



UNIVERSIDADE  
DE LISBOA



## PROGRAMA INTERUNIVERSITÁRIO DE DOUTORAMENTO EM HISTÓRIA

Universidade de Lisboa, ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa,  
Universidade Católica Portuguesa e Universidade de Évora

### Uma *Missão* para o Império:

### Política missionária e o “novo imperialismo” (1885-1926)

Hugo Filipe Gonçalves das Dores

Doutoramento em História

Especialidade «Impérios, Colonialismo e Pós-Colonialismo»

Tese orientada pelos Professores Doutores António Costa Pinto,  
Miguel Bandeira Jerónimo e  
António Matos Ferreira

Ano 2014

Tese financiada pela Fundação para a Ciência e Tecnologia, fundos nacionais do MCTES  
Referência da Bolsa: SFRH/BD/63422/2009



## RESUMO

Este trabalho procura compreender o processo histórico de constituição de uma política missionária no império colonial português, num período de crescente internacionalização da problemática da religião e das missões nos contextos imperial e internacional, com a afirmação da liberdade missionária e da tolerância religiosa enquanto princípios essenciais na obra “civilizacional” europeia nos espaços coloniais africanos.

A análise da complexidade de um processo que relaciona “missão” e “império”, nas suas múltiplas expressões históricas e manifestações geográficas, é feita a partir de três dimensões essenciais para o debate empreendido pelos actores históricos da época: a dimensão católica, com a centralidade da problemática padroeira e a procura de uma solução concordatária como forma de auxiliar a consolidação da soberania imperial portuguesa em África; a dimensão protestante, vista como “ameaça” ao império, sublinhando as percepções formadas em torno do seu carácter «herético» e, principalmente, «estrangeiro», cruciais para o argumentário colonial português; a dimensão republicana, com as vicissitudes para a definição de uma política missionária *nacionalizadora* e os limites da aplicabilidade de uma estratégia legislativa iminentemente ideológica.

Abrangendo o período que vai da Conferência de Berlim (1885) à publicação do *Estatuto* de João Belo (1926), este estudo tem como objectivo principal interrogar o lugar do projecto missionário português nas dinâmicas históricas do “novo imperialismo”, interpelando os acontecimentos e os processos históricos que promoveram e condicionaram a formulação de uma política missionária no império colonial português em África.

**Palavras-Chave:** Portugal, África, missão, império colonial, política missionária, Concordata, protestantismo, República Portuguesa, Santa Sé, Direito internacional.

## ABSTRACT

This study intends to understand the historical process of the constitution of a missionary policy in the Portuguese colonial empire, in a period marked by an increasing internationalization of religious and missionary issues in imperial and international contexts, with the affirmation of missionary freedom and religious tolerance as fundamental principles in the European “civilizational” work in the African colonial spaces.

The analysis of the complexity of a process that relates “mission” and “empire”, in their multiple historical expressions and geographical manifestations is based on three main dimensions which were essential to the debate undertaken by the actors of the time: the Catholic dimension, with the centrality of the *Patronage* question and the pursuit of a *concordatory* solution as an auxiliary to the consolidation of Portuguese imperial sovereignty in Africa; the Protestant dimension, seen as a “threat” to the empire, addressing the perceptions formed over its character as “heretical”, and specially, as “foreigner”, which were crucial to the Portuguese rhetoric; the Republican dimension, with the ups and downs of the definition of a nationalizing missionary policy and the limits of the applicability of a particularly notable ideological legislative strategy.

Covering the period from the Berlin Conference (1885) to the publication of the *Statute* of João Belo (1926), this study aims to assess the place of the Portuguese missionary project in the historical dynamics of the “new imperialism”, focusing on the historical events and processes that promoted and conditioned the formulation of a missionary policy in the Portuguese colonial empire in Africa.

**Key words:** Portugal, Africa, mission, colonial empire, missionary policy, Concordat, protestantism, Portuguese Republic, Holy See, international Law.

## AGRADECIMENTOS

A primeira palavra de agradecimento deverá ser dada de igual modo a duas pessoas que foram fundamentais para que este trabalho se iniciasse, progredisse e, finalmente, se concluísse: António Matos Ferreira e Miguel Bandeira Jerónimo. Inicialmente a tese que me havia proposto fazer em nada se relacionava com este tema. Não havia império, nem missões. Contudo, numa feliz casualidade, o meu interesse nestas duas questões, lentamente alimentado pelo acolhimento que o Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa me concedeu, desde 2009, em especial na pessoa de António Matos Ferreira, encontrou eco aquando de uma apresentação feita por Miguel Bandeira Jerónimo, num seminário do meu programa doutoral. Foi necessário convencer um e outro para aceitarem orientar uma tese que conjugassem império e missões. A disponibilidade de ambos foi enorme, apesar da minha insistência para que o António Matos Ferreira se dispusesse a integrar oficialmente a minha “equipa de orientação”, da qual viria, também, a fazer parte António Costa Pinto. Tenho de lhe agradecer a amabilidade em aceitar a orientação do meu trabalho e o respaldo institucional que isso me proporcionou no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

Por outro lado, gostava de deixar expresso o entusiasmo com que frequentei o Programa InterUniversitário de Doutoramento em História, que de certo modo, permitiu-me alargar os meus horizontes científicos e historiográficos, além de ter sido no seu âmbito que decorreu o encontro casual que alteraria o meu percurso de investigação. Quero agradecer a todos os meus eminentíssimos colegas, jovens investigadores, da 2.<sup>a</sup> edição do PIUDH que pacientemente me escutaram, ouviram as minhas observações e cujo convívio deu origem a uma comunidade pensante muito particular. Acima de tudo, permitiram que o doutoramento, amplamente apregoado como solitário, se tornasse um processo pontuado de intercâmbios de conhecimento. Hoje sei muito mais, também por causa de todos eles. Ao PIUDH queria agradecer as possibilidades dadas, nomeadamente, no acesso aos recursos de cada uma das instituições participantes, com destaque para as suas diferentes bibliotecas.

Também quero sublinhar a importância crucial do apoio financeiro atribuído pela Fundação para a Ciência e Tecnologia, na concessão de uma bolsa de doutoramento, nas contribuições para diversas missões científicas ao estrangeiro e,

principalmente, por ter aceitado a mudança do meu plano inicial de trabalho. Sem isto, a tese, agora apresentada, teria contornos bem diferentes.

Esse apoio financeiro foi complementado pelo auxílio de diferentes arquivos e bibliotecas. Deixo o meu obrigado ao Arquivo Histórico-Diplomático e ao Arquivo Histórico-Ultramarino, pelo valioso contributo das suas fontes e a ajuda que aí me foi prestada. À Martha Smalley, bibliotecária da Yale Divinity School, pela assistência dada durante uma semana em New Haven; ao Professor Onésimo Teotónio de Almeida e ao Departamento de Estudos Portugueses e Brasileiros da Brown University, cujo acolhimento me abriu portas à riqueza do mundo académico americano; à FLAD, pelo apoio dado à minha estadia nos Estados Unidos; ao KADOC, em especial ao Jan de Maeyer e à Carine Dujardin, por colocarem à minha disposição recursos sobre a perspectiva belga que, infelizmente, várias vicissitudes deixaram de lado; ao Pontifício Colégio Português de Roma e ao Instituto Português de Santo António em Roma, pela hospitalidade sempre amistosa que engrandeceu os resultados práticos da investigação feitas nos riquíssimos arquivos do Vaticano; ao projecto Globiber da Casa de Velázquez (École des Hautes Études Hispaniques et Ibériques), em especial ao Stéphane Michonneau e ao Xavier Huetz de Lemp, pelo apoio disponibilizado numa fase final da minha investigação e pelo interesse no meu trabalho; ao Centro de Estudos de História Religiosa, por me receber como membro. Agradeço-lhes por isso.

Quero agradecer a todos aqueles que, nestes últimos anos, de uma forma ou de outra, mostraram um sincero interesse ou uma simples curiosidade por aquilo que pacientemente ia investigando, lendo, descobrindo e escrevendo. Aos meus amigos e colegas. Não posso deixar de dar um agradecimento especial à Kate Burlingham e ao Jelmer Vos que, após grande insistência, que enviaram as suas teses, ainda por publicar, para que de alguma forma pudessem ajudar-me a ter um novo olhar sobre algumas questões.

À minha família, agradeço a afeição e um certo entusiasmo por algo longe dos seus afazeres quotidianos. Um muito obrigado.

À Cátia, pelo que é e por quem é, especialmente para mim.

## ÍNDICE

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	1
PENSAR A <i>MISSÃO</i> NO IMPÉRIO .....	1
PROBLEMAS E DINÂMICAS DA <i>MISSÃO</i> .....	7
ESTUDAR “UMA <i>MISSÃO</i> PARA O IMPÉRIO” .....	15
<b>CAPÍTULO I - SONHOS IMPERIAIS E ACTOS GERAIS</b> .....	23
1.1 – DEFENDER OS <i>DIREITOS HISTÓRICOS</i> AO CONGO.....	24
1.2 - O <i>MAPA COR-DE-ROSA DO PADROADO</i> .....	45
1.3 – PROPAGANDA E DIPLOMACIA .....	68
<b>CAPÍTULO II - A CONCORDATA IMPOSSÍVEL</b> .....	87
2.1 – UM PADROADO PARA UM “NOVO” IMPÉRIO .....	88
2.2 – AFINANDO A CONCORDATA .....	104
2.3 – EM TORNO DE UM <i>MODUS VIVENDI</i> .....	120
<b>CAPÍTULO III - «HERÉTICOS E ESTRANGEIROS»:</b>	
<b>OS PROTESTANTES NO IMPÉRIO</b> .....	138
3.1 – CONTRA A “RELIGIÃO DO REINO”? .....	139
3.2 – AS “AMEAÇAS” AO IMPÉRIO: INTERPRETANDO AS REVOLTAS AFRICANAS .....	154
3.3 – “OBEDECER À LEI E HONRAR O GOVERNO”: A NECESSIDADE DE COOPERAR....	171
<b>CAPÍTULO IV - ENTRA A REPÚBLICA</b> .....	184
4.1 – OS LIMITES DA LEGISLAÇÃO .....	185
4.2 – PRESERVAR O <i>STATUS QUO</i> .....	196
4.3 – UMA SEPARAÇÃO PARA AS COLÓNIAS .....	214
4.4 – ENTRE O “INÚTIL” E O “ABSOLUTAMENTE INDISPENSÁVEL” .....	231
<b>CAPÍTULO V - NOVAS ERAS E VELHAS PRETENSÕES</b> .....	241
5.1 – RECUPERAR BERLIM?.....	242
5.2 – PARA UMA “ <i>MISSÃO CIVILIZADORA</i> ” .....	256
5.3 – O INTERNACIONALISMO MISSIONÁRIO .....	278
5.4 – EM BUSCA DE UM NOVO RUMO: EXPECTATIVAS E REALIDADES .....	287
<b>CONCLUSÃO</b> .....	306
<b>FONTES E BIBLIOGRAFIA</b> .....	318

**ABREVIATURAS**

- AA – Archives Africaines, Bruxelas
- ABCFM – American Board of Commissioners for Foreign Missions
- AD – Archives Diplomatiques, Bruxelas
- AHD/MNE – Arquivo Histórico Diplomático/Ministério dos Negócios Estrangeiros
- AHU – Arquivo Histórico Ultramarino
- ASV/ANB – Archivio Segreto Vaticano/Archivio della Nunziatura di Belgio
- ASV/ANL – Archivio Segreto Vaticano/Archivio della Nunziatura di Lisbona
- ASCEP – Archivio della Sacra Congregazione per l’Evangelizzazione dei Popoli  
(Propaganda Fide)
- ASV/SS – Archivio Segreto Vaticano/Segreteria di Stato
- BMS – Baptist Missionary Society
- BSGL – Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*
- CMML – Christian Missions in Many Lands
- COLP – Coleção Oficial de Legislação Portuguesa*
- DANC – Diário da Assembleia Nacional Constituinte*
- DCD – Diário da Câmara dos Deputados*
- DCPR – Diário da Câmara dos Pares do Reino*
- DG – Diário do Governo*
- DGEMC – Direcção-Geral do Ensino do Ministério das Colónias
- DGNPD – Direcção-Geral/Director-Geral dos Negócios Políticos e Diplomáticos
- DGU – Direcção-Geral/Director-Geral do Ultramar
- DS – Diário do Senado*
- FO – Foreign Office
- IMC – International Missionary Council
- WCC/IMC – World Council of Churches/International Missionary Council



## INTRODUÇÃO

Que “missão” queria Portugal? Esta pergunta parece, à partida, de resposta fácil: queria uma missão portuguesa para ajudar a construir o império. No entanto, outras questões deveriam ser colocadas aos dirigentes portugueses: que política missionária estava disposto Portugal a tolerar e que condicionalismos o período histórico acarretava? Se para as autoridades portuguesas, a missão deveria representar um instrumento *nacionalizador* ou de afirmação da sua soberania imperial, o contexto do “novo” imperialismo, após a emblemática Conferência de Berlim, ajuda-nos a compreender que as distintas e plurais dinâmicas dessa conjuntura não estavam unicamente adstritas às vontades do projecto imperial português.

O processo histórico onde decorreu a idealização de “uma *missão* para o império” foi marcado pela construção de entidades imperiais, pelo desenvolvimento dos movimentos missionários cristãos e pela emergência de princípios de Direito Internacional, enquanto dimensões co-constituintes de uma realidade onde a conjugação de intenções, possibilidades e constrangimentos foi determinante para a formulação de uma *política missionária* no império colonial português, elaborada numa escala que ultrapassa o âmbito metropolitano ou colonial e que deve ser vista como um contínuo interligado. Compreender este processo é o âmago deste trabalho.

### **Pensar a missão no império**

Este estudo parte da intenção das autoridades portuguesas particulares elaborarem um projecto missionário, sem dúvida heterogéneo e objecto de disputas várias na sua definição política, que favorecesse o seu plano de expansão imperial em África, a partir de meados do século XIX. Se é evidente que o poder político tinha uma percepção clara sobre a função que a missão, enquanto instrumento de afirmação imperial, devia comportar, a realidade demonstrou que essas intenções estavam condicionadas pelas possibilidades materiais e humanas de levar a cabo esse plano e pelos constrangimentos, manifestos em várias escalas e oriundos de várias proveniências, com que os decisores nacionais se depararam. As dificuldades, várias vezes propagadas, do Estado português empreender um projecto missionário eficaz, no sentido de concretizar os seus intentos, dependiam de diferentes factores. A falta de missionários de origem portuguesa, os diminutos recursos financeiros ou a pressão

internacional, por exemplo por instigação dos missionários estrangeiros, são apenas alguns deles. Para a sua importância nenhuma explicação se pode apresentar simples e linear. Mas é indiscutível que esses factores não são apenas internos ou apenas externos, pelo que se pretende demonstrar que o processo missionário no império tem de ser compreendido numa escala que ultrapasse os limites nacionais e que relacione esses aspectos internos (metropolitanos e coloniais) e externos (transnacionais e internacionais), com duas dimensões essenciais à sua análise: religião e política, ou melhor, “missão” e “império”.

O papel desempenhado pela diplomacia, nas suas diversas manifestações políticas e religiosas, é fundamental para perceber as possibilidades e os constrangimentos associados ao plano de estruturar uma política missionária que suportasse as intenções imperiais, políticas e religiosas, portuguesas. A importância que o assunto teve no Ministério dos Negócios Estrangeiros é representativa dessa premissa. As questões missionárias eram constantemente pautadas de elementos de política internacional, fosse no caso da relação entre autoridades portuguesas e missionários protestantes, pouco explorada pela historiografia, ou no da intervenção da Santa Sé na acção da missionação católica. A posição pontifícia, tal como a portuguesa, também procurava um equilíbrio em matéria missionária, oscilando entre as suas aspirações universalistas, o problema da concorrência confessional e as preocupações derivadas do lugar da religião no Portugal contemporâneo. O relacionamento entre Roma e Lisboa, nesta questão, possibilita aprofundar a correlação Estado-Igreja num período de formulação de novas concepções sociais e políticas. A problemática religiosa implica a observação da dimensão missionária, enquanto factor central e determinante.

Tendo em atenção as dimensões referidas, importa sublinhar que a discussão sobre a política missionária teve a participação de uma multiplicidade de actores nacionais e estrangeiros.<sup>1</sup> As sociedades missionárias protestantes, os governos imperiais (nas metrópoles e nas colónias) e a Santa Sé, através das suas variadas instituições, são intervenientes cruciais nesse debate e nessa actuação. Sendo a missão um fenómeno transnacional, paralelo a outro (o de expansão e consolidação dos Estados imperiais), os centros de decisão e/ou promoção do movimento

---

<sup>1</sup> Por causa do grande número de personalidades históricas referenciadas neste trabalho e pela dimensão do mesmo, tomámos a opção de não fazer notas biográficas daquelas.

<sup>2</sup> Armand Brice Ibombo, *L'oeuvre missionnaire de Mgr. Prosper Augouard au Congo-Brazzaville*

missionário estavam em constante interferência nos locais onde actuavam os seus membros. Juntamente com os planos de uma missionação de cariz *nacionalizador*, o espaço imperial português testemunhou outros projectos que visavam o fim principal da missão: a evangelização dos não-cristãos. Nesse sentido, pretende-se reflectir sobre a missionação *no* império português, e não necessariamente, sobre a missionação *portuguesa no império*.

Acima de tudo, tenciona-se explorar o debate em torno de uma *política* que deveria definir o papel e o lugar da missão no ultramar, sublinhando a sua diversidade e complexidade. Os elementos que estão presentes na análise da política missionária no império português têm de ser vistos em articulação e não apenas em oposição. As dinâmicas inter-relacionais entre eles têm de ser entendidas dentro da lógica de conjugação entre intenções, possibilidades e constrangimentos. Apenas um exemplo: Portugal queria uma missão nacional, mas estaria disposto a enfrentar uma crise de carácter diplomático para efectivamente expulsar missionários estrangeiros, que se protegiam sob os termos de tolerância previstos nas convenções internacionais? Uma visão simplista entre missionários estrangeiros (“adversários de Portugal”) *versus* autoridade portuguesa (“defensora da sua soberania”) dificilmente explica o intrincado relacionamento entre os primeiros, os governos coloniais, a diplomacia internacional e a prática quotidiana local. A oposição ou as críticas feitas pelos estrangeiros – onde se incluem protestantes e católicos – têm de ser entendidas dentro de um quadro internacional que protegia a actividade missionária e onde se assistia a uma intensa competição entre todos os lados, da concorrência interimperial à interconfessional. Além disso, importa lembrar que os missionários tinham consciência das dificuldades que o confronto directo com o poder político poderia provocar no normal funcionamento e na continuidade do seu trabalho evangelizador.

Em contexto imperial, a missão era necessária. Todos os impérios coloniais europeus contemporâneos com interesses em África tiveram a sua política missionária. Com recurso a mais ou menos confissões cristãs, ela foi marcada por factores intrínsecos a essa expansão, particularmente os *nacionalizadores*, que procuravam reforçar os elementos de uma expressão de nacionalidade como meio de consolidação da soberania e da subordinação das populações autóctones. Os objectivos frequentemente repetidos de promover uma “missão nacional” não transportava em si o plano de constituir uma comunidade de cidadãos, mas de súbditos, cujo reconhecimento da autoridade de um Estado imperial era essencial para

a sua própria afirmação territorial e internacional. Daí que os missionários, oriundos de um sociedade onde a religião não estava evidentemente em declínio e estavam ligados a instituições importantes no processo educacional nas metrópoles, fossem vistos como bem colocados na estratégia de divulgação desses valores *nacionalizadores*. Nem a França republicana, bastião do laicismo, se furtou à missionação religiosa. Mais importante que a célebre frase atribuída a Léon Gambetta – “o anticlericalismo não é um artigo de exportação” – está a premissa propagada por monsenhor Prosper Augouard, vigário apostólico do Congo Francês: “Pour Dieu et pour la France”, que bem pode resumir o fim inerente à missão de origem francesa.<sup>2</sup> Para Portugal, onde os fins eram semelhantes, as concepções anticongreganistas da Monarquia Constitucional e da República não foram impeditivas de uma evidente permissividade à presença de congregações no ultramar, nem de as usar como elementos estruturantes e indispensáveis ao projecto imperial. A necessidade deste falou mais alto por inúmeras vezes.

A política missionária portuguesa, não obstante os seus fundamentos de *nacionalização* e expansão, não pode ser dissociada das suas correlações externas inerentes à transnacionalidade dos movimentos missionários. As preocupações com as problemáticas da história dos impérios e dos fenómenos transnacionais têm chamado a atenção para as dinâmicas globalizadas desse fenómeno.<sup>3</sup> Basta pensar que as decisões estratégicas de cada instituto presente no império português passavam pelas suas sedes, fosse na Baptist Missionary Society em Londres, na casa-mãe da Congregação do Espírito Santo em Paris ou na Propaganda Fide em Roma. Estes são apenas exemplos que se associam com a experiência portuguesa, mas são suficientes para clarificar que a definição de estratégias ou discursos, reais ou retóricos, de cariz missionário não dependia exclusivamente dos governos que administravam os territórios onde os missionários actuavam. As redes de contacto e de influência destes passavam pelos ministérios das Colónias e dos Negócios Estrangeiros, pela opinião pública e pelos institutos missionários. Todos interagem entre si, com os seus interesses e especificidades. Aliás, a importância da problemática missionária como assunto da diplomacia foi aclarada por um dos mais emblemáticos nuncios pontifícios em Lisboa no século XIX, Vincenzo Vannutelli, quando referiu que “as actividades

<sup>2</sup> Armand Brice Ibombo, *L'oeuvre missionnaire de Mgr. Prosper Augouard au Congo-Brazzaville (1881-1921)* (Paris: L'Harmattan, 2012), 13.

<sup>3</sup> A. G. Hopkins, «Back to the Future: from national history to imperial history», *Past and Present*, Vol. 164 (1999): 189-243.

eclesiásticas e missionárias não eram apenas um ramo do Ministério da Marinha e Ultramar [...] eram, também, talvez sobretudo, um assunto do Ministério dos Negócios Estrangeiros”.<sup>4</sup> A centralidade da dimensão diplomática da missão pretende ser demonstrada com este trabalho, relevando que a missão não pode ser vista como realidade estanque e dependente apenas do contexto nacional, mas através, também, de perspectivas transnacionais.

Outro aspecto que se procura sublinhar relaciona-se com o lugar e o papel da legislação e do direito nas questões imperiais e missionárias. O último quartel do século XIX assistiu ao aparecimento de novas formas de interacção entre as potências coloniais, corporizadas em acontecimentos marcantes como as Conferências Africanas de Berlim (1885) e Bruxelas (1890). Os seus famosos Actos Gerais estabeleceram princípios que deveriam regular a conflituosidade inerente à competição colonial. Neste trabalho, os termos do art. 6.º do Acto Geral de Berlim, que definiam a liberdade missionária no espaço africano, são tão importantes como a elaboração da legislação republicana sobre religião. A subvalorização das repercussões deste artigo para a formulação de uma política missionária portuguesa tem de ser superada, tendo em conta a importância que ele teria nos subsequentes debates internos sobre o papel, a função e a legalidade da missão. As reclamações de protestantes e católicos contra as administrações coloniais vão basear-se no desrespeito de Portugal por este artigo, assim como pelos artigos correspondentes do Acto de Bruxelas e do Tratado Luso-Britânico de 1891. Nem a confessionalidade católica do reino de Portugal, defensor de uma missão associada ao Estado e longe da dependência “ultramontana” e “antiliberal” da Cúria Romana, evitou protestos pontifícios. Esses artigos foram dinamizadores da evolução dos movimentos missionários contemporâneos, permitindo a livre circulação e instalação de missionários de todas as nacionalidades com o beneplácito e protecção dos seus próprios governos. Londres, tal como Paris ou Berlim interferiam quando eram abordadas pelos seus missionários que laboravam noutros quadrantes coloniais. Os receios das autoridades portuguesas em relação aos missionários estrangeiros tinham aqui a sua origem. Assim, as três convenções internacionais acima referidas não podem ser excluídas no estudo sobre a missão *no* império português. Os pressupostos aí presentes atravessaram o regime monárquico e o republicano.

---

<sup>4</sup> Citado em Miguel Bandeira Jerónimo, *A Diplomacia do Império Política e Religião na partilha de África (1820-1890)* (Lisboa: Edições 70, 2012), 304.

Tendo isto em atenção, Berlim, Bruxelas e o Luso-Britânico formam a tríade de convenções internacionais sobre missionação que acompanharão a análise deste trabalho. Outro acordo, a Convenção de Saint-Germain-en-Laye (1919), procurando renovar os termos da Conferência de Berlim, surgiria num período mais tardio, num contexto diferente e com uma importante ressalva: a actividade missionária só não será importunada se não atentar contra a ordem pública e a legislação do país. Para um Estado que sempre olhara com desconfiança para os reais intentos dos missionários e onde a norma condicionava a presença de determinados grupos religiosos, esta adenda aos pressupostos presentes naqueles três documentos era uma benesse para o poder em Lisboa e nas províncias ultramarinas africanas.

Perante estas asserções não é difícil de compreender que para Portugal, a pretendida integridade do império corria um perigo constante, enfrentando *ameaças* que punham em causa a soberania nacional e os direitos reclamados face às colónias. Essas ameaças eram corporizadas pelo catolicismo da Propaganda Fide, pelo protestantismo das sociedades missionárias estrangeiras e pela cobiça territorial das outras potências coloniais, nomeadamente a Grã-Bretanha e a Alemanha. A principal preocupação das autoridades portuguesas era o efeito *desnacionalizador* da acção dos missionários ao serviço de Roma e daqueles originários dos países com interesses ultramarinos. O primeiro punha em causa os direitos históricos inerentes ao Padroado português em África e o segundo era visto como instrumento da propaganda contra o império.

O trabalho não pretende fazer um estudo geral e exaustivo da história das missões, com as sucessivas fundações de postos missionários e o dia-a-dia dos missionários e da sua acção evangelizadora junto das populações africanas, aspectos que são sem dúvida importantes. Não se trata de um estudo de teor teológico ou sociocultural da missionação no império português. Também, não pretende contribuir ou contestar a discussão sobre o fenómeno missionário nas suas realizações culturais em contexto africano: aculturação, inculturação ou colonização de consciências. Não dá qualquer continuidade a trabalhos como o dos conhecidos Comaroff, que foram sendo criticados nos últimos anos.<sup>5</sup> A presença dos africanos como propósito da

---

<sup>5</sup> Elizabeth Elbourne, «Word Made Flesh: Christianity, Modernity, and Cultural Colonialism in the work of Jean and John Comaroff», *The American Historical Review*, Vol. 108, n.º 2 (Abril 2003): 435-459.

missionação ou agentes no processo evangelizador e civilizador das missões não é abordado, apesar da sua relevância inequívoca.

### **Problemas e dinâmicas da missão**

Existe um conjunto de objectivos que presidiram à estruturação e a formulação desta tese, nomeadamente, a intenção de superar alguns dos problemas científicos associados à temática. O estudo da missão no império português tem sido pouco considerado enquanto realidade constituinte da problemática imperial, especialmente no período contemporâneo. Em parte, isto deve-se à ideia de que o fenómeno religioso teria sofrido um certo declínio nas sociedades liberais. Sem entrar pela discussão da importância que a religião teve ou não na construção e no desenvolvimento do processo histórico contemporâneo, onde teve um visível destaque, pretende-se frisar que a questão religiosa, na sua vertente missionária, é essencial para compreender a constituição das realidades imperiais e coloniais.

Esta secundarização dos estudos da missão não pode ser desligada do facto de ela ser vista como um processo eminentemente religioso. Contudo, a missão não é uma mera questão religiosa, até porque esta convoca permanentemente, de forma simultânea, outras dimensões (política, económica e cultural). É certo que se trata de uma entidade de matriz religiosa e que o seu fundamento primeiro é a evangelização, nomeadamente para os seus constituintes – os missionários. Nesse sentido, evangelizar significa espalhar a palavra de Cristo e as práticas das distintas igrejas, ou seja, criar cristãos, fossem católicos, baptistas, calvinistas, metodistas, presbiterianos, entre outros. A missão era um meio de dar às populações indígenas os instrumentos religiosos que os afastaria do paganismo e os aproximaria da “verdadeira fé” e, assim, da civilização e daquilo que era entendido como “atraso cultural”. Muitos dos missionários que se embrenhavam no interior de África procuravam almas para salvar e não impérios para conquistar ou matérias-primas para comercializar.

Contudo, não é possível desenraizar os missionários. Não é possível isolá-los do seu meio cultural e social. Os missionários partilhavam os mesmos valores da sociedade da época com administradores coloniais, exploradores, cientistas ou militares. As suas expectativas individuais, como instrumentos de um plano religioso, eram, muitas vezes, conciliadas com as suas concepções enquanto cidadãos e membros do mundo ocidental do século XIX e inícios do século XX. Alguns entenderam que não era possível fazer a sua obra evangelizadora sem actividades

“mais terrenas”. A colaboração entre missionários e administração colonial era indispensável. A uns e a outros. O trabalho de um dos principais autores franceses sobre as missões, Claude Prudhomme, intitulada *Missions Chrétiennes et colonization. XVI-XXe siècle*, explora o pressuposto de que as rivalidades entre missionários e colonizadores não impediram uma certa convergência de interesses e, até, convivência numa colaboração instrumentalizada pela propaganda colonial.<sup>6</sup>

A ideia do carácter estritamente religioso das actividades missionárias seria reforçada pela matriz do seu próprio estudo, feito essencialmente por historiadores religiosos. Como referiu Zélia Pereira, a historiografia missionária portuguesa do período contemporâneo “tem sido largamente prejudicada por ser, muitas vezes, abordada a partir de dentro, ou seja, por investigadores directamente envolvidos na questão, normalmente membros da Igreja”. Esta premissa, expressa no seu estudo sobre os jesuítas em Moçambique durante o Estado Novo, poderia ser aplicada ao período que nos propomos estudar.<sup>7</sup> Ainda hoje, as principais referências historiográficas em matéria de missões não prescindem dos extensos trabalhos produzidos por historiadores religiosos como António Silva Rego, António Brásio ou Félix Lopes.<sup>8</sup> Não descurando que estas obras correspondem a uma determinada agenda, nomeadamente pelo período e pela própria formação e intenção dos autores, a sua indispensabilidade é fundamental para o estudo das missões. Uma das mais-valias que eles oferecem é a pesquisa que todos fizeram em arquivos que hoje são de mais difícil acesso. Um outro exemplo que encaixa nestas características é o trabalho do verbita Paul Schebesta, antigo missionário em Moçambique, preso durante a Grande Guerra e impedido de regressar à sua missão na Zambézia. O seu *Portugals Konquistamission in Südost-Afrika: Missionsgeschichte Sambesiens und des Monomotapareiches (1560-1920)*, publicado em 1966, tem o mérito de expor a investigação efectuada nos arquivos da Sociedade do Verbo Divino (em Steyl, nos Países Baixos) e nos arquivos oficiais austríacos. Durante quase cinquenta anos

<sup>6</sup> Claude Prudhomme, *Missions Chrétiennes et colonisation. XVIe – XXe siècle* (Paris: Cerf, 2004).

<sup>7</sup> Zélia Cruz Pereira, «Jesuítas em Moçambique (1941-1974): a construção do modelo imperial do Estado Novo» (tese de mestrado, Lisboa, ISCTE, 1998), 7-8.

<sup>8</sup> Da autoria de António Silva Rego sublinha-se: *Renovação Missionária de Portugal*, (Cucujães: Missões, 1955); *Lições de Missionologia* (Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1961); *Atlas Missionário Português* (Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1962); *O Ultramar português no século XIX: 1834-1910* (Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1966). De Brásio, o grande destaque é *Angola. Spiritana Monumenta Histórica* (Pittsburgh: Duquesne University Presse, 1966-1971), mas também a compilação de estudos *História e Missiologia. Inéditos e Esparsos* (Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1973). Quanto a Félix Lopes, destaca-se o seu *Missões Franciscanas em Moçambique. 1898-1970* (Braga: Editorial Franciscana, 1972).



restrito aos leitores de alemão, a sua publicação em português (2011), permitiu-nos entrar num período pelos olhos de um interveniente directo.<sup>9</sup> Pelo âmbito, pela pertença confessional do autor e pela época da publicação, o trabalho de Schebesta aproxima-se da tendência historiográfica dos três autores acima referidos. Porém, uma ressalva deve ser feita a estes trabalhos no que diz respeito à consulta de determinados arquivos. Se, por um lado, a sua posição e o contexto da época lhes permitiram aceder a alguns fundos documentais, por outro lado, a política de acesso de outros impediu-os de os consultarem. Referimo-nos especialmente aos arquivos romanos, que têm sido abertos à investigação por etapas.

A questão missionária, pelo seu âmbito religioso, não deixou de ser um assunto estudado por historiadores religiosos. O capítulo de Nuno da Silva Gonçalves para a *História Religiosa de Portugal* e o livro *O Método Missionário dos Jesuítas em Moçambique*, do também jesuíta Francisco da Cruz Correia, são exemplos de novas abordagens ao fenómeno missionário feitas por membros da Igreja. Tal como os trabalhos acima citados, não está em causa a sua qualidade científica, nem a sua utilidade para esta tese.<sup>10</sup>

Nos últimos anos, aumentou o número de estudos sobre missões que não foram produzidos por religiosos ou que não se cingiram à perspectiva católica da missionação no império português. Em particular, porque a missão deixou de ser entendida apenas como o estudo de uma realidade nacional, passando o enfoque a ser colocado no processo missionário ocorrido *no* império, o que implicava tanto missões católicas como missões protestantes. Os dois capítulos-síntese da autoria de António Matos Ferreira para a *História da Expansão Portuguesa*, mostram essa tendência. Enquanto o texto de Silva Gonçalves focava «A dimensão missionária do catolicismo português», os de Matos Ferreira intitulam-se: «Correntes cristãs na definição do espaço colonial português» e «Cristianismo e espaço ultramarino». A missionação na historiografia portuguesa passava a integrar perspectivas cristãs não-católicas. Apesar da clara prevalência da matriz católica para os decisores políticos, a compreensão

---

<sup>9</sup> Paul Schebesta, *Portugal: a Missão da Conquista no Sudeste de África. História das Missões da Zambézia e do Reino do Monomotapa (1560-1920)* (Lisboa: Missionários do Verbo Divino, 2011). Na elaboração deste trabalho, esta edição foi a utilizada.

<sup>10</sup> Nuno da Silva Gonçalves, «A dimensão missionária do catolicismo português», em *História Religiosa de Portugal*, Vol. 3 – *Religião e Secularização*, dir. Carlos Moreira de Azevedo (Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2002), 353-396 e Francisco da Cruz Correia, *O Método Missionários dos Jesuítas em Moçambique, 1881-1910: Um contributo para a história da Missão da Zambézia* (Braga: Livraria A.I., 1992).

historiográfica do fenómeno religioso no ultramar, extravasava o catolicismo. Na obra de Lawrence Henderson, *A Igreja em Angola*, temos a percepção de uma vivência religiosa que agrega diversas confissões cristãs, onde a católica romana é uma entre várias.

Assim, foi o mundo científico não português que produziu os principais estudos sobre a realidade protestante, normalmente dedicados a uma denominação em particular. As teses de Fola Soremekun sobre o American Board em Angola e de Kate Burlingham, sobre as igrejas congregacionalistas americanas em Angola ou o trabalho de Jan Van Butselaar sobre os suíços em Moçambique, apenas para referir alguns dos estudos que foram importantes na elaboração do presente texto e para a cronologia em análise, são títulos historiográficos que partem da perspectiva protestante.<sup>11</sup>

Parece indispensável que, um estudo que pretenda abordar a formulação dos pressupostos inerentes a uma política missionária para o império, tenha em atenção a presença protestante, porque ela interagiu com os poderes locais e metropolitanos e é fundamental para compreender a diferença entre a intenção oficial portuguesa e a capacidade real de aplicação de uma política missionária nacionalizadora. A análise da experiência missionária *no* império português também passa pela dimensão protestante. Por outro lado, os aspectos católicos não podem ser confinados à asserção: como o Estado era católico, a missão que ele favorecia era católica e, por conseguinte, o catolicismo foi um aliado do projecto missionário português. Este entendimento advém da própria constituição confessional do país, onde predominou sempre a confissão católica. Consequentemente, difundiu-se uma percepção generalizada de associação do Estado à Igreja e ao favorecimento desta por aquele. A forte presença do cariz católico no processo missionário ocorrido no império, mas principalmente no projecto delineado a partir das esferas políticas, é uma das explicações para o facto de os estudos portugueses sobre a missão se centrarem quase exclusivamente no elemento católico interno, pois a própria participação da Santa Sé surge secundarizada na análise do movimento missionário nacional. O desejo de uma missão *nacionalizadora* que promovesse os aspectos constitutivos do “ser

---

<sup>11</sup> Fola Soremekun, «A History of the American Board missions in Angola. 1880-1940» (tese de doutoramento, Evanston, Northwestern University, 1965); Kate Burlingham, «“In the Image of God”: A Global History of the North American Congregational Mission Movement in Angola, 1879-1975» (tese de doutoramento, Newark, Rutgers University, 2011); Jan Van Butselaar, *Africans, missionaries et colonialistes: les origines de l'Église Presbytérienne du Mozambique (Mission Suisse), 1880-1896* (Leiden: Brill, 1984).

português”, onde o catolicismo tinha suma importância, não significava que essa missão fosse completamente apoiada pela Santa Sé, apesar da sua necessidade enquanto legitimadora do aspecto religioso. É importante lembrar que as autoridades portuguesas queriam uma “missão nacional”, católica é certo, mas essencialmente nacional, controlada pelo Padroado, instituição que a Santa Sé via como ineficaz para o trabalho necessário à missionação contemporânea. Apesar da tradicional noção de que o grande opositor do sistema padroeiro do país dentro da Cúria Romana era a Propaganda Fide, a consulta da documentação pontificia possibilitou enveredar por outro tipo de argumentação. O Padroado era olhado com suspeição pela própria Secretaria de Estado, habitualmente vista como mais condescendente aos intentos padroeiros portugueses.

Nesse sentido, as relações entre Roma e Portugal não se caracterizaram por uma dupla colaboração, mas por um sistema de cedências mútuas desenhado para favorecer, em alguns momentos, uns e outros. Negociar com a Santa Sé era imperativo. Esta exigência obrigou a um constante jogo diplomático entre as chancelarias portuguesa e vaticana. A perspectiva de uma posição homogênea do catolicismo face à missionação é errônea e desfasada num contexto histórico imensamente complexo de relações entre Estados coloniais, entre Estado e Igreja, entre Estados e Santa Sé, ou entre missionários católicos e autoridades coloniais. Aliás, o movimento missionário promovido por Roma procurou dialogar com os Estados coloniais, ao mesmo tempo que tentou intervir directamente no espaço ultramarino, como parte integrante daquilo que se designaria por “internacionalismo católico”. Por isso, faz sentido que um dos aspectos frisados por Vincent Viaene, para a história das missões católicas, fosse o papel desempenhado pela Santa Sé, sem a qual a missionação católica, no seu todo, não é perceptível.<sup>12</sup> Esta também tinha as suas particularidades e continha em si projectos por vezes antagónicos, pelo menos na forma de os executar. Os conflitos entre padres brancos, espiritanos, combonianos, Leopoldo II, protectorado francês, Padroado português e Propaganda Fide são representativos de intervenientes com agendas próprias e nem sempre coincidentes.

O domínio do catolicismo na experiência missionária de origem portuguesa e na história dessa realidade foram essenciais para traçar a visão da excepcionalidade do caso português, que aliás, tem acompanhado o estudo sobre a

---

<sup>12</sup> Vincent Viaene, «International history, religious history, catholic history: Perspectives for Cross-fertilization (1830-1914)», *European History Quarterly*, Vol. 38 (2008): 578- 607.

presença imperial portuguesa no mundo. Numa recente publicação colectiva, dedicada a problematizar o “império”, deixou-se claro que era intenção dos seus colaboradores questionar as especificidades do caso português, confrontar a “sua suposta excepcionalidade”, para melhor compreender “o passado e o legado imperiais”.<sup>13</sup> A centralidade destas perspectivas “excepcionais” promoveram, em muitos casos, o fechamento da análise histórica numa dimensão estritamente nacional, que tem impossibilitado entender Portugal e a sua acção ultramarina num quadro de maior esclarecimento e problematização. No âmbito da esfera religioso-missionária, estes pressupostos, reforçados pela imagem da “missão histórica” do país como berço da expansão civilizacional da Europa, são igualmente válidos. A associação entre “fé” e “império”, cara a alguma historiografia imperial portuguesa, predominou nas abordagens científicas ao problema da missão enquanto fenómeno histórico entendido para lá das suas componentes teológicas e, em certo sentido, como fenómeno global.

Não obstante não ser intenção deste trabalho dar continuidade a essa visão de excepcionalidade da problemática missionária no espaço imperial português, é importante enunciar que ela apresenta algumas especificidades face a outras experiências missionárias imperiais. Destaca-se o Padroado, que levanta uma série de debates e discussões que não existiram noutros impérios. Contudo, aspectos específicos não faltaram a outros contextos: o protectorado francês, a particularidade belga no Estado Independente do Congo, a importante presença missionária católica em nações protestantes (Grã-Bretanha e Alemanha), provam que as excepcionalidades devem ser entendidas mais em comparação do que em oposição, ou como particularismos.

A historiografia mais recente tem confirmado a importância do factor nacionalista na caracterização dos missionários e da sua actuação no contexto imperial.<sup>14</sup> Aliás, a missão contemporânea foi tida como reflexo do próprio imperialismo, por ter ocorrido simultaneamente no período de hegemonia económica e política da Europa. Mas para alguns, esta “simples analogia com o imperialismo

---

<sup>13</sup> Jerónimo, «O império colonial em questão. Problemas e perspectivas», em *O Império Colonial em Questão (Sécs. XIX-XX). Poderes, Saberes e Instituições*, org. Miguel Bandeira Jerónimo (Lisboa: Edições 70, 2012), IX.

<sup>14</sup> “Não há dúvida que os missionários possuíam ânsias nacionalistas e imperialistas”. John Stuart, «Beyond Sovereignty?: Protestant Missions, Empire and Transnationalism, 1890-1950», em *Beyond Sovereignty. Britain, Empire and Transnationalism, c. 1880-1950*, ed. Kevin Grant, Philippa Levine e Frank Trentmann (Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2007), 103.

formal é mal-entendida” e estudos recentes procuram “demonstrar a complexidade do crescente relacionamento entre missões e império”.<sup>15</sup> Se a missão deveria ser essa entidade nacionalizadora, ela deveria também fundar-se nos elementos que marcavam o que se considerava ser a nacionalidade portuguesa, fundamentais para o estabelecimento de um modelo de enquadramento sociocultural nas sociedades a colonizar. O nacionalismo era um elemento estruturante do pensamento político e intelectual do período, onde os interesses do Estado se reflectiam num discurso de defesa da Nação como entidade orgânica e duradoura. Ora, sendo a missionação um processo de expansão religiosa e sendo Portugal um país de tradição católica, a missão deveria simbolizar esses dois pressupostos. A missão deveria ser tanto portuguesa quanto católica, que para muitos era uma e a mesma coisa.

Superar alguns dos condicionalismos acima descritos, como o predomínio do nacional e do religioso na missão e a secundarização desta nos estudos imperiais, é um dos objectivos centrais deste trabalho. Em certa medida, acompanhamos o caminho encetado pela tese de Miguel Bandeira Jerónimo, *A Diplomacia do Império. Política e religião na partilha de África (1820-1890)*, mas prolongando-a no tempo e no espaço. Se esse livro se centra sobretudo nas questões relacionadas com a definição dos limites e das diferentes jurisdições em disputa no Congo e o debate com efeitos internacionais em torno dela, aqui pretende-se explorar o lugar da missão como elemento indispensável à construção de uma estrutura imperial na África central dominada ou reclamada por Portugal, destacando os confrontos políticos nacionais, a elaboração de um *corpus* legislativo de controlo e de estruturação da actividade missionária, as obrigações internacionais e a intervenção dos seus vários actores. Em suma, procura-se inserir a problemática da missão na diversidade que o império e a sua análise comportam, trazendo para o debate sobre o império português um conjunto de novas questões que permitam problematizar uma realidade histórica que tem sido descortinada nos últimos anos através de vários trabalhos dinamizadores e instigadores de novas abordagens.

Para isso muito contribuiu o levantamento documental em arquivos determinantes, nacionais e estrangeiros, para compreender a relevância e a interferência das missões no império português. O Arquivo Histórico-Diplomático revelou-se indispensável por conservar a correspondência trocada entre as

---

<sup>15</sup> Kevin Grant, Philippa Levine e Frank Trentmann, «Introduction», em *Beyond Sovereignty*, 5.

diplomacias investigadas – portuguesa, pontifícia, britânica, suíça e americana – mas também pelo facto de ser uma válida alternativa a uma parte significativa da documentação vinda do ministério responsável pelos assuntos ultramarinos (Ministério da Marinha e Ultramar, até 1911; e Ministério das Colónias, depois de 1911). A inexistência de um catálogo organizado e cuidado dos fundos no Arquivo Histórico Ultramarino tornou difícil a tarefa de encontrar documentação que permitisse uma análise continuada das políticas e das percepções vindas do ultramar sobre as decisões tomadas em Lisboa. A intensa troca de informações entre ambos os ministérios depositou nos Negócios Estrangeiros relatórios de governadores-gerais, governadores de distritos e outras autoridades coloniais, assim como correspondência vinda de religiosos a laborar no ultramar. Todos de reconhecido valor historiográfico. Contudo, o Arquivo Histórico Ultramarino não deixou de ser um local de consulta para este estudo. Também os arquivos romanos – Arquivo Secreto do Vaticano, onde se guardam os Arquivos da Secretaria de Estado e da Nunciatura de Lisboa; e o Arquivo da Propaganda Fide – foram enriquecedores de novas visões sobre a questão, nomeadamente este último, que constituiu um instrumento essencial para compreender que a actuação do dicastério no caso português estava para lá da simplista visão de antagonista “pérfido” e “sedento” de destruição do Padroado régio. A concentração na Propaganda das perspectivas de missionários vindos de diversas áreas do espaço imperial possibilitou deambular por várias dimensões de análise da problemática missionária durante a expansão imperial. Pouco usado por estudiosos contemporâneos portugueses, o arquivo da Propaganda é uma fonte a descobrir. A riqueza dos arquivos pontifícios para a compreensão da sociedade portuguesa é, talvez, subvalorizada. Pelo lugar do factor católico no tema que aqui se estuda não era possível menosprezar estes importantes fundos documentais.

Outros fundos arquivísticos foram possíveis de consultar, de modo a integrar a sua pesquisa nesta tese. Destacam-se os Archives Diplomatiques e os Archives Africaines belgas, para aprofundar acontecimentos determinantes para o caso português, como a querela jurisdicional do Congo e a discussão sobre o domínio da Lunda, e os National Archives britânicos, sempre referenciados quando o assunto é o império português em África.

A investigação desenvolvida nestes arquivos, iminentemente inédita, é um dos principais sustentos empíricos desta tese, possibilitando um cruzamento de fontes entre si e com uma vasta bibliografia consultada em bibliotecas estrangeiras,

sublinhando-se a Day Missions Library (Yale Divinity School), a John D. Rockefeller Jr. Library (Brown University), a Maughan Library (King's College) e a SOAS Library. A riqueza de arquivos e bibliotecas, nacionais e estrangeiros, contribuíram para novas percepções sobre a política missionária no império português.

### **Estudar “uma *missão* para o império”**

Esta análise da política missionária no império português atravessa o período que vai da assinatura do Acto Geral de Berlim, em 1885, à publicação do *Estatuto* de João Belo, em 1926. O primeiro foi, desde o início da construção deste projecto, considerado um momento incontornável na emergência de um novo contexto no imperialismo europeu e de novas perspectivas nas relações missão-império, como se procurou demonstrar em linhas anteriores.

Se 1885 se mostrou desde logo essencial para os objectivos propostos, o término demonstrou-se mais desafiante, possibilitando uma plêiade de hipóteses com diferentes abordagens e percursos de investigação. O fim da Monarquia e as consequentes mudanças advindas com o regime republicano poderiam parecer uma das opções mais plausíveis. Todavia, impossibilitava um dos principais argumentos que se procurava explorar: a problemática da missão não dependia exclusivamente de condicionalismos internos. Estabelecer 1910/1911 como última baliza faria deste estudo, um trabalho sobre a missão nos últimos anos do regime monárquico, pelo que terminar quando se iniciava um período que, historiograficamente, fora entendido como redutor do alcance da dimensão religiosa, no respeitante à problemática do império, era perder a oportunidade de compreender a real dimensão dessa premissa. Para entender a política missionária durante a construção dos impérios, a data da queda da Monarquia Constitucional não poderia ser um factor determinante, pois como pretendemos demonstrar, os pressupostos presentes na discussão sobre a missão têm de ser entendidos numa escala que vá além do nacional. No contexto missionário internacional, 6 de Outubro de 1910 mantinha o cenário existente a 4 de Outubro.

Uma das datas que foi mais consensual, e aceite durante algum tempo na elaboração desta tese, foi a de 1919, ano crucial pelas implicações internacionais e nacionais de alguns dos seus acontecimentos. Em primeiro lugar, a Paz de Paris tivera como resultado a renovação dos princípios legais previstos para a liberdade missionária. Depois, o ano foi marcado por uma contínua actividade legislativa em

matéria missionária, em resultado de uma mudança na posição da política interna face ao papel da missão religiosa. Por fim, a Santa Sé assumiu um novo discurso sobre o carácter supranacional da missionação católica. Era uma data que marcava vários fins e vários inícios. Contudo, a necessidade e a vontade de observar o período imediatamente posterior a estes acontecimentos, levou a incluir um capítulo onde se explorasse as expectativas de “novas eras e velhas pretensões”, das quais o pós-Grande Guerra era instigador.

Assim, 1926, pareceu concorrer para fechar este trabalho. O ano via não só o fim da Primeira República, como principalmente a reintrodução de uma nova política missionária que sempre assumiu um valor essencial na história das missões do império português – a missão nacional e católica. Além disso, a Santa Sé, retomando o discurso lançado em 1919, reforçava a posição da internacionalidade da sua missionação. E no lado protestante, cujas implicações nem sempre são ponderadas no cenário português, a década de 1920 marcou a afirmação de um processo proto-ecuménico fundamental para o futuro da vida religiosa nos territórios coloniais. Era mais um momento a explorar.

Apesar da evidente semelhança entre 1919 e 1926, onde qualquer uma das duas poderia ser uma escolha perfeitamente plausível, a compreensão da continuidade da política missionária no período republicano, não poderia ficar por 1919, quando este ano assinalou uma viragem na actuação dos intervenientes do regime. Já 1926, simbolizava a cristalização da inevitabilidade de lidar com a missionação religiosa como essencial ao império. 1926, mais do que 1919, abriu caminho para o futuro do processo missionário imperial português, onde se reforçou os princípios encetados na Monarquia – missão nacional e católica –, e os continuados na República – missão nacional.

Neste estudo, os contornos da investigação centraram-na na presença portuguesa em África, nomeadamente em Angola e Moçambique. Em 1885, as duas províncias ultramarinas estavam no epicentro dos planos imperiais portugueses, sendo o alfa e o ómega do emblemático Mapa Cor-de-Rosa, com as suas próprias implicações missionárias. Em 1886, o fim das negociações da Concordata para o Oriente, direccionou Portugal para África de forma a solucionar a querela com a Santa Sé. Em 1890, uma disputa imperial com contornos de rivalidade religiosa levou ao Tratado Luso-Britânico, que definiu de maneira quase definitiva as fronteiras do império africano. As três convenções internacionais sobre missionação – os Actos



Gerais de Berlim e Bruxelas e o Tratado de 1891 – incidiam, total ou parcialmente, nos territórios de Angola e Moçambique. Estudar a dimensão transnacional da missão no império impelia a debruçar-nos sobre estes dois territórios, por concentrarem em si elementos que contribuíam para as reflexões planeadas sobre a política missionária portuguesa. Assim, excluiu-se Cabo Verde, a Guiné e São Tomé e Príncipe, apenas referidos pontualmente, e sempre em associação com uma análise geral do Padroado em África e da sua extensão territorial.

*Uma Missão para o Império: política missionária e o “novo imperialismo” (1885-1926)* estrutura-se em cinco capítulos, cada um deles procurando debater um tópico essencial para problematizar os objectivos centrais deste trabalho.

O primeiro capítulo – *Sonhos Imperiais e Actos Gerais* – introduz-nos no contexto de onde emerge o *Scramble for Africa* e a afirmação internacional do princípio de liberdade missionária aceite pelas potências, essencial para compreender e integrar o discurso historiográfico que se apresenta nestas páginas. O período em análise abarca a elaboração das convenções internacionais que serão recorrentes na elaboração das políticas missionárias do país: os Actos Gerais de Berlim (1885) e de Bruxelas (1890) e o Tratado Luso-Britânico (1891). O aparecimento e a aplicação efectiva destes documentos de Direito internacional decorreram ao mesmo tempo que a vastidão inexplorada de África possibilitou inúmeros sonhos de feição imperialista, muitas vezes contraditórios. A impossibilidade de confirmar a soberania sobre o Congo é explicada pela intervenção de um número de actores com ideias antagónicas aos planos portugueses, como se percebe pelo recurso a documentação consultada nos arquivos belgas e romanos, especialmente o Arquivo Secreto do Vaticano e o da Propaganda Fide. A análise desses documentos pretende demonstrar que as aspirações políticas das nações europeias eram acompanhadas pelas idealizações dos intervenientes missionários, tanto protestantes como católicos. Além disso, explora-se as posições pontificias face a Portugal e ao seu Padroado. Com o fim das possibilidades no Congo, Lisboa enveredaria pela defesa de um projecto que fizesse coincidir os seus planos políticos com as suas reclamações religiosas, naquilo que chamámos de *Mapa Cor-de-Rosa do Padroado*. A formulação deste projecto político-religioso deparar-se-ia tanto com a oposição religiosa romana, como com uma contestação político-religiosa britânica. Este constitui um significativo observatório para perceber a capacidade de interacção entre política e religião, império e missão. Também aqui, os fundos pontificios foram de inestimável valor,

assim como a pesquisa feita no Arquivo Histórico-Diplomático dos Negócios Estrangeiros.

No segundo capítulo – *A Concordata impossível* – a centralidade encontra-se numa questão fundamental para as autoridades portuguesas na busca de uma política missionária que favorecesse os seus objectivos políticos: a aceitação e confirmação dos privilégios do Padroado. Pretende-se superar a tradicional dicotomia Padroado *versus* Propaganda Fide, na qual esta é vista simplesmente como uma instituição representativa do Papa do que pretende terminar com o sistema padroeiro português. A complexidade das relações entre Portugal e a Santa Sé e os cenários internacionais são trazidos a lume para se entender que não só a acção do dicastério, mas de toda a Cúria Romana, se insere num determinado processo de concorrência confessional. Assim, se chegar a uma Concordata sobre África era para Lisboa um elemento fulcral para a sua autoridade política e religiosa nos territórios ultramarinos, para Roma era um meio de conseguir superar dificuldades que a Igreja Católica e o catolicismo enfrentavam na sociedade portuguesa. As negociações deambulavam nessa procura de um equilíbrio que compatibilizasse posições antagónicas. Na sequência daquilo que ficará exposto no primeiro capítulo, insiste-se em sair da dimensão estritamente nacional para problematizar que a missão *no império*, mesmo de matriz católica, implicou um aceso debate entre Portugal e a Santa Sé, contrapondo-se pretensos *direitos históricos* aos anseios universalistas do catolicismo romano. A documentação permite compreender que a habitual visão do pontificado de Leão XIII, nomeadamente na pessoa do cardeal-secretário de Estado Rampolla, favorável a Portugal, em contraste com Pio X e Merry del Val, tem de ser reinterpretada à luz do processo que conduziu ao chamado *modus vivendi* de Barbosa Leão, que terminaria efectivamente com as jurisdições da Propaganda Fide no ultramar português.

Saindo da esfera católica e associando-se a premissas exploradas no primeiro ponto, o terceiro capítulo – «*Heréticos e Estrangeiros*»: *os protestantes no império* – parte da premissa que num Estado confessionalmente católico, a missão protestante era uma acção antagónica e ilegal, mas que esse mesmo Estado tinha obrigações internacionais nem sempre conciliatórias com a sua posição oficial. Mostrou-se fundamental explorar os principais documentos legislativos que afectavam a presença e a actividade missionária protestante, nomeadamente a Carta Constitucional de 1826 e o Código Penal de 1886, além de outras normas aprovadas a partir da última década do século XIX, com vista a cercar a repercussão protestante.

Tendo em atenção alguns dos levantamentos autóctones ocorridos em África contra a administração portuguesa, pretende-se perceber de que modo estes foram usados por esta para provar actividades desses missionários contra o “legítimo” domínio português. Não importa provar a veracidade da participação dos protestantes nas revoltas africanas, pois para os portugueses as simples suspeitas e rumores eram suficientes para reforçar e comprovar um pré-juízo amplamente divulgado: os protestantes tudo faziam contra a autoridade portuguesa. A associação entre “português”/“católico” e “estrangeiro”/“protestante”, que povoava a cabeça do poder português, serviu para justificar a sua oposição aos missionários protestantes. Também, a dimensão diplomática, recurso recorrente dos missionários, ocupa um lugar determinante para perceber o grau de relacionamento entre eles e Portugal. Aquando da estruturação da tese e dos fundos a consultar, estabeleceu-se que os arquivos das sociedades missionárias protestantes, não obstante a sua importância, não seriam passíveis de ser todos consultados, nem sequer os mais relevantes – baptistas, congregacionalistas americanos, escoceses e suíços. Seria uma imensa e infundável tarefa. O facto de existirem vários estudos que cobrem a temática possibilitou esta decisão. Por outro lado, não se quis dar preferência a uma determinada sociedade, pois essa opção cerceava um dos objectivos do trabalho – a atitude portuguesa em relação aos protestantes, que eram vistos como um conjunto mais ou menos homogéneo. Escolher este ou aquele instituto dificultaria perceber se houvera ou não uma posição concertada por parte das autoridades portuguesas em relação aos protestantes, qualquer que fosse a sua nacionalidade. Contudo, por circunstâncias externas à produção deste trabalho existiu uma estadia na Yale University (EUA), tendo sido possível consultar o arquivo de uma sociedade missionária protestante, o American Board of Commissioners for Foreign Missions (ABCFM). Aproveitando esta oportunidade, devemos deixar claro que não houve o desejo de sobrevalorizar a presença dos missionários americanos face aos de outras nacionalidades essenciais para perceber a posição das autoridades portuguesas. Procurou-se abranger o maior número de sociedades missionárias protestantes, mas nem todos os institutos que laboraram na África Portuguesa foram referidos, por motivos vários. O foco incidiu naqueles que, de alguma forma, participaram em polémicas com o governo português, a favor ou contra a sua soberania. Por esse motivo, houve o cuidado de examinar o lugar que a questão portuguesa teve num

acontecimento maior na história da missionação cristã de denominação protestante: a Conferência Missionária Mundial de Edimburgo de 1910.

O quarto capítulo – *Entra a República* – foca um período polémico em matéria religiosa: a Primeira República Portuguesa. Porém, este ponto apenas terá em conta a primeira década do novo regime, isto é, da publicação do Decreto de 8 de Outubro de 1910 ao fim da Grande Guerra. A premissa de que o regime foi violentamente hostil ao catolicismo tem dificultado a compreensão do complexo e ambíguo processo de relações entre Estado-Igreja-Império. Da análise dos principais documentos legislativos emanados dos diferentes governos republicanos (até 1914) e das tentativas de aplicá-los à realidade, pretende-se superar esse discurso de Estado perseguidor e Igreja perseguida, para compreender que a prática administrativa ou governativa não se reduz a essa visão maniqueísta. Os arquivos romanos revelaram que a posição pontifícia sobre a política missionária republicana e os efeitos concretos da sua propaganda ideológica têm de ser vistos noutra prisma. Aliás, a recepção em Roma dos termos da aplicação da Separação ao ultramar foi distinta daquela ocorrida em 1911, quando se publicou a lei original. Ora, partindo do pressuposto que o contexto mundial não se alterou a 5 de Outubro de 1910 e que as obrigações externas da Monarquia passaram para a República, este ponto explora os limites e as vicissitudes da introdução de um sistema essencial à ideologia republicana – a Separação – num cenário ultramarino que não dependia apenas de leis internas e exigia cuidados por parte dos governantes, pois as eternas ameaças externas continuavam vivas na consciência de todos. É, pois, necessário indagar sobre o lugar que as missões – católicas e protestantes – tiveram nos discursos e nas práticas dos republicanos. No campo missionário católico, deu-se maior destaque à participação de três congregações religiosas, pela importância que assumiram no debate sobre as características necessárias à missão no império português: Congregação do Espírito Santo, Ordem dos Frades Menores e Companhia de Jesus. A visão do elemento espirital foi, numa parte significativa, colmatada pelo monumental levantamento arquivístico de António Brásio na sua *Spiritana Monumenta Historica*. Mas em qualquer uma das congregações, o núcleo central da documentação saiu das pesquisas realizadas nos arquivos pontifícios – Nunciatura, Secretaria de Estado e Propaganda Fide. A centralização romana mostrou-se eficaz para uma investigação historiográfica que privilegia a actuação da Santa Sé. Acrescenta-se a Sociedade do Verbo Divino, cujos missionários são elementos-chave

para o processo de substituição da Companhia de Jesus em Moçambique e aprofundar as contradições entre discurso ideológico republicano e prática política. A impossibilidade de aplicar de modo efectivo um sistema de Separação no império e as mudanças a partir de meados da década de 1910, foram seguidos do surgimento de novos debates sobre a função da missão, oscilando entre a acusação de inutilidade e a alegação de indispensabilidade. Este capítulo, através das inúmeras fontes primárias e secundárias consultadas, pretende renovar a ideia tradicional das relações entre Estado-Igreja na República, vistas a partir de um cenário não metropolitano.

O último capítulo – *Novas Eras e Velhas pretensões* – parte do final da Primeira Guerra Mundial para compreender as mudanças ocorridas nessa nova era de relações internacionais e de realidades internas. A nível mundial, a Paz de Paris trouxera a renovação dos princípios firmados em Berlim, mas com novidades que tenderiam a granjear a satisfação de Lisboa. Do catolicismo e do protestantismo emergiam novas formas de entender e organizar o movimento missionário com forte destaque para o seu carácter supranacional. O internacionalismo estava na ordem do dia. Para esta análise muito contribuíram os levantamentos arquivísticos e bibliográficos feitos no Arquivo do World Council of Churches, sucessor do International Missionary Council, onde documentos originais e publicações inexistentes em Portugal permitiram indagar sobre esta temática, tanto no campo protestante como no campo católico. De Portugal, a aceitação de que o projecto imperial não poderia prescindir da participação dos missionários religiosos levou a uma renovação da sua política face a estes, traduzindo-se numa multiplicidade de elementos normativos que revelam a importância e a incapacidade de estruturar uma política que fosse aceite pelas autoridades governativas. Esta nova postura, que reflecte concepções “velhas”, fora resultado da complexidade inerente ao mundo imperial. No entanto, no período do pós-guerra assistir-se-ia à concretização de um ensejo dos republicanos: estabelecer uma missão laica. Veremos como este “ineditismo” se sustentou num mundo que estava em transformação e onde cresciam as vozes que sublinhavam a importância da missionação religiosa. A última parte deste capítulo analisa a evolução dessa nova postura sobre missões no seio da política nacional, destacando o processo que levou à devolução de instituições religiosas para a Igreja portuguesa reabrir colégios de formação missionária e a aprovação de um novo conjunto de diplomas que estabeleceriam as condições de relacionamento entre missão e império no período seguinte, onde se reafirmou aquilo que a missão sempre

fora: essencial na política do imperialismo português, como instrumento nacionalizador, porque definidor de formas de enquadramento e de distintos aspectos identitários, nomeadamente a articulação com a administração e, de um modo prático, o ensino do português como língua de intercomunicação e expressão de soberania.

I

**SONHOS IMPERIAIS E ACTOS GERAIS**

Berlim. Novembro de 1884. Os plenipotenciários de catorze nações – Alemanha, Áustria-Hungria, Bélgica, Dinamarca, Espanha, Estados Unidos, França, Império Otomano, Itália, Países Baixos, Portugal, Reino Unido, Rússia e Suécia-Noruega – reuniram-se na capital alemã, a convite do chanceler Otto von Bismarck, com o objectivo de resolver a polémica em torno da jurisdição da foz do rio Congo. Entre factores políticos e comerciais, os diplomatas discutiram questões humanitárias, como o combate ao tráfico de escravos, e religiosas, como o estatuto dos missionários cristãos. Para lá da argumentação da Conferência de Berlim enquanto momento fundador da partilha do continente africano pelas potências coloniais europeias e da premissa da política da ocupação efectiva, o encontro marcou o estabelecimento de uma nova dinâmica na defesa do exercício da religião no espaço imperial, inaugurando um princípio basilar do Direito Internacional das Missões, que seria reafirmado na Conferência de Bruxelas (1889-1890) e que esteve presente num dos mais importantes acordos bilaterais assinados por Portugal referentes à divisão interimperial: o Tratado Luso-Britânico de 1891.

Se os sonhos imperiais da Europa se intensificaram a partir da década de 1880, em Portugal a insistência nos seus *direitos históricos* no continente africano definiu um projecto de matriz política, mas imbuído de um carácter religioso, que permitia sustentar essa herança e promover a sua expansão territorial. O seu *sonho imperial* tentaria, primeiro, o Congo e, depois, uma *África Meridional Portuguesa rosada*. A competição por áreas de influência e a conversão das almas dos africanos conjugaram-se para impor ao país uma reordenação do seu plano imperial de acordo com as suas capacidades e as suas possibilidades. Os pressupostos explanados nos Actos Gerais e outras convenções internacionais, abrindo o mundo a um *novo imperialismo*, lançaram os principais constrangimentos à intenção portuguesa de elaborar uma *política missionária* que se adequasse ao propósito de consolidar o império e o Padroado: uma “missão católica portuguesa” com funções nacionalizadoras.

### 1.1 – Defender os *direitos históricos* ao Congo

A introdução do tópico religioso nas sessões da Conferência de Berlim partira do representante italiano, o conde Edoardo de Launay, que na sessão de 19 de Novembro de 1884 apresentara uma proposição na qual a Itália aparecia como “defensora das missões cristãs”. Na sessão anterior, a primeira, ocorrida a 15 de Novembro, Bismarck expusera os quatro pontos da ordem de trabalhos: liberdade de comércio, supressão da escravatura, liberdade de navegação dos rios e fixação de um procedimento uniforme nas futuras ocupações territoriais em África. A questão religiosa ou, pelo menos, a da presença e estatuto dos missionários não fazia parte do programa anunciado, sendo que para alguns dos dignitários, o assunto não levantava grandes discussões, havendo um consenso geral sobre o “trabalho pioneiro” dos missionários e um reconhecimento das suas capacidades e concretizações civilizadoras.<sup>16</sup>

Mas a proposta italiana sublinhava a centralidade da questão missionária em contexto colonial, enquanto importante elemento civilizador como definia a asserção de Livingstone: “comércio, cristianismo e civilização”. O argumento de De Launay sobre a relevância da missão para civilizar, exteriorizando o pensamento imperialista europeu, era uma das fundamentações basilares do próprio projecto imperial. Isso era visível na pressão oficiosa de grupos de interesse missionários, existente junto de alguns dos participantes do encontro, como a actuação da Baptist Missionary Society britânica, que campeara contra a escravatura em África e empreendera uma campanha humanitária que tanto se sustentava na sua consciência social e religiosa contra o tráfico humano, como no seu receio de ver o seu trabalho no Congo atacado ou contestado pelas autoridades portuguesas ou tomado pelos missionários portugueses. As alegações territoriais portuguesas no Congo incidiam sobre um espaço onde os baptistas exerciam a sua actividade evangelizadora, uma região onde convergiam diversos interesses comerciais, políticos e religiosos, por vezes concorrentes, outras associados.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Prudhomme, *Stratégie Missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903)*, (Roma: École Française de Rome, 1994), 451; Horst Gründer, «Christian Missionary Activities in Africa in the Age of Imperialism and the Berlin Conference of 1884-1885», em *Bismarck, Europe and Africa. The Berlin Africa Conference 1885-1885 and the onset of Partition*, ed. Stig Förster, Wolfgang J. Mommsen e Ronald Robinson (Oxford – Londres: Oxford University Press – The German Historical Institute of London, 1988), 100.

<sup>17</sup> Sobre os diferentes níveis de competição em confronto na foz do rio Congo nas décadas de 1870 e 1880: Jerónimo, *A Diplomacia do Império*.



Para os baptistas, garantir aos portugueses a soberania do território em litígio, constituía uma ameaça ao trabalho já desenvolvido. Os planos portugueses incluíam em si exigências religiosas, visíveis no conflito jurisdicional com a Santa Sé a respeito do Padroado em África. O domínio político traria, na consciência baptista, uma subordinação religiosa que não estavam dispostos a acatar, pois a política oficial portuguesa em matéria de liberdade de religião não era vista como bom augúrio para os protestantes. Mas se os baptistas olhavam para a possível instalação dos portugueses católicos como um desafio à sua presença cristianizadora, o inverso era também verdade. Aliás, esta era uma das premissas que preocupava a Santa Sé na discussão com Portugal sobre os direitos padroeiros deste e a sua dúbia capacidade de empreender um processo missionário capaz de concorrer directamente com o dinamismo da missionação protestante no Congo e noutras partes de África. Para Roma, o catolicismo no continente teria de responder às exigências dos novos mecanismos e projectos de missionação. Havia um legado histórico a defender. Tal como para Lisboa.

Durante os trabalhos em Berlim, a Santa Sé concentrou-se em conseguir defender os interesses das missões católicas, mas a impossibilidade de ter um representante oficial na conferência obrigou a diplomacia pontifícia a recorrer aos delegados de algumas das chamadas “nações católicas”, para exercer essa função. Roma poderia, à partida, contar com a Espanha, a França, a Itália, Portugal, a Áustria ou a Bélgica, mas a projecção da influência pontifícia estava limitada ou sujeita a interesses que nem sempre coincidiam com os desejos da Cúria. A Espanha tinha planos muito limitados em África e não tinha grande influência junto das restantes potências, enquanto a Áustria, mais determinante no concerto europeu, não tinha qualquer possessão ultramarina.<sup>18</sup> A França tinha a sua própria “agenda religiosa”, marcada pela defesa do seu protectorado das missões e da sua proeminência na missionação católica, não esquecendo a conflituosidade advinda do estabelecimento do regime republicano. A Itália levantava inconvenientes semelhantes, centrando a

---

<sup>18</sup> Porém, é importante lembrar que o imperador austro-húngaro era patrono das missões dos combonianos na África Central (nos territórios da actual República Centro Africana, Sudão do Sul e norte da República Democrática do Congo) e não estava disposto a perder o seu protectorado religioso. Nem a Santa Sé estava disposta a entrar em conflito com os austríacos nessa matéria, como se veria quando os belgas procuraram alargar a área de influência dos seus missionários. Sobre os combonianos em África: Giovanni Vantini, *Missione del Cuore: i Comboniani in Sudan nel ventesimo secolo* (Bolonha: EMI, 2005) e 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).

sua querela na questão romana e no fim dos Estados Pontifícios, assunto dificilmente superado no Vaticano. Portugal também contava com os seus próprios conflitos pontifícios, nomeadamente na questão do Oriente e, curiosamente, na polémica com a Propaganda Fide sobre a jurisdição padroeira do país sobre a área em discussão na conferência: o Congo. Por fim, a Bélgica, que não tendo possessões em África, era governada pelo grande obreiro do futuro Estado Independente do Congo, uma das realizações saídas de Berlim: Leopoldo II. Porém, nesse momento, o monarca belga não estava interessado em desagradar aos seus aliados de então, os missionários baptistas britânicos, nem favorecer a presença dos missionários católicos já presentes no território, isto é, espiritanos e padres brancos franceses.<sup>19</sup>

Mesmo perante este cenário, a Santa Sé não deixou de tentar que a Áustria se assumisse como líder de um “grupo de pressão das potências católicas”, insistindo ao nuncio em Viena que o representante austríaco defendesse uma liberdade religiosa preferencial “em nome dos direitos da verdade sobre a heresia”, que estava destinada a não ser aceite no plano internacional nem a ter qualquer apoio político na conferência. Como referiu Claude Prudhomme, a persistência vaticana em recusar a “liberdade religiosa como a compreende o direito internacional, isolava-a ideologicamente, alimentava a hostilidade protestante e justificava a suspeição que pesa sobre as suas intervenções junto dos Estados colonizadores católicos”. Nestes meios a estratégia pontifícia não granjeava melhor sorte, pois a escolha pelos austríacos, enquanto arautos das missões católicas, não agradara, obviamente, a Paris. Na imprensa francesa dizia-se que o Papa Leão XIII sugerira ao imperador Francisco José que na conferência tomasse sob sua protecção as missões católicas, um gesto visto como atentatório dos privilégios franceses. O secretário de Estado da Santa Sé, o cardeal Luigi Jacobini, apressou-se a esclarecer o governo francês, através do nuncio em Paris, que não havia qualquer intenção de afrontar a posição francesa, mas sim de concertar esforços. Roma, ainda, persistia numa política de “frente católica”, que teria o mérito de eventualmente “banalizar as pretensões” da França e enfraquecer o seu “monopólio” em matéria missionária católica.<sup>20</sup> Mas, em pouco tempo, a diplomacia vaticana enveredaria por uma estratégia de apoios conjunturais

<sup>19</sup> Para uma visão sobre a presença dos espiritanos e dos padres brancos em África: Henry J. Koren, *The Spiritans. A History of the Congregation of the Holy Ghost* (Pittsburgh: Duquesne University, 1958), 185-217, e Aylward Shorter, *Cross and Flag in Africa. The White Fathers during the Colonial Scramble (1892-1914)*. (Maryknoll: Orbis Books, 2006).

<sup>20</sup> Prudhomme, *Stratégie*, 450-3.

onde defenderia a proclamação de uma liberdade missionária já sem qualquer tratamento preferencial em relação às missões católicas. Roma entendera que no contexto do imperialismo europeu emergente, pugnar por um fundamento marcado por dicotomias de verdade/heresia e católico/protestante não seria favorável ao seu próprio objectivo: a possibilidade de expandir livremente o catolicismo através da sua dimensão missionária.

Para a Santa Sé, a persistência numa construção argumentativa defensora de um predomínio do catolicismo no âmbito missionário não era, pois, compatível com as intenções dos Estados coloniais. Mesmo que Portugal e a França, e mais tarde a Itália e a governação belga no Congo, tivessem um claro favorecimento das missões católicas, Roma não poderiam ter desejos universalistas e menos ainda de subordinação das outras confissões cristãs. Além do mais, as chamadas “nações protestantes” – a Grã-Bretanha e a Alemanha – eram também fonte de missionação católica com a qual o Papa do poderia contar, muitas vezes sem os constrangimentos das reclamações de privilégios dos Estados de matriz católica. Recuperando a asserção de Adrian Hastings: Londres fora o “melhor parceiro de Roma” na questão missionária. Ao contrário de franceses ou portugueses, as autoridades britânicas não defenderiam direitos históricos na promoção ou supervisão do trabalho das missões católicas. Por outro lado, tanto britânicos como alemães dispunham internamente de uma relativa capacidade de angariação de recursos humanos missionários não só protestantes, mas também católicos. Assim, os pretensos aliados pontifícios em matéria missionária estavam para além de uma tradicional visão do mundo dividido entre Estados católicos e protestantes, até porque todos transportavam consigo as suas próprias projecções sobre o papel e o estatuto do missionário na estrutura imperial, que nem sempre redundavam num discurso maniqueísta do mundo. Na Cúria, particularmente na Propaganda Fide e na Secretaria de Estado, tornou-se indispensável a defesa da missão como forma civilizadora, enquanto se insistiria junto dos governos na obrigação de ajudar as missões cristãs e não tanto na valoração do catolicismo como única religião verdadeira.<sup>21</sup>

Na sessão de 27 de Novembro era discutida a proposição De Launay, que acrescentava um parágrafo sobre as missões ao art. 6.º do esboçado texto final da

---

<sup>21</sup> *Idem*, 455. Adrian Hastings, «The clash of Nationalism and Universalism within Twentieth-century Missionary Christianity», em *Missions, Nationalism and the End of Empire*, ed. Brian Stanley (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 18. Prudhomme, *Missions Chrétiennes et colonisation*, 90.

conferência. Remetida aos representantes diplomáticos e daí a cada um dos respectivos governos, a proposta voltaria à mesa das negociações a 1 de Dezembro. No decurso do debate sobre o enunciado, os participantes encontraram uma fórmula que permitia “harmonizar” os vários pontos de vista em confronto: a defesa da liberdade religiosa intentada pelos britânicos; a premissa da Separação do Estado da Igreja dos americanos; e a recusa turca em prescindir dos interesses muçulmanos. Noutro aspecto, De Launay, que insistia na permanência do termo “cristãs” aposto a “missões”, aceitava de bom grado a substituição da expressão “igrejas, templos e capelas” pela designação mais geral e inócua de “edifícios religiosos”.<sup>22</sup>

Tendo em atenção as aspirações e as intenções de cada uma das potências em matéria política e religiosa, a redacção final do art. 6.º do Acto Geral de Berlim, de 26 de Fevereiro de 1885, no que aludia à protecção dos indígenas, missionários e viajantes, e à tolerância religiosa estipulava o seguinte.

Todas as potências que exerçam direitos de soberania ou influência nos citados territórios [Bacia Convencional do Congo] se obrigarão a velar pela conservação das populações indígenas e pelo benefício das suas condições morais e materiais de existência, e a concorrer para a supressão da escravatura, e principalmente do tráfico de negros; elas protegerão e auxiliarão, sem distinção de nacionalidades, nem de cultos, todas as instituições e empresas religiosas, científicas ou caritativas, criadas e organizadas para estes fins, ou 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 objecto 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.

Segundo Prudhomme, a conferência havia conseguido um compromisso entre “visão liberal e ideologia colonial”. A primeira alargava a África a concepção de laicidade e de neutralidade do Estado em matéria religiosa presente nas sociedades de alguns dos Estados participantes, enquanto a segunda reservava “uma menção especial” para os agentes de civilização. Na percepção colonial que a Europa construía, esse trabalho de civilização era desenvolvido em grande medida pelos

---

<sup>22</sup> Prudhomme, *Stratégie*, 454.

missionários cristãos e pelos exploradores científicos. Ambos eram indispensáveis ao sonho imperial.<sup>23</sup>

Os termos do artigo não só estabeleciam a liberdade de consciência e a tolerância religiosa para todos no espaço ultramarino, como ainda impunha a protecção “especial” e o auxílio às missões religiosas pelos poderes coloniais. A liberdade garantida à actividade missionária não tinha barreiras de nacionalidade ou de confissão, pois mesmo que a designação “missionários cristãos” tenha vingado, o artigo permitia o livre exercício de todos os cultos, sem referências confessionais. Numa leitura alargada, poderia incluir o exercício do Islão, mas também de qualquer outra religião, como as das populações africanas intocadas por cristãos ou muçulmanos.

O estatuto previsto para as missões, que o artigo determinava, seria mal recebido por Portugal, ao equiparar missionários protestantes e católicos e ao impossibilitar qualquer forma de intervenção estatal na fixação e no controlo dos organismos religiosos. Poucos dias depois da assinatura do documento em Berlim, a Câmara dos Deputados ouvia as críticas de António Enes aos termos do artigo. A sua reclamação centrava-se especialmente na desarmonia deste em relação ao art. 6.º da Carta Constitucional, que estabelecia a confessionalidade do país:

“A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Reino. Todas as outras Religiões serão permitidas aos Estrangeiros com seu culto doméstico, ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de Templo.”

Nas palavras de Enes, o art. 6.º de Berlim “brigava” com o seu correspondente cartista. Como tencionaria o “governo sanar esta flagrante contradição?”. 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. “Desacatá-lo em tratados internacionais”, era para ele uma “indignidade”, não pelo âmbito do disposto, mas pelo desrespeito à Lei fundamental do país. Enes não deixou de referir quão “incrível” era para uma nação colonial conservar no seu texto constitucional uma disposição como o art. 6.º. Do

---

<sup>23</sup> *Idem*, 454-455.

plenário ouviram-se apoiados. O deputado apontava o dedo ao governo Fontes Pereira de Melo, que no ano anterior assinara o Tratado do Zaire, com uma cláusula semelhante, mas que se recusara a incluir o art. 6.º da Carta na proposta de reforma do texto constitucional de Maio desse ano.<sup>24</sup> Para Enes era, pois, contraditório que o governo que recusava discutir os pressupostos de um artigo que estabelecia uma religião de Estado, aceitasse e assinasse um tratado internacional que contradizia esse mesmo fundamento, permitindo que numa determinada região do território português, a Carta Constitucional pudesse ser transgredida.<sup>25</sup>

Mas se punha em causa o cumprimento de uma norma constitucional, permitindo o livre exercício do culto protestante, por outro lado, impedia a execução da ideia de cercear a influência e a acção dos missionários católicos não subordinados às autoridades eclesiásticas nacionais. Pela composição da matriz da Igreja em Portugal, os missionários enviados para as colónias teriam estatuto de funcionários estatais, respondendo tanto ao bispo como ao governador. A liberdade de Berlim fragilizava esta orgânica. Sendo permitido aos agentes missionários a sua livre circulação e actuação, não era necessária a intervenção do governo imperial em matérias decisórias e constitutivas da missão, não podendo, por exemplo, escolher os seus superiores.<sup>26</sup> Esta questão era particularmente sensível porquanto ela esbarrava com o problema do Padroado em África e a sua defesa por parte de Portugal junto da Santa Sé. Desde meados da década de 1860 que se discutia as prerrogativas padroeiras portuguesas na foz do Congo, sendo que os argumentos nacionais assentavam na articulação entre domínio político de uma determinada região e a correspondente soberania religioso-eclesiástica, ou seja, Roma teria de reconhecer e

---

<sup>24</sup> No ponto 1.3 «Propaganda e Diplomacia» analisa-se o art. 7.º do Tratado do Zaire de 26 de fevereiro de 1884 referente à actividade missionária.

<sup>25</sup> Discurso de António Enes, *DG*, n.º 100, 9 de Março de 1885, 2176. Pela Lei de 15 de Maio de 1884, decidia-se a necessidade de reformar certos artigos da Carta Constitucional. Contudo, e como indica Enes, o executivo de Fontes Pereira de Melo havia-se oposto a que o art. 6.º entrasse na proposta de discussão.

<sup>26</sup> Era o caso dos padres da Congregação do Espírito Santo inseridos na contestada Prefeitura Apostólica do Baixo Congo, dependente da malquerida Propaganda Fide, e incluía o território de Cabinda e as margens da foz do Congo, ou seja, dentro dos limites da Bacia Convencional do Congo. Anos mais tarde, o bispo de Angola e Congo, António Leitão e Castro reclamava que o Acto Geral de Berlim dava ao espiritano Pascal Campana a “a segurança de nem ele poder ser repellido prefeito apostólico, nem embaraçado e proibido o estabelecimento da sua missão em Cabinda” A impossibilidade de expulsar Campana era a prova das dificuldades que os termos do art. 6.º traziam. Leitão e Castro a Brito Capelo (governador-geral de Angola), 15 de Dezembro de 1889, em Brásio, *Angola*, III, 757-758.

respeitar o Padroado nos territórios sob administração portuguesa ou debaixo da sua esfera de influência.<sup>27</sup>

Não era de estranhar que no momento em que Portugal procurou retomar as negociações com a Cúria sobre África, depois da conclusão da Concordata do Oriente, o embaixador português junto do Papa, João Baptista Ferrão de Carvalho Martens (conhecido como Martens Ferrão), pedisse esclarecimentos ao governo em Lisboa sobre o significado do art. 6.º do Acto Geral de Berlim. Uma vez que o artigo era aplicado à Bacia Convencional do Congo, abarcando território político português e territórios dependentes do Padroado, o diplomata entendia que havia sido “impossível que os plenipotenciários portugueses não atendessem a este ponto”, e que não o tivessem “proficientemente” tratado durante o encontro, pois uma das provas da soberania do país na região era a missão do Padroado. Pela importância da questão parecia-lhe que teria sido “indispensável” que os representantes nacionais tivessem informado o governo do âmbito que se daria ao art. 6.º, pelo que ele significaria para o Padroado e, conseqüentemente, para as pretensões político-religiosas portuguesas no Congo. A “amplidão” dos seus termos eram dificilmente conciliáveis com a natureza do sistema padroeiro, uma “jurisdição privada em si e exclusiva de outra”, ou seja, a liberdade missionária não se poderia aplicar numa área com esse tipo de jurisdição. Ao ministro dos Negócios Estrangeiros, Henrique de Barros Gomes, pedia “informação completíssima e oficial”, que precisasse dois pontos essenciais: se os plenipotenciários portugueses tinham tratado do assunto durante os trabalhos, e em caso afirmativo qual a “inteligência” que na conferência sobre o Padroado fora dada à disposição genérica do artigo, e se tinham havido quaisquer ponderações apresentadas pelos portugueses. Porém, Martens Ferrão sabia, pela consulta das actas da conferência, que nenhuma observação haviam sido feitas pelos portugueses em Berlim.<sup>28</sup>

O embaixador já teria sido alertado das possíveis reservas que a Santa Sé levantaria a respeito dos pressupostos do art. 6.º, quando se discutisse os termos para uma nova Concordata para África, e, por isso, mostrava-se determinado em obter

---

<sup>27</sup> Para um entendimento em torno da organização religiosa no Congo: Nkulu Butombe, *La question du Zaïre et ses répercussions sur les juridictions ecclésiastiques, 1865-1888* (Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique, 1982); Angelo S. Lazzarotto, *Nasce la Chiesa nello Zaire. Prime tappe di evangelizzazione nell'ex-Congo Belga (1880-1933)*, (Roma: Pontificia Universitas Urbaniana, 1982); Jerónimo, *A Diplomacia do Império*.

<sup>28</sup> Martens Ferrão a Barros Gomes, 14 de Junho de 1887; AHD/MNE, Concordata e Negócios com a Corte de Roma, Cx. 1010, fls. 308-311v.

explicações. Todavia, a nível interno o assunto era politicamente sensível. Nesse momento, Portugal era governado por José Luciano de Castro, do Partido Progressista, sendo que a oposição era liderada por António de Serpa Pimentel, chefe do Partido Regenerador, e um dos participantes portugueses na Conferência de Berlim.<sup>29</sup> Por conseguinte, os esclarecimentos pedidos por Martens Ferrão, próximo dos regeneradores, teriam de ser feitos ao líder da oposição. No final de Junho, Serpa Pimentel respondia ao pedido, informando de antemão que não tinha conhecimento da negociação que decorria entre o país e a Santa Sé, nem qual o “motivo de discutimento” em torno do questionado artigo do Acto Geral. Apressava-se a esclarecer que a conferência não tivera como propósito discutir os direitos de soberania nacional, pelo que não tinha havido a “necessidade nem oportunidade de invocar como prova” dela, a missão religiosa do Congo ou os direitos padroeiros da Coroa. Aliás, indicava que o governo em Lisboa fora inteirado do conteúdo do artigo e que não houvera, que ele se lembrasse, “observações” ou “instruções” endereçadas por aquele a esse respeito.<sup>30</sup>

Segundo Serpa Pimentel, para os plenipotenciários portugueses, o artigo, estabelecendo a liberdade de consciência e a tolerância religiosa, “em nada diminuía ou contrariava” os direitos de Portugal em África. Na mesma época, o país negociava a Concordata para o Oriente, em territórios na Índia não sujeitos à soberania política portuguesa, onde “havia tolerância religiosa, livre exercício de diversos cultos” e existiam missões religiosas não católicas. Na sua opinião, esta realidade não punha em causa os privilégios portugueses, pelo que não haveria razão para que em África viesse a ocorrer o contrário. Quanto à dificuldade de se conciliar o Padroado e o art. 6.º do Acto Geral alegava que a jurisdição padroeira era “toda espiritual e religiosa, restrita apenas aos católicos”, que estavam obrigados a reconhecer a sua autoridade jurisdicional, e por isso, não se alteravam os “direitos e deveres recíprocos entre a Santa Sé e o padroeiro”. Além disso, confessava que as outras potências,

---

<sup>29</sup> Quando o Acto Geral de Berlim foi assinado, era Fontes Pereira de Melo, do Partido Regenerador que governava Portugal. Nesse gabinete, José Vicente Barbosa du Bocage era ministro dos Negócios Estrangeiros e Manuel Pinheiro Chagas, ministro da Marinha e Ultramar. Serpa Pimentel havia sucedido a Fontes na chefia dos regeneradores, aquando da morte deste em Janeiro de 1887. Depois da saída do último governo fontista, em Fevereiro de 1886, tomou posse um novo gabinete liderado pelo progressista Luciano de Castro, com Barros Gomes nos Estrangeiros e Henrique de Macedo no Ultramar, apesar de Barros Gomes ter ocupado interinamente esta pasta por diversas vezes durante a vigência do executivo (Fevereiro de 1886 a Janeiro de 1890).

<sup>30</sup> Aires de Ornelas (Director dos Negócios Políticos do Ministério dos Negócios Estrangeiros) a António de Serpa Pimentel, 23 de Junho de 1887; Serpa Pimentel a Aires de Ornelas, 27 de Junho de 1887; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fl. 312 e fls. 321-328v.



“interessadas a fazer o futuro Estado do Congo”, olhavam com suspeita para as “pretensões excessivas” de Portugal sobre aqueles territórios, pelo que seria “um erro e uma falta de diplomacia” levantar a questão do Padroado, com o fundamento de restringir a significação do artigo. A única potência que estaria disposta a condescender com o país em matéria territorial era a França, “posto que nunca ostensivamente”, mas “não lhe conviria” respaldar Portugal na questão padroeira, por ser contrária aos objectivos dos franceses na região, onde os espiritanos eram um dos elementos oponentes das reclamações jurisdicionais portuguesas. Assim sendo, os representantes portugueses haviam-se absterido de alegar esses *direitos* nacionais, não só porque entendiam que o artigo não os contrariava, mas porque a sua posição correspondia “decerto” à opinião do governo e do Parlamento.<sup>31</sup>

Havia pouco a reclamar. De Roma, Martens Ferrão pouco ou nada poderia fazer, e protestar contra a aparente passividade diplomática portuguesa em Berlim serviria de muito pouco. O Acto Geral estava assinado há dois anos e era um dos documentos preponderantes na regulação interimperial em África, pelo que a oposição portuguesa aos seus princípios dificilmente passaria além de uma declaração de intenções sem grandes consequências. Perante este estado de coisas, com um novo Direito Internacional para as missões e com as dinâmicas do *novo imperialismo* emergente, os argumentos portugueses em defesa do Padroado e, conseqüentemente, da negociação concordatária teria de enveredar por um enunciado que reservasse parte desse legado de *direitos históricos* inalienáveis para o poder político.

Até à constatação que a área reclamada do Congo estava definitivamente perdida, Portugal continuaria a sustentar o Padroado na sua articulação com o domínio político do território. Perdido este, então alterava-se o argumento: o Padroado era um direito dado à Coroa portuguesa, que não poderia ser constringido por causa de decisões de ordem política. Mas Lisboa tinha consciência da fragilidade que o resultado de Berlim impunha à sua alegação, até porque complicava a já complexa disputa jurisdicional existente no Congo, pois se a conferência solucionara a contenda político-territorial, os meios religiosos, nomeadamente no âmbito católico, permaneciam em confronto. Aos *direitos históricos padroeiros* juntava-se o antagonismo entre espiritanos e padres brancos que dirimiam a extensão da sua influência na Cúria, em Paris, mas sobretudo em Bruxelas, onde tentavam persuadir

---

<sup>31</sup> Serpa Pimentel a Aires de Ornelas, 27 de Junho de 1887; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fl. 312 e fls. 321-328v.

Leopoldo II, rei da Bélgica e Soberano do Estado Independente do Congo, dos benefícios de uns e outros para o sucesso da obra civilizadora no novo projecto africano do monarca belga.

Além deste, também havia que persuadir a Propaganda Fide, enquanto responsável pela missionação católica, a atribuir a uma das congregações a exclusividade da evangelização do Congo, pois habitualmente o dicastério incumbia um determinado instituto religioso das tarefas evangelizadoras de um território específico. Tanto os espiritanos, que estavam nessa região desde 1865, como os padres brancos, procurando concretizar o sonho do seu fundador (cardeal Lavigerie) de estabelecer grandes vicariatos apostólicos na África central, esperavam conseguir essa responsabilidade. Por seu lado, Portugal reclamava, como vinha fazendo desde a chegada dos primeiros espiritanos, que qualquer decisão propagandista, e mesmo pontifícia, referente a circunscrições em África era uma clara violação dos direitos do Padroado Régio, enquanto única entidade responsável pela propagação do catolicismo no Congo. Mas além destes intervenientes, a Conferência de Berlim tinha fornecido um novo membro à disputa jurisdicional: Leopoldo II, que planeava a sua própria *política missionária* que tanto excluía os privilégios padroeiros portugueses, como a presença insuportável de missionários franceses, vistos como ameaças ao sucesso do seu empreendimento africano, especialmente os da Congregação do Espírito Santo, mas não esquecendo que Lavigerie e os seus religiosos também eram franceses e, por isso, igualmente uma ameaça.

Em Outubro de 1885, o núncio em Bruxelas, Domenico Ferratta, informou Leopoldo II das pretensões portuguesas sobre a África Ocidental em matéria eclesiástica, tendo o monarca se oposto peremptoriamente a esses “direitos hipotéticos e incontestáveis de mais de 400 anos”, alegando que eles não tinham qualquer fundamento “razoável” uma vez que o Acto Geral de Berlim lhe havia concedido a “soberania inteira” do Congo. Ao Papa Leão XIII, Leopoldo pedia que, sob um “espírito de imparcialidade e justiça”, se ocupasse das intenções lusas.<sup>32</sup>

Deste modo, quando Roma se preparava para discutir e atribuir definitivamente a jurisdição eclesiástica da região congoleza, o confronto não era bipolar, entre Padroado e Propaganda, existindo uma multiplicidade de actores que ajudam a compreender a complexidade dos problemas e os diferentes planos que

---

<sup>32</sup> Ferratta a Luigi Jacobini, 28 de Outubro de 1885; ASV/ANB, 49, Posizione 11, n.º 33.

estavam em jogo. O Padroado português era mais um dos participantes e, tal como os restantes, precisava de conjugar um conjunto de esforços e de argumentos para assegurar um desfecho proveitoso. Em nome da política missionária que Portugal começava a estruturar o ponto essencial estava na defesa de uma missionação nacional ou que, pela concepção da função religiosa do país, estivesse sob autoridade do episcopado português, inserida no sistema padroeiro de modo a que o missionário pudesse servir como garante, defensor e promotor do domínio imperial português. Esta ideia prescindia do papel da Propaganda Fide e da presença dos seus missionários, mesmo que Portugal estivesse disposto a receber religiosos de qualquer nacionalidade, como já acontecia com alguns espiritanos em Angola, desde que sujeitos à autoridade de bispos portugueses. Ora esta exclusividade, além de recusada pela Propaganda, não era bem acolhida pelas congregações que pretendiam dirigir a actividade missionária no Congo. E para Leopoldo II, deixar parte do seu Estado nas mãos do Padroado era inconcebível e tudo faria para que Roma não decidisse a favor de Lisboa, ao mesmo tempo que procuraria afastar os missionários franceses. Estes seriam os eixos da conflituosidade.

A posição de Leopoldo II mudara em questões missionárias. Aquando da Conferência de Berlim, a sua principal preocupação fora favorecer os direitos da Associação Internacional Africana contra Portugal, contando com o apoio dos missionários protestantes, receosos de ver o território cair numa esfera portuguesa demasiado “católica”. Mas depois do sucesso da criação do Estado Independente, o monarca belga ficara com um domínio para governar e a missionação católica parecia-lhe a mais adequada aos seus intentos pessoais, mesmo que isso pudesse hostilizar os seus companheiros de outros tempos. Assim, a política de missão leopoldina iria alicerçar-se em alguns dos pilares daquela encetada pelos portugueses: uma missão nacional, por estar melhor capacitada para corporizar a política administrativa pretendida.

É neste sentido que o Rei-Soberano, mantendo a aura civilizadora que as suas intervenções sobre África lhe haviam concedido, procurou um aliado de oportunidade com grande prestígio em matéria humanitária: o cardeal Charles-Martial-Allemande Lavignerie.<sup>33</sup> A sua estratégia era contar com a influência do cardeal nos meios curiais

---

<sup>33</sup> Sobre Lavignerie: François Renault, *Cardinal Lavignerie: churchman, prophet and Missionary* (Londres: Athlone Press, 1994) e *Lavignerie. L'Esclavage Africain et l'Europe (1868-1892)*, tomo 2 – *Campagne Antiesclavagiste* (Paris: Éditions E. de Boccard, 1971); Marcel Storme, *Rapports.*; J.

para fazer valer os seus planos, ou seja, afastar os espiritanos franceses e as reivindicações padroeirais portuguesas. Lavigerie era o aliado ideal no momento ideal, pois apesar da sua nacionalidade francesa estava contra os espiritanos. A ideia leopoldina exigia cautela, pois também não queria que o Congo ficasse sob alçada dos religiosos do cardeal, mas era necessário que os missionários franceses fossem tratados por etapas, primeiro os espiritanos e, depois disso assegurado, os próprios padres brancos. Entre uns e outros ainda estava o Padroado. Leopoldo não queria nenhuma dessas jurisdições reconhecidas dentro dos limites do Estado Independente do Congo. A diplomacia leopoldina começou a trabalhar, apressando-se para que os pedidos de reconhecimento pontifício do regime padroeiro não se concretizassem.

A 7 de Março de 1886, um ano após Berlim, o ministro belga em Lisboa, barão de Greindl, informava o núncio Vincenzo Vannutelli que Leopoldo pedira a Leão XIII, através de Ferratta, para se evitar que os missionários católicos do Estado ficassem na dependência de um prelado do Padroado português, mesmo que Portugal não se opusesse à nomeação de missionários belgas para as missões padroeirais, por causa da dificuldade do país em angariar religiosos. Ao administrador-geral dos Assuntos Estrangeiros e Justiça do Estado Independente do Congo, Edmond Van Eetvelde, o ministro em Lisboa sublinhava que a jurisdição do bispo de Angola e Congo era o “ponto capital” da diplomacia portuguesa e que as prerrogativas episcopais – “direito de suspender, de interditar, de deslocar os religiosos” – dificilmente seriam aceites pelos superiores de institutos belgas, receosos de ficarem submetidos ao “capricho” do prelado português. Para De Greindl era claro que nenhum belga iria ficar na dependência de um estrangeiro.<sup>34</sup>

Uma vez que Van Eetvelde estava empenhado em conseguir de Roma a nomeação de missionários belgas para o novo Estado, De Greindl, sabendo que não seria possível, nesse momento, a criação de um bispado no território belga, sugeriu que o administrador procurasse conseguir a constituição de um vicariato apostólico “dependente unicamente” da Propaganda Fide, contornando assim a jurisdição do bispo de Angola e Congo e as pretensões portuguesas. O fim próximo das negociações da Concordata oriental ocasionaria a centralidade da questão africana, esperando-se que o embaixador português apresentasse nessa altura uma proposta de

---

Tournier, *Cardinal Lavigerie et son action politique (1863-1892): d'après des documents nouveaux et inédits* (Paris: Perrin, 1913).

<sup>34</sup> Vannutelli a Luigi Jacobini, 7 de Março de 1886; ASV/ANL, N.º 318, Fasc. 2, Div. IV, Pos. III, Sez. 3ª: Continuazione (1886-1891), fls. 36-37.

acordo. A De Greindl a argumentação portuguesa dos seus direitos padroeiros dificilmente poderia ser sustentada, uma vez que o Acto de Berlim havia proclamado a liberdade religiosa das confissões cristãs e “seria absurdo que a religião católica fosse a única” com tal excepção, e por conseguinte, mesmo “admitindo que Portugal dispunha do Padroado, tinha-o renunciado”. A ideia de que a assinatura de Berlim constituía uma renúncia tácita às prerrogativas eclesiásticas lusas era partilhada pelos ministros dos Estrangeiros e do Ultramar, Barros Gomes e Henrique de Macedo, respectivamente. Segundo o ministro belga, o governo de Luciano de Castro (iniciado em Fevereiro de 1886) estava mais próximo da estratégia desenhada por Bruxelas, pois neste executivo não figurava Manuel Pinheiro Chagas, antigo detentor da pasta do Ultramar, tido como “amigo pessoal” do bispo de Angola e Congo, António Leitão e Castro, “desejoso de ter uma jurisdição o mais alargada possível”. Aparentemente, Macedo não teria “as mesmas razões pessoais” para apoiar este.<sup>35</sup>

O momento mostrava-se cada vez mais oportuno para os belgas contornarem o Padroado. Se, por um lado, recebia-se a notícia de que o Papa elogiara o empreendimento leopoldino a Lavigerie, De Greindl era informado pelo ministro francês em Lisboa que a França se opunha à extensão do Padroado para territórios administrados por Paris e que religiosos franceses, possivelmente os espiritanos, contestavam a sua validade mesmo em áreas portuguesas. Os franceses também tinham a mesma opinião do belga: o Acto de Berlim “pusera fim ao Padroado em todos os territórios” submetidos aos termos da Conferência. O padre espiritano Charles Duparquet, um dos pioneiros da missão espirítana em Angola, que então estava em Roma, compartilhava do mesmo entendimento. No argumentário contra o Padroado todos os seus críticos eram aliados válidos e valiosos, pelo que os belgas não se importariam de usar as declarações espiritanas, apesar de serem também eles obstáculos à sua política missionária.<sup>36</sup> Em Bruxelas, Van Eetvelde explicou ao núncio Ferratta os inconvenientes do possível reconhecimento pontifício dos direitos padroeiros, pondo em causa a expectável obra de civilização e evangelização que Leopoldo desejava para o Estado Independente do Congo, sublinhando que a principal preocupação era a emergência do perigo socialista no seio das populações congolezas. Por esse motivo, os belgas empenhavam-se na obra missionária católica, para a qual os portugueses não pareciam capacitados. Além

<sup>35</sup> Greindl a Van Eetvelde, 8 de Março de 1886; AA, Portefolio 714, 11, n.º 21.

<sup>36</sup> Greindl a Van Eetvelde, 26 de Março de 1886; AA, Portefolio 714, 11, n.º 23.

disso, em contraste com estes, o Rei-Soberano não pedia nenhum privilégio, apenas que o Papa excluísse “qualquer ingerência de um governo estrangeiro” nas questões religiosas congolezas.<sup>37</sup>

Entretanto, a querela entre espiritanos e padres brancos pela jurisdição na vastidão africana adensava-se. Em Abril de 1886, o antigo núncio em Paris, cardeal Włodzimierz Czaccki apresentava à Propaganda Fide uma *ponenza* (proposta) relativa à queixa intentada por Lavigerie contra os limites que o dicastério projectava atribuir ao Vicariato Apostólico do Congo Francês e à Prefeitura Apostólica do Congo Português, ou Baixo Congo. O mapa jurisdicional pensado atentava contra o planeamento que o cardeal fizera para os idealizados quatro grandes vicariatos a constituir na África Central, definidos na sua famosa *Mémoire Secrète*. O principal problema e a maior objecção presentes na queixa de Lavigerie não se prendiam tanto com uma questão de geografia, mas com o facto da supervisão e gestão das duas jurisdições serem entregues à Congregação do Espírito Santo. Ele poderia aceitar que a Propaganda alterasse o desenho territorial dos seus desejados vicariatos, mas não estava disposto a tolerar esta usurpação jurisdicional.<sup>38</sup>

Antes que a *ponenza* de Czaccki fosse examinada pelo dicastério, que se deveria reunir em *congresso*, a queixa ver-se-ia menosprezada, quando a 28 de Maio de 1886, o decreto *Cum ad Catholicas fidei propagationem* decidia a erecção do Vicariato Apostólico do Congo Francês e o estabelecimento do rio Cassai como limite ocidental das missões de Lavigerie, subtraindo-lhe a região ocidental do Congo e cumprindo com a proposta espiritana. Para a Propaganda Fide, um desfavorecimento dos espiritanos e da sua obra poderia implicar um crescente mal-estar com um dos institutos católicos com maior dimensão missionária e que, no contexto do Congo, era um elemento essencial na oposição às reclamações portuguesas sobre o Padroado, pois caso se vissem excluídos de um território que Portugal defendia estar sob jurisdição padroeira, os espiritanos poderiam defender a sua validade em troca de permanecer nas suas missões. Na estratégia propagandista, os padres do Espírito Santo eram úteis na oposição ao Padroado e, por isso, a Prefeitura Apostólica do Baixo Congo deveria subsistir no enclave de Cabinda e no norte de Angola, até Portugal e a Santa Sé negociarem a Concordata. Este meio-

<sup>37</sup> Ferratta a Luigi Jacobini, 8 de Abril de 1886; ASV/ANB, 49, Posizione 11, n.º 61.

<sup>38</sup> ASCEP, Acta, 255 (1886), fls, 453-466. Henry J. Koren e H. Littner, «Le cardinal Lavigerie, le Père Duparquet et les missions du Congo», em *Mémoire spiritaine*, 11 (2000): 73-85.

termo provisório não escondia a intenção pontifícia e espiritana de suprimir o sistema padroeiro, apesar de De Greindl acreditar que Roma, a França e a Congregação espiritana trabalhavam no sentido da prefeitura ser incluída na diocese angolense, mas gozando de alguma autonomia, a favor dos missionários espiritanos.<sup>39</sup>

Se a decisão da Propaganda Fide não agradou a Lavigerie, a sua recepção por parte dos belgas foi igualmente pouco efusiva. A questão preocupante, uma vez que o Padroado português aparecia restrito aos domínios políticos de Portugal, era a amplitude da jurisdição espiritana. Um quinhão considerável do Estado Independente ficava sob uma circunscrição eclesiástica francesa, para a qual Bruxelas não estava receptiva. Para De Greindl, o “Padroado francês, seria ainda mais perigoso que o Padroado português para a independência política do novo Estado”. Os elogios à obra de Leopoldo e as declarações favoráveis à missionação belga não estavam a ser frutíferas. Uma reclamação junto da Cúria era indispensável, fosse ao secretário de Estado, fosse ao prefeito da Propaganda. A política do Estado Independente precisava de agir com rapidez. Nesse sentido, Van Eetvelde instruiu o embaixador belga junto da Santa Sé, barão de Pitteurs Hiegaerts, para promover uma revisão da estrutura jurisdicional do Congo com urgência, pois era crucial que não fosse atribuída essa circunscrição aos espiritanos ou ao Padroado. As informações vindas de Lisboa obrigavam à imediata revogação da resolução propagandista, temendo-se que a Prefeitura Apostólica do Baixo Congo acabasse anexada ao Vicariato Apostólico do Congo Francês, ou que a França conseguisse uma “*entente*” com Portugal a respeito de Cabinda, que desse aos missionários “autonomia local”, embora sujeitos “à jurisdição nominal do bispo de São Paulo de Luanda”. O acordo satisfaria “o amor-próprio português”, com a salvaguarda das prerrogativas episcopais angolenses, e o “interesse francês”, com a aquisição de uma real intervenção nos assuntos missionários do território em questão. Para os espiritanos, qualquer uma das hipóteses teria bom acolhimento, mas para os belgas ela representava um “perigo” para os seus projectos.<sup>40</sup>

A aparente “vitória” espiritana lançou Lavigerie no apoio a Leopoldo II. Vencido, mas claramente não convencido, o cardeal fez questão de lembrar à Propaganda Fide uma conversa com Leão XIII, em Fevereiro desse ano, onde o

<sup>39</sup> Greindl a Van Eetvelde, Lisboa, 10 de Junho de 1886; AA, Portefolio 714, 11, n.º 34.

<sup>40</sup> Van Eetvelde a Pitteurs Hiegaerts, 13 de Julho de 1886, confidencial; AD, 1ª série, Vol. I, fl. 25; Greindl a Van Eetvelde, Lisboa, 10 de Junho de 1886; AA, Portefolio 714, 11, n.º 34.

pontífice lhe advertiu da necessidade dos missionários franceses deixarem os territórios sob administração leopoldina, pois o Rei-Soberano e a Santa Sé encontravam-se em negociações para uma nova organização eclesiástica do Estado Independente. Mesmo que à época o aviso servisse tanto para os espiritanos, como para os padres brancos, agora Lavigerie estava decidido a lembrar essa observação papal, recordando que trabalhava em colaboração com a administração do Congo, e esta havia procurado o seu apoio. Nas instruções ao ministro belga em Roma, Van Eetvelde pedia-lhe que juntasse os “seus esforços aos de Monsenhor Lavigerie para alcançar esse fim e repelir os Padres em questão do Congo Independente”, ou seja, os espiritanos.<sup>41</sup> Leopoldo afirmava ao núncio Ferrata que não via os espiritanos “animados daquele espírito de imparcialidade e desinteresse político” imprescindível ao seu projecto africano, que ia ganhando contornos cada vez mais nacionalizadores. Para convencer Roma a decidir em seu proveito, o monarca garantia que tudo faria para difundir o catolicismo, comprovando essa intenção com os planos de fundar duas missões belgas no Congo e o de conferir ao Seminário das Missões de Lovaina a incumbência de formar o futuro pessoal missionário para o Estado Independente.<sup>42</sup>

Ainda que o prestígio da política missionária leopoldina fosse crescendo na Cúria, os espiritanos mantinham a esperança de convencer Leopoldo da sua utilidade para a obra civilizadora do Congo. Mesmo que a Propaganda Fide não alterasse a sua decisão sobre o Vicariato Apostólico do Congo Francês, os padres do Espírito Santo tinham consciência que a sua permanência no território congolês dependeria da boa vontade da administração belga, que de momento os via com enorme desagrado. Para tal estavam dispostos a aceitar a colaboração de auxiliares belgas e inclusive a jurisdição do arcebispo de Malines, primaz da Bélgica. Contudo, os espiritanos começaram a preparar-se para um eventual abandono das suas missões congolêsas, o que, na opinião do Geral da Congregação, Ambrose Emonet, implicava consequências, nomeadamente a obrigatoriedade do pagamento de consideráveis indemnizações ao instituto. Ao prefeito da Propaganda, Giovanni Simeoni, Emonet lembrava os efeitos do Acto Geral de Berlim e do seu art. 6.º, que lhes davam a legitimidade de manter a sua actividade missionária sem o beneplácito do Rei-Soberano. E para reforçar o seu argumento, o Geral anunciava que o ministro francês

<sup>41</sup> Van Eetvelde a Pitteurs Hiegaerts, 13 e 27 de Julho de 1886, confidencial; AD, Congo. Politique et Administration Général. I série. Vol. I (1 a 300), fl. 25 e fl. 27.

<sup>42</sup> Ferrata a Simeoni, 25 Julho e 4 de Setembro de 1886; ASCEP, SRNC, Indice 4, Vol. 8 (1870-1886), fl. 997 e fl. 1016.



das Colónias e o seu governo haviam garantido o seu apoio às alegações espiritanas, o que dificultava desde logo a posição destes religiosos perante Leopoldo. Referir a liberdade missionária acordada em Berlim e, acima de tudo, contar com garantias de Paris para contornarem a objecção de um governo que os via como “agentes dos franceses”, parecia muito mais prejudicial aos intentos espiritanos, dando aos belgas uma prova da falta de “desinteresse político” e de “imparcialidade” que se pretendiam para a missionação do Congo. A protecção francesa tornava-os definitivamente colaboradores de uma estratégia francesa que Leopoldo condenava e que poderia ser instrumentalizada na Cúria contra os espiritanos e, por conseguinte, poderia ainda pôr em causa qualquer acordo entre a Congregação do Espírito Santo e os portugueses que pudesse favorecer ambas as partes e afastar as pretensões belgas.<sup>43</sup>

De qualquer maneira, em Roma, o favorecimento de Leopoldo começava a apresentar mais vantagens no projecto missionário pontifício. Deste modo, a 3 de Agosto de 1886, Pitteurs comunicava a Van Eetvelde que a decisão propagandista do decreto *Cum ad Catholicas* fora suspensa. A saída dos espiritanos do Congo era quase inevitável. Além disso, a presença belga criaria uma situação concreta no território que a Cúria pretendia utilizar em contraponto às reclamações portuguesas. Uma vantagem confessada pelo Papa ao embaixador belga. Esta situação poderia ser aproveitada quando se desencadeassem as negociações concordatárias sobre o Padroado, que se esperavam que tivessem início assim que o representante diplomático português regressasse a Roma, previsto para Outubro ou Novembro de 1886.<sup>44</sup>

Em Lisboa, o iminente êxito de Leopoldo agitava os meios ultramarinos, alarmados com o risco de se perder religiosamente o Congo, inevitável naquele momento. A discussão com Roma não podia passar apenas pelos direitos padroeiros no Congo, mas sim pela total extensão territorial desse exercício. Nas instruções enviadas ao embaixador em Roma, Barros Gomes pedia que o secretário de Estado da Santa Sé desse indicações sobre o andamento do processo jurisdicional do Congo, pela sua “estreita relação com os direitos reconhecidos de Portugal”, devendo-se, ainda, informá-lo que o país entendia ter “direito de Padroado nas regiões indígenas não sujeitas a outras nações ou estados civilizados que ficam no interior das

<sup>43</sup> Emonet a Simeoni, 22 de Outubro de 1886; ASCEP, SRNC, Índice 4, Vol. 8 (1870-1886), fls. 1035-1036.

<sup>44</sup> Pitteurs a Van Eetvelde, 3 de Agosto de 1886; AA, Portefolio 572, *laisse* 60.

possessões portuguesas”. Lançavam-se as raízes de um Padroado de costa-a-costa. Para Portugal era fundamental dar início aos trâmites necessários para se “concluir uma organização definitiva, apropriada” da estrutura padroeira em África.<sup>45</sup>

O encarregado de negócios da embaixada, Augusto de Andrade, na ausência do embaixador, deu conhecimento desta intenção ao cardeal-secretário. Luigi Jacobini informou que a Cúria estava disposta a encetar negociações num assunto que “tanto interessava ambos os governos”, mas avisava que era necessário sujeitar a questão ao “exame dos cardeais” por causa das dúvidas acerca da validade do direito de Padroado nos vastos territórios entre Angola e Moçambique, uma vez que as bulas pontifícias, onde Portugal fundamentava a sua argumentação, se referiam “somente ao litoral africano”. Em réplica, a embaixada esclareceu que as bulas “implicitamente” incluíam nos limites do Padroado o interior de África. Porém, Andrade não insistiu com Jacobini que, segundo aquele, não estaria a par de todos os pressupostos da matéria. Entretanto, no final do Verão, o cardeal-secretário viu-se obrigado, por motivos de doença, a afastar-se das suas funções, o que augurava novos percalços na prossecução dos contactos já principiadados.<sup>46</sup>

No lado belga, o processo continuou a decorrer e com algumas aparentes vantagens. A 22 de Novembro de 1886 era criada a Missão *sui juris* do Estado Independente do Congo, abrangendo a quase totalidade dos seus limites políticos, exceptuando a parte oriental junto aos Grandes Lagos, que se manteria na dependência dos padres brancos, depois de Lavigerie se comprometer a abrir um seminário na Bélgica para formar missionários de origem belga para a sua congregação, submetendo-se à natureza nacionalizadora da política leopoldina. A querela sobre o Congo parecia ter chegado a uma conclusão.

A Andrade, se a resolução da Propaganda era “importante e salutar”, a insistência de Leopoldo demonstrava que este percebera os “inconvenientes que trazia à segurança da sua administração e à tranquilidade das populações indígenas” a permanência de missionários estrangeiros, que sob “uma aparente submissão aos poderes estabelecidos” iam “sordidamente tramando contra a sua autoridade”. O perigo associado à eventual acção desnacionalizadora dos espiritanos franceses havia levado o rei belga a exigir “tenazmente” a saída dos regulares dos seus domínios

<sup>45</sup> Barros Gomes a Augusto de Andrade, 9 de Agosto de 1886; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 250-250v.

<sup>46</sup> Augusto de Andrade a Barros Gomes, 31 de Agosto e 18 de Setembro de 1886; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 251-252 e fls. 253-253v.

africanos, combatendo a “propaganda francesa” que eles faziam. Esta observação também era válida para os portugueses, uma vez que os espiritanos estavam em Angola e a sua “cega submissão” à casa-mãe em Paris constituía um entrave ao estabelecimento de uma autoridade centrada no Padroado, pelo que o argumentário leopoldino poderia ser convenientemente apropriado pelo discurso português. Se Roma condescendera com os propósitos belgas a partir desses fundamentos, Portugal poderia exigir o mesmo.<sup>47</sup>

Porém, a decisão da Propaganda em criar a Missão *sui juris* do Congo não tranquilizava por completo Leopoldo II, que ainda temia que um reconhecimento padroeiro se tornasse um obstáculo às suas “prerrogativas soberanas”, além de pôr em causa os seus “esforços em favor da civilização cristã”, pois a Missão poderia recair na dependência da diocese angolense.<sup>48</sup> Do lado português, havia quem acalentasse essa esperança, que era alimentada a partir de Roma, pois, como Andrade revelava a Barros Gomes, na Cúria, nomeadamente na Propaganda, desconfiava-se da “estabilidade e duração do novo Estado”, o que abria a possibilidade de “todos aqueles territórios, que faziam outrora parte do bispado de S. Salvador do Congo” regressassem ao domínio português.<sup>49</sup> Certamente que Portugal contava que os missionários belgas pudessem manter-se nos seus postos, sob alçada eclesiástica nacional, usufruindo da sua cooperação até serem substituídos por missionários nacionais, uma ideia semelhante à que Leopoldo II tinha a respeito dos regulares franceses: serem missionários provisórios.<sup>50</sup>

Em contraste com o que a diplomacia portuguesa anunciava, este plano, invariavelmente repudiado por Bruxelas, onde a administração do Congo tudo fazia para se evitar essa solução de compromisso, não tinha melhor aceitação pontifícia, pois se a Cúria duvidava da sustentabilidade futura do Estado Independente, tinha ainda maiores reservas em relação à política missionária portuguesa. Provavelmente o sentimento auscultado na Propaganda derivasse de um certo despeito causado pela interferência belga na suspensão da inicial resolução propagandista de beneficiar os espiritanos naquele território. Mas entre alguma irritação com Leopoldo e o favorecimento a Portugal, dificilmente o dicastério romano optaria por inclinar-se

<sup>47</sup> Augusto de Andrade a Barros Gomes, 29 de Novembro de 1886; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 259-262v.

<sup>48</sup> Van Eetvelde a Pitteurs Hiegaerts, 30 de Novembro de 1886; AD, 1ª serie, Vol. I, fl. 54.

<sup>49</sup> Augusto de Andrade a Barros Gomes, 5 de Dezembro de 1886; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 263-266.

<sup>50</sup> Ferrata a Simeoni, 4 de Setembro de 1886; ASCEP, SRNC, Indice 4, Vol. 8 (1870-1886), fl. 1016.

para uma situação que lhe reduziria a área de influência, além da percepção de ineficácia do país em levar a cabo uma política de missão capaz de enfrentar os desafios do novo imperialismo. E, mesmo que o Estado Independente do Congo acabasse num falhanço leopoldino, existiam inúmeros candidatos aos seus despojos políticos e religiosos, particularmente os franceses, que apesar de serem defensores dos seus próprios privilégios eclesiásticos, mostravam-se bem mais eficazes na actividade missionária católica.

Andrade não compreendeu a complexidade do problema do Congo e da decisão em torno de uma solução jurisdicional nesse território. Certamente que Portugal e o Padroado não eram uma opção mais desejada que o projecto leopoldino ou a eventual emergência de uma solução pró-francesa. Quaisquer dúvidas sobre a desconfiança propagandista face a Leopoldo II começaram a dissipar-se em Fevereiro de 1887, dois meses depois do ofício de Andrade a Barros Gomes, o que revela que ou a auscultação do primeiro estava equivocada ou a Propaganda Fide mudou rapidamente de opinião. Nessa data, o dicastério decidiu atribuir a exclusividade da evangelização na Missão *sui juris* do Congo a missionários belgas, recaindo essa responsabilidade na Congregação do Imaculado Coração de Maria (CICM), de Scheutveld, cujos membros eram denominados padres de Scheut ou scheutistas.<sup>51</sup>

Finalmente, em Maio de 1888, as imprecisões sobre a estrutura eclesiástica no Congo desapareceram, por causa da elevação da Missão *sui juris* a Vicariato Apostólico do Congo Independente, que consolidava a dependência face à Propaganda e a supervisão dos scheutistas belgas. Este novo estado de coisas vinha complicar as intenções reivindicadas pelo discurso padroeiro português, pois ao criar uma situação eclesiástica concreta, a sua possibilidade de reversão seria inaceitável para a Propaganda. A querela sobre a Prefeitura Apostólica do Baixo Congo, que o dicastério se recusava a suprimir ou a permitir a sua integração no bispado angolense, era suficientemente esclarecedora para a diplomacia portuguesa, não obstante alguns devaneios pouco fundamentados, como os de Andrade, ao ponderar que a Propaganda declinasse a estratégia leopoldina em favor da portuguesa. Leopoldo II dava garantias que Lisboa jamais iria assumir ou providenciar, em especial na questão das congregações religiosas. Enquanto Portugal mantinha uma legislação anticongreganista repudiada por Roma, Bruxelas não só não tinha normas dessa

---

<sup>51</sup> Van Eetvelde a Albert Gueluy (Geral dos Scheutistas), 5 de Fevereiro de 1887; ASCEP, SRNC, Indice 4, Vol. 9 (1887-1892), fls. 3-4.

natureza, como tudo fazia para auxiliar a congregação de Scheut para desenvolver a missionação no Congo. Assim, para os meios pontifícios, o empenho do Rei-Soberano augurava os seus principais objectivos: expandir o catolicismo em África e competir com o protestantismo missionário. Longe ia o tempo em que Leopoldo II surgia como defensor e apoiante das missões protestantes, epíteto que assustara os círculos pontifícios, mas que decrescia desde a constituição do Estado Independente e à medida que se moldava uma política missionária nacionalizadora belga e católica. Num cenário de intensa concorrência confessional no continente africano, principalmente, com a aprovação do princípio de liberdade missionária prevista no art. 6.º de Berlim, quanto maior fosse a salvaguarda dada às missões católicas, maior o favorecimento papal.

Ora Portugal não causava um boa impressão em matéria missionária. O declínio da evangelização portuguesa em África deixara espaço para o avanço protestante e a política religiosa interna não dava expectativas de mudança. Berlim apenas complicara a equação portuguesa, com os riscos dos seus territórios assistirem ao aumento exponencial de missionários protestantes, que o sistema padroeiro, nos moldes empreendidos pelo país, teria grandes dificuldades em ultrapassar. Além disso, para alguns meios portugueses, o falhanço de Portugal em garantir a autoridade religiosa no Congo advinha do facto de não ter havido qualquer tentativa de defender os *direitos históricos* do Padroado durante a Conferência de Berlim, o que levantaria futuros problemas em Roma.

### **1.2 - O Mapa Cor-de-Rosa do Padroado**

O ministro dos Negócios Estrangeiros, Barros Gomes, acreditava que o revés causado pela decisão da Propaganda em criar o Vicariato Apostólico do Congo Independente, que incluía áreas que pretensamente seriam parte dos limites do Padroado régio, levaria a Santa Sé a “compensar essa redução”. O discurso português reajustava-se às circunstâncias do momento, não valendo a pena insistir na intenção de reclamar uma jurisdição religiosa em territórios expressamente definidos como estando na esfera de outras potências, pois seria um esforço inglório no Vaticano e poderia originar fricções diplomáticas com as outras nações. O importante era conseguir do Papa o reconhecimento do sistema padroeiro nos restantes domínios portugueses 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 eclesiástica. A intenção era a de corresponder os limites do Real Padroado com os limites projectados no famoso *Mapa Cor-de-Rosa*. Nascia o sonho de um *Mapa Cor-de-Rosa do Padroado*.<sup>52</sup>

Este plano não era novo, mas agora era imprescindível para a auto-estima imperialista portuguesa garantir o que ainda poderia ser salvo. Até porque se tratava de um ciclo contínuo e vicioso: o reconhecimento político auxiliaria ao reconhecimento eclesiástico, que por sua vez contribuiria para afirmar a soberania política portuguesa sobre determinado território. O império civil e o Padroado estavam intrinsecamente associados. Como previram as diplomacias belga e francesa, em 1886, a conclusão da Concordata do Oriente em Maio desse ano, recentrara Portugal na discussão sobre África. O conflito jurisdicional aberto com a chegada dos espiritanos a Cabinda tinha de ser sanado, mas os poderes portugueses não estavam dispostos a deixar o processo negocial exclusivamente nas mãos da Propaganda Fide, vista no país como um interveniente antagónico dos seus objectivos. Já em 1883, nas linhas do *Segundo Memorandum* sobre os direitos do Padroado, pedido pelo governo à Comissão das Missões Ultramarinas, Luciano Cordeiro havia sido peremptório sobre o assunto:

“o governo português não submeteu, nem submete a legitimidade dos seus direitos à decisão da S. C. da *Propaganda Fide*, nem por forma e em tempo algum fez ou fará depender aqueles direitos da apreciação ou sanção do referido instituto”.<sup>53</sup>

Para Portugal era fundamental demonstrar à Santa Sé a “conveniência que havia para ambos os governos” em dividir o quanto antes “toda a região intermédia” da África Central. À época, grande parte desta caía dentro da Missão *sui juris* do Zambeze, criada em 1879, e onde se incluíam as missões jesuítas de Moçambique. Além da presença missionária católica, o território contava com várias missões

<sup>52</sup> Barros Gomes a Martens Ferrão, 14 de Maio de 1888; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 359-359v. 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.

<sup>53</sup> Luciano Cordeiro, «Segundo Memorandum», de 1 de Março de 1883, em *Questões Coloniais* (Lisboa: Vega, 1978), 94. A Propaganda Fide chegou a elaborar umas *Osservazioni* sobre o memorando, mas determinadas circunstâncias, nomeadamente o desenrolar das negociações sobre o Padroado oriental, impediram-na de as apresentar. Sulla questione del Patronato Portoghese in Africa; ASCEP, Acta, 259 (1889), fl. 504.

protestantes, as quais Portugal usava como justificação para a rápida e premente regulação jurisdicional da zona, de modo a combater eficazmente uma evangelização tida por “herética”. Augusto de Andrade advertiu Luigi Jacobini da actividade da London Missionary Society no país dos Matabeles (actual Zimbabwe) e da necessidade de travar “a marcha ascendente do protestantismo”, criando-lhe uma “barreira” católica, que seria concretizável com a divisão do território em dioceses e vigararias, todas na dependência de superiores religiosos portugueses. Tal expediente, como esperava Andrade, tinha “a vantagem” de garantir ao país o reconhecimento do Padroado, pois ao conceder esses lugares directivos, estes seriam ocupados por prelados dependentes do regime padroeiro. Influía-se na Cúria o receio protestante e a urgência de o combater, apresentando-se o Padroado, devidamente reconhecido e aceite, como um meio competente para realizar essa tarefa essencial para a missão católica no continente. Andrade acreditava que uma exposição nestes termos pressionaria Roma a aceitar as demandas portuguesas.<sup>54</sup>

A 28 de Janeiro de 1887, o recém-regressado embaixador Martens Ferrão enviava a Luigi Jacobini uma *Nota*, onde anexara uma *Memória* sobre o Padroado, onde constavam as bases propostas para a reorganização eclesiástica do império português em África, assim como a necessidade de regulamentar o seu exercício. Iniciavam-se as negociações de uma Concordata para África, mas que seriam várias vezes travadas nos dois anos seguintes. O envio da *Nota* para a Cúria era, sem dúvida, uma reacção à criação da Missão *sui juris* do Congo Independente, em Novembro do ano anterior, com a clara intenção de “impedir qualquer acordo” com outras potências que “prejudicasse” o plano português. A Propaganda Fide via-se a braços com inúmeras solicitações de congregações religiosas para estruturar a realidade eclesiástica de África e os portugueses tinham consciência que uma situação concreta era bem mais difícil de alterar, como a nova circunscrição no Congo deixava antever. Quanto mais jurisdições se fossem estabelecendo, mais complicado seria contestar as decisões propagandistas, asseguradas pelo aval de Leão XIII e da sua estratégia missionária após Berlim. Ora, para Lisboa, era preciso apressar a Cúria a decidir.<sup>55</sup>

Na *Nota* de Martens Ferrão pedia-se a confirmação dos direitos padroeiros sobre os territórios de Angola, Moçambique e daqueles entre as duas províncias. O

<sup>54</sup> Augusto de Andrade a Barros Gomes, 7 de Dezembro de 1886; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 268-270.

<sup>55</sup> Martens Ferrão a Luigi Jacobini, 28 de Janeiro de 1887; ASCEP, Acta, 259 (1889), N. 35, fl. 506.

argumento principal era o de fazer coincidir “o domínio civil português de costa a costa” com o domínio religioso, que se entendia ser inerente ao direito de Padroado. Portugal afirmava que seria “um erro imperdoável”, se o país, “antiga nação com deveres de conservar a tradição”, não pudesse contribuir para o desenvolvimento religioso e para a missão católica em África, “o principal meio de civilizar aquelas populações”.<sup>56</sup>

Para a reorganização do mapa eclesiástico do Padroado africano, Portugal apresentava várias das asserções que viriam a ser recorrentes nas conversações sobre o tema, durante a década de 1890, entre elas o plano de elevar a prelazia de Moçambique a diocese, pois na percepção portuguesa, o estatuto eclesiástico existente não correspondia à eficiente acção missionária em curso na região, ou pelo menos aquela que Portugal supunha aí existir. Apesar de a prelazia moçambicana depender da arquidiocese de Goa, não havia sido incluída no âmbito da Concordata de 1886, ou seja, nessa altura, a intenção de separar o Padroado do Oriente e o seu correspondente africano ganhava cada vez mais espaço no imaginário português.<sup>57</sup>

Porém, a morte de Luigi Jacobini no final de Fevereiro de 1887 suspendeu as negociações recentemente iniciadas, pela segunda vez, pois a doença do cardeal no Verão anterior já havia interrompido a ideia de se começar a discussão. Para se continuar, ter-se-ia de aguardar a nomeação do novo secretário de Estado, o que atrasaria o processo, uma vez que o novo titular teria de se inteirar da questão antes de entrar nos trâmites específicos. Por outro lado, a Propaganda Fide ainda não dispunha de um “plano definitivamente assente” da organização eclesiástica de África, dificultando a conclusão favorável das exigências portuguesas. Sem uma estratégia global da partilha do continente seria difícil o dicastério aceitar qualquer circunscrição dependente do Padroado que poderia constranger futuros planos propagandistas ou fragilizar o processo evangelizador católico, por causa das debilidades que se associavam a Portugal. A Propaganda não queria precipitar uma

---

<sup>56</sup> *Ibidem.*

<sup>57</sup> Enquanto a diocese de Angola e Congo dependia do Patriarcado de Lisboa (desde 1845, depois de desmembrada da arquidiocese de S. Salvador da Baía, da qual dependera desde 1677), a prelazia nullius de Moçambique (criada em 1781), pertencia ao arcebispado de Goa. Aos prelados fora-lhes atribuído, a partir de 1783, o título de bispo in partibus infidelium, ou seja, este título não correspondia a uma jurisdição territorial, reportando-se a antigas dioceses católicas que já não existiam. No período a que nos reportamos, o prelado era Henrique Reed da Silva, bispo titular de Filadélfia na Arábia (Philadelphia in Arabia). António Custódio Gonçalves, «Angola. I. Até meados do século XVIII», em *Dicionário de História Religiosa de Portugal, A-C*, dir. Carlos Moreira de Azevedo (Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000), 51-58; Francisco da Cruz Correia, «Moçambique», em *Dicionário, J-P*, dir. Azevedo, 237-238.



resolução que viesse a prejudicar o seu objectivo principal, pois tal como Portugal, também sabia que uma situação concreta traria maiores obstáculos a novas reformulações num território que estava em constante expansão e definição de fronteiras. Todavia, este impasse poderia ser útil à pretensão lusa desde que se soubesse convencer a Secretaria de Estado da urgência de se estabelecer uma situação bem definida sobre o Padroado. Martens Ferrão avisava que “a Propaganda pouco mais sabe das coisas de África do que nós”, e por esse motivo, convinha desde logo “prevenir e acautelar o futuro”.<sup>58</sup>

Enquanto se aguardava a nomeação de um substituto de Luigi Jacobini, a diplomacia portuguesa não parou o processo de composição dos argumentos em defesa do Padroado, e para isso Martens Ferrão decidiu que seria importante que os portugueses dispusessem de informações que viessem a sustentar as reclamações nacionais. Deste modo, pedir-se-iam aos prelados ultramarinos e aos governadores-gerais no ultramar que recolhessem e enviassem alguns dados, que o embaixador em Roma pensava serem de grande mérito para provar o empenho português na missão católica e os benefícios da sua política missionária, mas antes de mais, que permitissem fortalecer a alegação padroeira.

Aos bispos de Cabo Verde e de Angola e Congo, e ao prelado de Moçambique, solicitar-se-ia que indicassem os limites actuais da sua jurisdição e do seu exercício *de facto*, a relação numérica das igrejas estabelecidas e de missionários que exerciam a sua actividade nas suas circunscrições, assim como o valor dos rendimentos de ambos. Relativamente às igrejas e capelas pedia-se que distinguissem quais as que tinham dotação própria e quais as que dependiam financeiramente do Estado. Quanto às missões estrangeiras instaladas nas colónias ou nos “países avassalados” questionava-se a quem os seus superiores prestavam “sujeição canónica”, qual o número dos seus membros e qual a sua importância. Também se requeria informações sobre seminários diocesanos ultramarinos, com a descrição das disciplinas e a relação de alunos. A este conjunto de dados essencialmente estatísticos relativos às reais condições da vida religiosa na África Portuguesa, Martens Ferrão pretendia um outro rol de informações, que se prendia com a concepção dos prelados sobre a dimensão e extensão do sistema padroeiro no continente, pedindo-lhes que

---

<sup>58</sup> Martens Ferrão a Barros Gomes, 16 de Março de 1887; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 271-275.

indicassem a “circunscrição que melhor convirá à sua diocese”, e qual o seu entendimento sobre os limites de todo o Padroado régio africano.<sup>59</sup>

Os governadores-gerais deveriam juntar esforços com os prelados e contribuir para a recolha das indicações solicitadas. Para agilizar este procedimento, o embaixador pediu ao ministro da Marinha e Ultramar, Henrique de Macedo, que os questionários fossem remetidos directamente pelo Ministério dos Negócios Estrangeiros, passando por cima dos habituais protocolos administrativos, onde o Ministério da Marinha e Ultramar era o elo de contacto com as autoridades coloniais. Macedo nada tinha a objectar ao pedido do embaixador, até porque, o colega dos Estrangeiros, Barros Gomes, já por diversas vezes estivera interinamente na pasta ultramarina, durante o seu exercício de funções. Além disso, era inquestionável que Barros Gomes era uma das pessoas melhor colocadas para tratar da questão do Padroado e da Concordata de África.<sup>60</sup>

De acordo com as instruções dadas por Martens Ferrão e, depois da concordância de Macedo em que o processo fosse tratado pelos Negócios Estrangeiros, Barros Gomes remeteu aos prelados ultramarinos um questionário para que se respondesse ao embaixador. O documento compunha-se de duas partes principais: a primeira – “extensão, rendimento, número de igrejas e seminários e organização” de cada uma das dioceses – abordava os elementos práticos do religioso, como os limites territoriais da “jurisdição actual e efectiva”, o valor das cômguas, o número de missionários e párocos, e a contribuição, a ter existido, da fazenda pública; a segunda parte – “organização, importância e regime das missões estrangeiras” – era um tópico mais sensível, questionando sobre a sua autoridade canónica, o número de religiosos a elas associados e o modo de organização. Em suma, o questionário expedido por Barros Gomes apenas estruturava as indicações submetidas por Martens Ferrão, lembrando aos prelados a “urgência compatível com a gravidade e extensão” do que estava em causa.<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> *Ibidem.*

<sup>60</sup> Barros Gomes a Macedo, 29 de Março de 1887; Macedo a Barros Gomes, 5 de Abril de 1887; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 276-276v e fl. 277. No governo Luciano de Castro (1886-1890), Barros Gomes foi ministro interino da Marinha e Ultramar por vários períodos (5 de Agosto a 27 de Setembro de 1886, 9 de Maio a 15 de Setembro de 1887, e 13 de Julho de 1888 a 23 de Fevereiro de 1889), enquanto mantinha a pasta dos Estrangeiros, o que certamente auxiliou a concentrar esforços na questão das negociações concordatárias com Roma.

<sup>61</sup> Rascunho do ofício de Barros Gomes a enviar aos Bispos de Cabo Verde e de Angola e Congo e ao Prelado de Moçambique, 6 de Abril de 1887; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 278-279v.

Em Roma, o representante diplomático português mantinha vivo o assunto, tendo em meados de Abril abordado o secretário da Congregação dos Assuntos Eclesiásticos Extraordinários, Luigi Galimberti, para tratar com ele da questão, a pedido do governo em Lisboa. A ansiedade portuguesa traduzia o receio de que a Propaganda Fide fosse continuando o seu processo de partilha jurisdicional de África. No entanto, a Cúria estava ocupada com os assuntos em torno da *Kulturkampf* alemã e Galimberti teve de se ausentar para resolver a questão em Berlim, apesar de se ter comprometido a estudar a matéria, antes de terem lugar as “conferências” necessárias. Martens Ferrão replicou, pedindo-lhe que, desde já, ambos combinassem três ou quatro bases de negociação, nas quais ele e o governo português poderiam ir trabalhando de modo a adiantar o esperado vai-e-vem de propostas e contrapropostas das partes intervenientes. Chegou mesmo a declarar que, ao contrário do Padroado oriental, a questão africana não tinha muito a debater, sendo apenas necessário dar uma organização “útil à Igreja e a Portugal”, uma vez que a influência portuguesa de Angola à contracosta estava reconhecida pelas convenções com a França e a Alemanha.<sup>62</sup>

Com instruções de Barros Gomes, a 27 de Abril, Martens Ferrão enviou uma nota ao *sostituto* da Secretaria de Estado (pró-secretário), monsenhor Mario Mocenni, onde se afirmava que para Portugal era “conveniente” um documento escrito onde se deixasse expresso o começo das negociações, que desde o início do ano se vinha pedindo verbalmente. Numa rapidez que impressionou o embaixador, foi-lhe enviada resposta no dia seguinte, depois do próprio Papa ter sido informado do conteúdo da nota diplomática. Mocenni informava que a Cúria levaria em consideração este pedido, o mais rapidamente possível, pois reconhecia a utilidade recíproca, indicando que os trâmites necessários, “para atingir este importante objectivo”, poderiam começar no imediato e que nada seria resolvido com outra potência que pudesse prejudicar os planos de Lisboa. Além disso, a nomeação de um novo secretário de Estado estaria para breve, o que ajudava a manter uma expectativa animadora no lado português.<sup>63</sup>

<sup>62</sup> Martens Ferrão a Barros Gomes, Roma, 15 de Abril de 1887, AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 280-282v.

<sup>63</sup> Martens Ferrão a Barros Gomes, 27 de Abril de 1887; Martens Ferrão a Mocenni, 27 de Abril de 1887; Mocenni a Martens Ferrão, 28 de Abril de 1887; Martens Ferrão a Barros Gomes, 29 de Abril de 1887; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 287-289; 290-292v; 293-297v.

No ultramar, o questionário Martens Ferrão/Barros Gomes começava a ser respondido, com o envio, a 27 de Junho de 1887, do relatório do governador da prelazia de Moçambique, Sebastião de Oliveira Brás.<sup>64</sup> Este não considerava tarefa fácil dar uma resposta concreta ao pedido do ministro, devido à falta de dados oficiais e à sua permanência na Ilha de Moçambique, desde a sua chegada, que não lhe permitia conhecer “certo número de circunstâncias, talvez essenciais” para o documento que agora apresentava. Acerca dos limites da prelazia, indicou que a Bula de erecção assinada por Paulo V (21 de Janeiro de 1612) atribuía ao prelado os territórios litorais da costa oriental africana entre o Cabo da Boa Esperança e o Cabo Guardafui (à entrada do Golfo de Adem), mas que diversas “causas” haviam reduzido a extensão da circunscrição, com a instalação dos espiritanos a norte e dos jesuítas e trapistas a sul, ficando a prelazia reduzida às regiões entre o Cabo Delgado e a baía de Lourenço Marques. Quanto às missões estrangeiras, se por isso “se entende somente as católicas”, referia apenas os estabelecimentos existentes na Zambézia dirigidas pelos padres da Companhia de Jesus, cujo superior, instalado em Quelimane, prestava “obediência canónica à autoridade superior eclesiástica da Prelazia”. Oliveira Brás aproveitava a ocasião para sugerir a instalação de uma missão nas terras do régulo Gungunhana, pois o fim da conflituosidade com os portugueses parecia abrir caminho a uma “submissão completa” daquela região. A missão a fundar constituiria uma forma de desenvolver não só a acção evangelizadora, enquanto “barreira à propaganda protestante”, mas também a influência política, consolidando “as relações de amizade com aquele potentado”, num modelo semelhante àquele aplicado pela actuação de António Barroso em São Salvador do Congo, no início da década de 1880 e que em parte presidiria ao plano de Barros Gomes para o Niassa, com o recurso aos missionários do cardeal Lavignerie.<sup>65</sup>

No início de Julho, Martens Ferrão informava Lisboa que os trabalhos para a questão padroeira estavam a ser elaborados, mas um novo contratempo ameaçava uma nova demora no arranque efectivo das negociações, apesar da aparente

---

<sup>64</sup> A Prelazia encontrava-se sem prelado desde a nomeação do anterior prelado, Henrique Reed da Silva, para a diocese de S. Tomé de Meliapor. O seu sucessor, António Dias Ferreira, já nomeado, ainda não dera entrada em Moçambique.

<sup>65</sup> Sebastião Oliveira Brás a Barros Gomes, 27 de Junho de 1887; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 313-319v. Junto a esta documentação não se encontrava qualquer correspondência neste sentido vinda de Cabo Verde, como pediu Barros Gomes. O «Projecto de bases para a circunscrição dos bispados portugueses em África», de 1889, da autoria António Leitão e Castro respondia, em parte, ao questionário, mas era enviado dois anos após o pedido ministerial. Sobre a missão de Barroso: Jerónimo, *A Diplomacia do Império*, 238 e ss.

disponibilidade assegurada por Mocenni no acelerar do processo, e já ter sido nomeado um novo secretário de Estado, o cardeal Mariano Rampolla del Tindaro.<sup>66</sup> Na Propaganda Fide, a pessoa encarregue de preparar o processo, o secretário Domenico Maria Jacobini, irmão do falecido Luigi Jacobini, seguia para férias, ou seja, nova prorrogação até ao seu regresso.<sup>67</sup> No mês seguinte, o nuncio em Lisboa, Vincenzo Vannutelli, o terceiro elemento da tríade diplomática empenhada na resolução da questão (juntamente com Martens Ferrão e Barros Gomes) escrevia ao prefeito Simeoni, sugerindo que se atribuisse ao Padroado português os territórios que Portugal “efectivamente” possuía e que o garantisse naqueles que um dia o país viesse a adquirir, aproximando-se da política de “territorialização” das missões que a Santa Sé, depois da Conferência de Berlim, adoptara para a estratégia pontifícia em África.<sup>68</sup>

A implementação deste plano, liderado pela Propaganda Fide, era essencial para os meios romanos consolidarem as divisões no continente africano de modo a constituírem uma situação *de facto* que pudessem contrapor ao sonho português, como Leão XIII confessara a Pitteurs, em 1886. Esse foi um dos motivos para um novo impasse na negociação luso-pontifícia, a partir do Verão de 1887. A concepção de territorializar as missões tinha alguma receptividade em Portugal por causa da ideia de corresponder jurisdição política e jurisdição eclesiástica, que para os portugueses significava sobrepor o *Mapa Cor-de-Rosa do Padroado* ao *Mapa Cor-de-Rosa do Império* promovido pela Sociedade de Geografia de Lisboa.<sup>69</sup>

Era importante para o sucesso de ambos os “sonhos” portugueses comprovar a validade de um e de outro. Foi neste sentido, que Portugal procurou o apoio de uma personalidade improvável: Lavigerie. Este poderia granjear algum suporte na Cúria, à semelhança do que fizera por Leopoldo II aquando da definição eclesiástica do

<sup>66</sup> Mariano Rampolla del Tindaro (1843-1913) foi secretário de Estado entre 2 de Junho de 1887 e 20 de Julho de 1903.

<sup>67</sup> Martens Ferrão a Barros Gomes, 1 de Julho de 1887; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 331-334v.

<sup>68</sup> Para um olhar sobre a política de territorialização da Santa Sé: Prudhomme, *Stratégie*, 486-488.

<sup>69</sup> Vannutelli a Simeoni, 9 de Agosto de 1887; ASCEP, Acta, 259 (1889), fl. 521. Luciano Cordeiro, «Direitos de Padroado de Portugal em África. Primeiro Memorandum», em *Questões Coloniais*, 94. O Memorandum de 11 de Abril de 1881, foi pedido pelo ministro da Marinha e Ultramar à Comissão das Missões Ultramarinas, tendo sido publicado em 1882. O texto era uma resposta às prefeituras apostólicas da Propaganda Fide da Cimbebásia e do Zambeze, criadas em 1879, e dos centros de Missão do Alto Congo Meridional e do Alto Congo Setentrional, entregue aos padres brancos de Lavigerie, em 1880. O Memorandum de 1881 estaria, assim como o Memorandum de 1883, na base de discussão da congregação mista de cardeais de Dezembro de 1889. *Sulla questione del Patronato Portoghese in Africa*; ASCEP, Acta, 259 (1889), fl. 504.

Estado Independente. O plano 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 actividade missionária católica, uma mais-valia para os argumentos a defender em Roma. Com o intuito de inclinar o “ânimo” do arcebispo de Argel para a causa portuguesa, Barros Gomes enviou Henrique de Macedo e Alexandre Serpa Pinto a Paris, em Setembro de 1888, para falarem directamente com o cardeal, que se encontrava na Europa. A intenção era demonstrar-lhe 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 de Lavigerie, desapontado com uma certa ineficácia na aplicação das regras saídas da Conferência de Berlim. A proposta lusa 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 europeia. Macedo e Serpa Pinto explicaram a Lavigerie que de acordo com o Acto Geral de Berlim, que “é lei para Portugal”, seria possível patrocinar por diversos meios a instalação e a actividade dos seus missionários, “sem qualquer óbice legal”, minimizando qualquer observação à legislação que proibia a entrada de congregações religiosas em territórios portugueses. No seu lado mais prático, o plano estipulava a criação de uma missão junto do Lago Niassa, no vale do rio Shire, que tinha a vantagem de estar próxima de outras missões de padres brancos existentes nos Grandes Lagos, podendo isto pesar na decisão favorável do cardeal ao convite português.<sup>70</sup>

Desde logo, Lavigerie acolheu positivamente a oferta, mas desejava que lhe fosse dirigido um pedido formal, depois de serem acertados alguns dos pontos indispensáveis ao futuro convénio. A possibilidade de criar uma missão no Niassa, com acesso directo ao oceano (via rio Zambeze), aparecia como providencial, porquanto as missões dos Grandes Lagos se deparavam, naquele momento, com graves dificuldades de comunicação entre si e com a costa marítima, por causa de acção das populações autóctones no Uganda e no lago Tanganica contra os

---

<sup>70</sup> Barros Gomes a Martens Ferrão, 10 de Novembro de 1888, AHD/MNE, Livro Branco, 1890 – Fundação da missão religiosa de M’ponda, 243-244.

missionários. O sucesso deste acordo com os portugueses permitiria um novo conjunto de vias de acesso e contacto entre as obras missionárias dos padres 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.<sup>71</sup>

Deixando Paris, Lavigerie continuou para Roma, onde Martens Ferrão foi encarregue de dar prosseguimento aos contactos iniciados por Macedo e Serpa Pinto. 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”, função que parecia destinada aos missionários do cardeal francês.<sup>72</sup> O embaixador concordava que 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 da desejo de associar o *Mapa Cor-de-Rosa do Império* ao *do Padroado*. Haveriam 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 portuguesa.<sup>73</sup>

Em Novembro de 1888, o embaixador português encontrou-se com Lavigerie para se firmar o acordo. Dos vários aspectos tratados, a questão jurisdicional era a que levantava maior celeuma entre os contratantes. O cardeal desejava que os seus missionários mantivessem obediência plena à congregação, e consequentemente à Propaganda, num estatuto semelhante ao das missões belgas no Congo, mas os portugueses entendiam que a missão deveria ter a designação de “missão portuguesa”, sujeitando-a ao Padroado. Esta ideia era dificultada pela inexistência de uma diocese em Moçambique, à qual poderia ficar subordinada a missão dos padres brancos, “ainda que fosse por meio de uma jurisdição extraordinária e delegada da Santa Sé”. Martens Ferrão acreditava que isso não era possível de obter de Roma, no

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> *Idem*, 244-245. Renault, *Lavigerie*, tomo 2, 166.

<sup>73</sup> Renault, *Lavigerie*, tomo 2, 199-201. Vannutelli a Rampolla, 30 de Outubro de 1888; ASV/SS, 1888-1894, Africa, fasc. 4, fl. 429. Martens Ferrão a Barros Gomes, 16 de Novembro de 1888, AHD/MNE, *Livro Branco de 1890* – Fundação da missão religiosa de M’ponda, p. 245.

tempo presente, e o mais importante no imediato era não “complicar a pretensão” de se constituir uma missão no Niassa. Evidentemente que o embaixador defendia que a prelazia moçambicana deveria ser elevada a bispado, porém tinha consciência de que enveredar por essa reivindicação, inerente à discussão padroeira mais geral, não era urgente e apenas traria como resultado o prolongamento excessivo de uma resolução referente ao acordo com Lavigerie. Eram duas questões que deveriam estar apartadas para garantir o seu sucesso. Em primeiro lugar, obtinha-se o aval pontifício para o plano no Niassa e, depois, já com o convénio concluído retomar-se-ia a negociação sobre o Padroado, incluindo o problema da futura diocese para Moçambique. Havia que aproveitar os bons ventos do momento, pois Lavigerie conseguira que a Propaganda aceitasse o entendimento, desde que ambas as partes estivessem de acordo nas questões jurisdicionais, uma garantia dada por Domenico Jacobini.<sup>74</sup> Na dimensão jurisdicional, a proposta cardinalícia definia que:

“em matéria religiosa os missionários estão exclusivamente submetido aos superiores da congregação à qual pertencem e que pedirão e receberão pelos seus subordinados, da Santa Sé, os poderes espirituais necessários ao exercício do Ministério apostólico”. (art. 2.º)<sup>75</sup>

Todavia, o lado português preferia que o termo “Santa Sé” fosse retirado da versão do texto a aprovar, pois não pretendiam ficar comprometidos com um implícito reconhecimento da jurisdição da Propaganda num território que entendiam ser parte dos limites do Padroado, complicando ainda mais esta querela. Mesmo que não estivesse a ser tratada essa questão, a existência de uma semelhante cláusula poderia ser mais tarde usada pela Propaganda para provar qualquer forma de aceitação pelos portugueses da sua autoridade eclesiástica em África. Portugal insistiu no ponto e Lavigerie acabou por concordar com a supressão do termo “Santa Sé” no texto do convénio, temendo que a sua relutância levasse os portugueses a prescindirem da sua congregação para colaborar no plano de instalar uma missão no Niassa, que era cada vez mais necessária à continuidade da missionação dos padres brancos na África oriental. Para ele, não seria de excluir a hipótese de Portugal recorrer a um outro instituto religioso, que poderia muito bem ser aceite pela própria Santa Sé. No fundo, nem a esta, nem a Lisboa interessava muito qual a congregação,

<sup>74</sup> Martens Ferrão a Barros Gomes, 23 de Novembro de 1888; Lavigerie a Martens Ferrão, 26 de Novembro de 1888; AHD/MNE, Livro Branco, 1890 – Fundação da missão religiosa de M’ponda, 245-246 e 247.

<sup>75</sup> Lavigerie a Martens Ferrão, 26 de Novembro de 1888; AHD/MNE, Livro Branco, 1890 – Fundação da missão religiosa de M’ponda, 247.



desde que houvesse uma interessada em responder ao apelo do governo português e estivesse disposta a contribuir para o projecto português. Mas Lisboa ainda considerava vantajosa a influência de Lavigerie na Cúria.

Em Junho de 1889, na recta final das negociações, o secretário do cardeal encontrou-se com Martens Ferrão para tentar, uma última vez, propor uma solução para o problema jurisdicional, mais do agrado dos padres brancos, sugerindo que se constituísse uma prefeitura apostólica ou pró-vicariato para o território do Niassa, entregue à gestão da congregação. Ora voltava-se ao ponto mais sensível do acordo. Barros Gomes deixava claro ao diplomata que a criação de vicariatos e prefeituras apostólicas pela Propaganda ocorrera “sem consentimento, nem sequer conhecimento do Rei de Portugal”, enquanto padroeiro, e o país não poderia, “nem reconhecer essa divisão nem solicitar a criação de outras circunscrições”. Era dar à Propaganda uma autoridade que o país tudo fazia para contestar. As instruções do ministro eram que se conseguisse de Roma o alargamento efectivo dos limites da prelazia de Moçambique para o interior e aí incluir as áreas da futura missão. Isso deveria ser bem entendido pelos padres brancos, que perante a intransigência portuguesa voltaram a pesar os prós e os contras de admitirem a solução imposta por Portugal. No entanto, Lisboa condescendeu num meio-termo entre as suas exigências e as sugestões de Lavigerie: em questões civis e políticas, a missão seria considerada portuguesa, e em questões religiosas, “os missionários seriam exclusivamente submetidos aos superiores da congregação”, excluindo qualquer referência oficial à Santa Sé. Pelo facto de os missionários ficarem subordinados aos superiores do instituto implicava a sua subordinação a Roma e, em última instância à Propaganda Fide, e não ao prelado de Moçambique. Assim, esse meio-termo parecia mais formal do que real. Aliás, o próprio dicastério romano não se furtou a constituir, a 31 de Julho desse ano, uma nova jurisdição naquele território: o Pró-Vicariato Apostólico do Niassa entregue aos padres brancos. Portugal, que pretendia consolidar a sua presença administrativa para depois pelejar pela defesa do Padroado, acabou por conseguir mais uma circunscrição para contestar.<sup>76</sup> A 17 de Junho de 1889, Lavigerie e o cônsul português em Argel assinaram o convénio para a constituição da missão do Niassa, em M’ponda, suficientemente perto de missões protestantes de origem escocesa para despertar a

---

<sup>76</sup> Barros Gomes a Martens Ferrão, 1 de Junho de 1889 e 10 de Junho de 1889; AHD/MNE, A. 19, M. 51 - Missão religiosa no M’ponda (Nyassa), fl. 16 e 17. Lavigerie a Martens Ferrão, 1 de Junho de 1889; Barros Gomes a Lavigerie, 10 de Junho de 1889, AHD/MNE, Livro Branco, 1890 – Fundação da missão religiosa de M’ponda, 260 e 261.

animosidade destas e que desencadearia uma forte atitude antiportuguesa na Grã-Bretanha, que veremos de seguida.<sup>77</sup>

A notícia do acordo teve repercussões negativas junto do bispo de Angola e Congo, a quem parecia inadmissível que o país tivesse celebrado esse género de trato com Lavigerie, “contra cujas invasões antigamente se protestava”, permitindo-lhe possuir uma missão em território disputado por Portugal, que ficaria sob dependência propagandista e não padroeira. Leitão e Castro, pela sua dignidade de bispo angolense, era um dos grandes oponentes à existência de circunscrições da Propaganda, por causa da sua pretensa jurisdição estar constringida por duas prefeituras apostólicas, a do Baixo Congo e a da Cimbebásia.<sup>78</sup> A solução encontrada para conseguir o apoio do cardeal era repudiada pelo bispo, que talvez temesse que este tipo de compromisso pudesse ser adoptado oficialmente por Lisboa, com vista a alcançar o fim da querela, originando uma mudança da atitude portuguesa na defesa das premissas do Padroado e à inevitável restrição das prerrogativas do titular episcopal angolense, ou seja, ele próprio.<sup>79</sup> O bispo português era zeloso dos seus direitos enquanto prelado do Padroado Régio e constituía um importante obstáculo aos planos da Propaganda Fide, usufruindo das vantagens, que por exemplo, as suas redes relacionais lhe punham à disposição, como o comentário de De Greindl, acerca da amizade do bispo com o ministro Pinheiro Chagas, sugestionava.

Leitão e Castro, como parte interessada na conclusão das negociações sobre o Padroado, apresentou ao ministro dos Estrangeiros um «Projecto de bases para a circunscrição dos bispados portugueses em África», que não sendo uma resposta directa ao questionário Martens Ferrão/Barros Gomes procurava dar corpo ao pedido sobre a visão global que o sistema deveria adoptar e quais os pontos a alegar na discussão com Roma. Acima de tudo, a Santa Sé teria de reconhecer o direito de Padroado “não só em todo o território actualmente pertencente a Portugal, mas em todo o que para o futuro for ocupado pelas autoridades portuguesas”. Aqui seguia

<sup>77</sup> Cônsul geral de Portugal em Argel a Barros Gomes, 18 de Junho de 1889, AHD/MNE, Livro Branco, 1890 – Fundação da missão religiosa de M'ponda, 262.

<sup>78</sup> A Prefeitura Apostólica da Cimbebásia foi criada em 1879, estendendo-se do sul de Angola, desde o rio Cunene até ao rio Orange, na fronteira com a Colónia do Cabo, e entregue à Congregação do Espírito Santo. Ao longo dos anos seguintes foi sendo reduzida. Por volta de 1888/89 continua a ocupar a zona meridional angolana e o norte do Sudoeste Africano Alemão. Viria mais tarde a ser dividida em duas prefeituras apostólicas: Cimbebásia Superior – apenas em Angola – e a Cimbebásia Inferior – apenas na colónia alemã.

<sup>79</sup> Leitão e Castro a Brito Capelo (Governador-Geral de Angola), 15 de Dezembro de 1889; em Brásio, *Angola*, III, 759.

uma concepção já advogada em diferentes meios.<sup>80</sup> De acordo com este pensamento, o Padroado deveria ser reconhecido nas áreas que os acordos de 1886, com franceses e alemães, atribuíam à esfera de influência nacional.<sup>81</sup>

Na sua proposta, Leitão e Castro sugeria que o bispado de Angola e Congo fosse elevado a arcebispado metropolitano, tendo a diocese de Cabo Verde e a futura diocese do Congo e São Tomé como sufragâneas, enquanto que a prelazia de Moçambique continuaria dependente de Goa, “por lhe ficar mais próxima”. Quanto aos limites jurisdicionais no interior de África, a solução era traçar um meridiano a meio caminho entre as duas costas africanas (grau 26.º de longitude leste), ficando a parte oriental para a prelazia moçambicana e a parte ocidental para Angola, resolvendo uma das questões mais difíceis de superar no argumentário luso: quais os limites no *hinterland* africano. Mas de todos os pontos presentes no «Projecto», o que poderia criar mais polémica, apesar de ser crucial para a reivindicação portuguesa, era o da supressão das jurisdições da Propaganda que se incluíam no *Mapa Cor-de-Rosa do Padroado*: as Prefeituras Apostólicas do Baixo Congo e da Cimbebásia, e a Missão *sui juris* do Zambeze, que se estendia pelo centro da área em disputa.<sup>82</sup> Era um avanço evidente na intenção de subtrair territórios reclamados à dependência propagandista, porque a *Nota* de 28 de Janeiro de 1887 não referia expressamente a sua extinção. O próprio Leitão e Castro entendia que isto não seria tão complicado como se pensava, pois as circunscrições poderiam simplesmente ser incorporadas nas jurisdições do Padroado.<sup>83</sup> Assim, e, caso se apressasse os trâmites do acordo, evitavam-se a criação de novas missões estrangeiras e o pagamento de futuras indemnizações.<sup>84</sup>

Não era de rejeitar que a concretização deste plano não originasse pedidos indemnizatórios, até porque, com a excepção da Missão do Zambeze, as prefeituras apostólicas em questão estavam sob responsabilidade da Congregação espiritana, que já se vira preterida aquando da estratégia de Leopoldo II. Contudo, Portugal não

<sup>80</sup> Vannutelli a Simeoni, 9 de Agosto de 1887; ASCEP, Acta, 259 (1889), fl. 521.

<sup>81</sup> Leitão e Castro a Barros Gomes, 15 de Fevereiro de 1889; em Brásio, *Angola*, III, 629-634.

<sup>82</sup> A Missão *sui juris* do Zambeze fora criada em 1879 e ocupava uma vasta área da África central, entre as repúblicas bóeres, Moçambique, Angola e o Estado Independente do Congo, sensivelmente as futuras possessões britânicas da Bechuanalândia e das Rodésias.

<sup>83</sup> Segundo Leitão e Castro, a Prefeitura Apostólica do Baixo Congo passaria para a diocese do Congo e São Tomé, a da Cimbebásia para Angola e a Missão do Zambeze para Moçambique, eventualmente elevada a diocese.

<sup>84</sup> Leitão e Castro a Barros Gomes, 15 de Fevereiro e 21 de Março de 1889; em Brásio, *Angola*, III, 629-634, 652-654.

declinava a possibilidade de contar com a colaboração espiritana, como já ocorria em algumas das missões no planalto central angolano, cujo centro de organização missionária, na Huíla, era fundamental na estratégia de consolidação territorial portuguesa. E os próprios espiritanos estavam inclinados a colaborar. Assim, se Leitão e Castro era um dos intervenientes mais incisivos na busca de um desfecho da querela, os espiritanos, por razões próximas, não ficavam muito longe dessa dedicação pessoal. A posição destes religiosos era frágil e ambígua, pois não queriam afrontar directamente o poder português, mas também não podiam minimizar a obediência à casa-mãe parisiense ou à Propaganda Fide. O passado recente no Congo leopoldino deixara-os alertados para o complexo enredo da diplomacia em torno da problemática missionária. Apesar de o Direito Internacional lhes garantir a liberdade de circulação e evangelização e do Direito canónico lhes assegurar a legalidade de administrarem aquelas missões, os padres do Espírito Santo tinham consciência que isso não impediria o aparecimento de inúmeras dificuldades ao seu trabalho por parte das autoridades coloniais. Por outro lado, havia que não esquecer que as missões do planalto angolano não estavam na Bacia Convencional do Congo, nem inseridos numa jurisdição propagandista, o que lhes retirava uma parte substancial do seu suporte legal e poderia resultar numa represália previsível: a expulsão. A memória do Congo estava demasiado presente, pelo que a melhor opção seria encontrar um compromisso harmonioso entre as pretensões portuguesas, os planos da Santa Sé e as expectativas da Congregação.

Foi por este motivo, que os espiritanos se empenharam afincadamente em que se conseguisse a conclusão de um acordo entre Portugal e Roma. O correspondente espiritano de Leitão e Castro, enquanto dinâmico participante no debate, foi o padre Ernest Lecomte, superior da missão do Cubango (sul de Angola) e futuro prefeito apostólico da Cimbebásia, elo de ligação entre o bispo angolense, o governo em Lisboa, a Santa Sé e a Congregação espiritana. Qualquer resolução teria de passar por um compromisso entre estas quatro partes. Lecomte conversou com Leitão e Castro, que acolheu a sua iniciativa e asseverou-lhe o seu apoio junto das autoridades de Lisboa. Também o nuncio Vannutelli sustentou a proposta de Lecomte e dispôs-se a submetê-la à apreciação da Propaganda, se a Congregação espiritana a aceitasse.<sup>85</sup>

---

<sup>85</sup> Lecomte a Eschbach, 9 de Maio de 1889; ASCEP, SRNC, Índice 4, Vol. 9 (1887-1892), fl. 206.

O plano de Lecomte estruturava-se em dez pontos, que até poderiam servir de esboço para o convénio a assinar-se. Desde logo, dever-se-ia deixar expresso que a Santa Sé reconhecia os direitos padroeiros nos territórios onde Portugal pudesse afirmar a sua soberania efectiva. Como Vannutelli lhe confidenciara, era sua opinião que, mais tarde ou mais cedo, Roma não poderia recusar ao país que o exercício padroeiro não se estendesse aos limites do império.<sup>86</sup> O missionário espiritano acreditava que pleitear por esta amplitude jurisdicional poderia ser útil caso fosse necessário regatear outros aspectos. Aproximando-se das propostas portuguesas, deixava em aberto a possibilidade de elevar a diocese a arquidiocese metropolitana, que poderia ter como sufragâneo um outro bispado a criar entre os rios Cunene e Zambeze<sup>87</sup>, onde as missões espiritanas seriam reconhecidas como missões do “Real Padroado”, usufruindo da protecção e da contribuição financeira do Estado português, e que de certo modo transformava a Prefeitura Apostólica da Cimbebásia numa parte integrante do sistema padroeiro. O próprio Leitão e Castro aceitava o “direito exclusivo” dos espiritanos na evangelização do território, com administração autónoma, e comprometia-se a não enviar missionários de outros institutos ou do clero secular para “evitar as dissensões e as rivalidades futuras”. O superior, mantendo o título de prefeito apostólico, não podia ser imposto pelo bispo e não tinha obrigatoriamente de ser de nacionalidade portuguesa, o que salvaguardava os interesses e os privilégios de nomeação da Congregação. Mas em contrapartida, o bispo poderia ser nomeado delegado apostólico dos territórios de além-Cunene, isto é, a Cimbebásia, conservando os missionários a sua independência. Este ponto, “o mais grave” de todos na opinião de Lecomte, derivava de uma observação pertinente de Leitão e Castro, que de qualquer forma não iria residir na região, pelo que a autoridade *de facto* ficaria nas mãos do superior das missões. Para o bispo a “honra” bastar-lhe-ia e o seu “amor próprio seria satisfeito”. Esta apreciação do missionário espiritano perpetuava aquela feita por De Greindl a Van Eetvelde, em 1886.<sup>88</sup>

<sup>86</sup> Esta ideia, cada vez mais presente na consciência imperial portuguesa, seria efectivamente conseguida com o Acordo Missionário de 1940, que suprimia as contestadas prefeituras apostólicas da Propaganda Fide existentes no interior do império ultramarino. Uma versão portuguesa do Acordo está disponível em [http://www.vatican.va/roman\\_curia/secretariat\\_state/archivio/documents/rc\\_seg-st\\_194\\_00507\\_missioni-santa-sede-portogallo\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_194_00507_missioni-santa-sede-portogallo_po.html) (consultado a 30 de Abril de 2014).

<sup>87</sup> Correspondia sensivelmente aos limites do actual estado angolano de Cuando-Cubango.

<sup>88</sup> «Projecto de Concordata entre Portugal e a Santa Sé relativamente ao Congo» referido na carta de Lecomte a Eschbach, 9 de Maio de 1889; ASCEP, SRNC, Índice 4, Vol. 9 (1887-1892), fls. 207-208. Leitão e Castro a Lecomte, 4 de Julho de 1889; em Brásio, *Angola*, III, 713-719.

A 9 de Maio de 1889, definidos os pontos com Leitão e Castro, o «Projecto de Concordata entre Portugal e a Santa Sé relativamente ao Congo», de Lecomte, foi enviado a Alphonse Eschbach, superior do Seminário Francês dos espiritanos em Roma e procurador da Congregação junto da Santa Sé, com o objectivo de remetê-lo à Propaganda Fide para exame. Duas etapas já estavam concluídas. Lecomte dirigiu-se ao então ministro da Marinha e Ultramar, Frederico Ressano Garcia, para assentar os termos do acordo.<sup>89</sup> O ministro informou-o que o governo não teria qualquer problema em aceitar e subsidiar as missões espiritanas, dando-lhes a designação de “portuguesas”, desde que os missionários reconhecessem a autoridade do bispo e do Padroado Régio, chegando a garantir que um superior não lhes seria imposto. Da sua parte, Lecomte admitia que a Congregação não tinha qualquer “oposição” em aceitar o regime e que os espiritanos trabalhavam no sentido de o reconhecer nos territórios onde as pretensões portuguesas eram “sustentadas pelos factos”. Junto do Geral Emonet, Lecomte tentou persuadir os seus companheiros da razoabilidade destes pressupostos exigidos por Portugal, porque eles teriam mais a ganhar se as concessões feitas fossem acatadas, pois ó desta forma é que as missões em Angola, na diocese e nas prefeituras apostólicas, poderiam “obter os favores do governo”. Além do mais, o projecto de Lecomte, já acolhido por Leitão e Castro e por Lisboa, contava com um importante e influente aliado para a sua concretização: Vannutelli, que desde há muito tempo vinha acalmando a hostilidade pontifícia perante as exigências portuguesas, através da sua correspondência com a Secretaria de Estado e com a Propaganda Fide, à qual remetia toda a documentação saída de Portugal.<sup>90</sup>

Lecomte insistia que o actual “estado de coisas indeciso” era prejudicial ao normal funcionamento da actividade missionária, reforçando a necessidade de um acordo. Mesmo que não fosse aceitável que os espiritanos se intromettessem no conciliábulo entre Portugal e a Santa Sé, parecia-lhe de grande relevo que a sua Congregação se juntasse às alegações proferidas pelos portugueses, de modo a acautelar uma imagem colaborativa dos espiritanos com a defesa do Padroado. Não esquecia que Vannutelli lhe afiançara que a confirmação deste em todos os territórios

<sup>89</sup> O encontro entre Ressano Garcia e Lecomte ocorreu em Lisboa, a 11 de Maio de 1889.

<sup>90</sup> Lecomte a Eschbach, 9 de Maio de 1889; ASCEP, SRNC, Índice 4, Vol. 9 (1887-1892), fl. 206. Eschbach a Domenico Jacobini, 15 de Maio de 1889; ASCEP, SRNC, Índice 4, Vol. 9 (1887-1892), fl. 209. Lecomte a Emonet, 22 de Maio de 1889; Vannutelli a Lecomte, 17 de Julho de 1889; em Brásio, *Angola*, III, 689-691 e 720-721.

ultramarinos portugueses seria inevitável, pelo que mais tarde, os missionários poderiam tirar vantagens deste apoio.<sup>91</sup>

As conversações para o estabelecimento de um *modus vivendi* entre espiritanos e o regime de Padroado, assim como o acordo com Lavigerie, ambos ocorridos em 1889, não foram acompanhados por qualquer actuação pontifícia para dar continuidade à *Nota* de 28 de Janeiro de 1887. Acima referimos que a pausa para férias de Domenico Jacobini no Verão desse ano e a política de territorialização das missões da Propaganda haviam criado um impasse no processo, que permitiu a Portugal pedir informações sobre a actividade missionária no ultramar pelo questionário Martens Ferrão/Barros Gomes. Todavia, desde meados de 1888, quando se pensou retomar o caminho negocial, “dificuldades sobre diferentes pontos do Padroado da Índia”, relativos a Maduré e a Meliapor, tinham desviado a atenção da Cúria de África. De qualquer forma, nem a *Nota* e nem a *Memória* do embaixador haviam sido analisadas devidamente.<sup>92</sup>

Mas em Março de 1889, enquanto se negociava com Lavigerie e Lecomte procurava uma solução para Angola, Barros Gomes indicou ao embaixador português que, “logo que a oportunidade surgisse”, fizesse saber à Santa Sé o interesse e a conveniência de dar continuidade às negociações. As expedições no continente africano tinham avançado na consolidação da presença portuguesa, mas desde 1885 que a escalada da expansão europeia transformara a imagem de África, pelo que era urgente conseguir de Roma o reconhecimento de uma soberania eclesiástica que fortalecesse o domínio político almejado por Portugal. O plano da *África Meridional Portuguesa* continuava a depender, em parte, da conclusão positiva do *Mapa Cor-de-Rosa do Padroado*.<sup>93</sup>

Quando se ultrapassou o problema indiano, a Cúria devotou-se a discutir a proposta lusa sobre o Padroado. Um dos procedimentos necessários era a convocação dos cardeais das Congregações dos Assuntos Eclesiásticos Extraordinários e da Propaganda Fide, numa *congregação mista*, reunião cardinalícia que teria a função de examinar a alegação apresentada e dar o seu parecer. 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

<sup>91</sup> Lecomte a Emonet, 11 de Junho de 1889; em Brásio, *Angola*, III, 705-708.

<sup>92</sup> Martens Ferrão a Barros Gomes, 24 de Maio de 1889, AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 360-363v.

<sup>93</sup> *Ibidem*.

uma parte substancial do que estava em causa relacionava-se com as acusações lusas da sua intromissão em matérias que dependiam exclusivamente do Padroado e do seu exercício.

A 14 de Dezembro de 1889, reunia-se, então, a esperada congregação mista, a primeira de uma série de encontros cardinalícios que ao longo das duas décadas seguintes iam debruçar-se sobre a querela padroeira. Estavam presentes o cardeal-secretário, Mariano Rampolla, o prefeito da Propaganda, Simeoni, os cardeais Serafino Vannutelli (prefeito da Congregação das Indulgências e Relíquias e irmão do nuncio em Lisboa) e Camillo Mazzella (prefeito da Congregação do Índice), e os monsenhores Domenico Ferrata (antigo nuncio em Bruxelas e secretário da Congregação dos Assuntos Eclesiásticos Extraordinários) e Domenico Maria Jacobini (secretário da Propaganda Fide). Os cardeais Lucido Parocchi e Mieczyslaw Ledochowski (futuro prefeito da Propaganda) não puderam comparecer. Partindo dos textos de Martens Ferrão, ia-se, finalmente, discutir a validade e a extensão do Padroado da Coroa Portuguesa, esperando os portugueses que se confirmasse o seu rosado sonho padroeiro.<sup>94</sup>

Quatro questões ou dúvidas (*dubbi*) delineavam o assunto em discussão: se os territórios pertencentes a outras potências europeias deveriam ser excluídos do Padroado português; quais os limites da diocese de Angola e Congo e da prelazia de Moçambique e a possibilidade da elevação desta a bispado; o reconhecimento do Padroado sobre os territórios entre Angola e Moçambique; e quais as condições de exercício do Padroado, onde ele for reconhecido. A Santa Sé insistia, frequentemente, neste último ponto, pois era nele que poderia alegar a falta de cumprimento por parte do padroeiro e pôr em causa a legitimidade do sistema.<sup>95</sup>

Quanto à primeira questão, o cardeal Simeoni 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. O cardeal Serafino Vannutelli era da mesma opinião, sustentando o seu argumento não só no acordo firmado em Berlim, com o “consenso de Portugal”, que estabelecia a liberdade religiosa sem “protecção nem privilégios”, mas também porque nenhuma potência iria permitir a interferência de outro Estado a nível religioso, mesmo que a

<sup>94</sup> *Sulla questione del Patronato Portoghese in Africa*, ASCEP, Acta, 259 (1889), fl. 524.

<sup>95</sup> *Idem*, fl. 523.



Santa Sé o quisesse. Rampolla seguia ambos os cardeais, referindo que este ponto não levantaria grandes dificuldades no futuro acordo, pois o Padroado deveria restringir-se ao domínio civil português e excluir-se dos territórios dos outros Estados, o que demonstrava a tal estratégia de territorialização defendida por Roma. Mas ia mais longe ao referir, que mesmo no espaço administrado pelos portugueses, incluídos na Bacia Convencional do Congo, não deveria haver sistema padroeiro em virtude do art. 6.º e da liberdade “de religião e de missão”. Neste sentido, Mazzella entendia que se Portugal tivesse tido capacidade de afirmar o direito de Padroado tê-lo-ia declarado durante a conferência, “como procedente a seu favor”, mas pelo contrário, havia aceitado as suas conclusões. Importa, aqui, lembrar o pedido de esclarecimento, sobre a atitude portuguesa na conferência, enviado por Martens Ferrão ao Ministério dos Estrangeiros em Junho de 1887, meses depois da sua Nota à Secretaria de Estado. O embaixador já tinha clara consciência das dificuldades que a condescendência portuguesa em Berlim traria junto da Cúria. Para os cardeais, a assinatura do país no Acto Geral era comprovativo de uma descredibilização do Padroado e daquilo que ele comportava. Por isso, não era surpreendente que o exercício padroeiro não pudesse ocorrer nos territórios referidos no documento da conferência, nem sequer nos territórios de outras potências, por inverter o processo que a Santa Sé procurava aplicar no espaço africano. No entanto, ela poderia conceder mais área ao Padroado, mas isso constituiria uma “prova de benevolência” pontifícia, sendo que essa área poderia ser retirada caso deixasse de pertencer, politicamente, a Portugal.<sup>96</sup>

A segunda dúvida insidia precisamente sobre a extensão do Padroado. Simeoni entendia que só poderia ser convenientemente determinada quando fossem estabelecidos os limites da diocese de Angola e Congo e da prelazia de Moçambique. Os cardeais acordaram que Portugal deveria apresentar propostas sobre esses limites para exame da congregação mista. De qualquer forma, Rampolla defendia que a prelazia poderia ser elevada à dignidade episcopal, o que foi secundado pelos restantes participantes.<sup>97</sup>

Sobre as duas últimas questões, reconhecimento e condições do exercício padroeiro, Serafino Vannutelli, atendendo à existência da Propaganda e ao decréscimo da actividade missionária portuguesa, mas não esquecendo a história do Padroado, argumentava que era necessária a atribuição de uma “nova indulgência”

<sup>96</sup> *Dubbi*; ASCEP, Acta, 259 (1889), fls. 524.

<sup>97</sup> *Idem*, fl. 526.

papal para confirmar a continuidade desse regime de privilégios. Mazzella considerava que não valia a pena contestar a sua existência, pois a Santa Sé reconhecia-a e estava disposta a continuá-la. Já Rampolla não esquecia que o Padroado era um “prémio” da Santa Sé em reconhecimento ao 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 uma realidade mais palpável. Esta posição vinha constranger o argumento português, pois em algumas regiões do império dificilmente se poderia comprovar a existência de vida religiosa católica, havendo apenas vislumbres antigos da passagem de missionários. Roma esperava muito mais que isso de um padroeiro. Por outro lado, como sublinhou Simeoni, outra das condições do exercício desse sistema era a dotação de um seminário diocesano que contribuísse para a formação de pessoal eclesiástico e que também deveria ser custeado pelo padroeiro.<sup>98</sup>

Durante a reunião dois outros pontos foram discutidos pela sua importância para a estratégia missionária pontifícia: a introdução das congregações religiosas e a protecção da religião católica. A mudança na legislação anticongreganista portuguesa era indispensável para o desenvolvimento eficaz da missionação 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 protecção do catolicismo, que era um dos deveres fundamentais de um regime 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.<sup>99</sup>

O Acto Geral, ao impossibilitar restringir a actividade protestante, contrapunha-se, teoricamente, às condições inerentes ao exercício do Padroado, pois a liberdade de Berlim não era compatível com a exclusividade do sistema. Apesar

---

<sup>98</sup> *Idem*, fls. 524 e 525-527.

<sup>99</sup> *Idem*, fls. 525-27.

disso, Roma tinha aprendido, no decurso da Conferência de Berlim, que persistir numa mundividência de valoração católica e exclusão protestante não tinha lugar no contexto ultramarino africano. Aliás, os pressupostos do Acto Geral possibilitavam-lhe sustentar um firme argumento contra os privilégios padroeiros reclamados pelos portugueses e que na Cúria eram entendidos como entraves à expansão católica e à concorrência com o protestantismo. Ao condescender com a liberdade dos protestantes, estava a fortalecer a legalidade de Berlim, que lhe era essencial noutros parâmetros, porque também lhe concedia a possibilidade de manter os “seus” missionários, isto é, os da Propaganda Fide, em especial os congreganistas.

No fim do encontro, a decisão cardinalícia era, no entanto, débil, ficando-se pelas sugestões e as possibilidades, de acordo com os seus próprios interesses. Se se aceitava a eventual elevação episcopal da prelazia de Moçambique, que não ficava decidida, por outro lado, insistia na continuidade da Prefeitura Apostólica do Baixo Congo, até que o número de membros do clero da diocese angolense aumentasse e a circunscrição pudesse ser transferida para a supervisão desse clero, o que deixava em aberto a expectativa da prefeitura passar para a jurisdição do Bispado 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 dispunham a elaborar um esboço de Concordata que servisse de base às negociações entre as partes.<sup>100</sup>

Começava 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 entendesse o primeiro, 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 borrão 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

---

<sup>100</sup> *Idem*, fls. 528-537.

rever as leis sobre as congregações era inoportuno, mas que apesar disso seriam bem acolhidas, desde que *padroeiramente* integradas. 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, e apenas as contingências de acontecimentos políticos viriam a retirá-lo desse marasmo.

A resolução, ou melhor, a apreciação cardinalícia não agradou a Lisboa. Em Maio do ano seguinte, Rampolla informou Martens Ferrão que em breve ser-lhe-ia enviado uma resposta oficial à sua *Nota* de 28 de Janeiro de 1887, acompanhada de um projecto de organização do Padroado, da autoria da Propaganda Fide, que ao cardeal-secretário parecia “muito bem feito”. Porém, a embaixada não chegou a receber qualquer ofício, e a explicação prende-se com a mudança no contexto ultramarino saído do Ultimato de 11 de Janeiro de 1890, o culminar de uma rivalidade interimperial com contornos religiosos.<sup>101</sup>

### 1.3 – Propaganda e Diplomacia

Na tarde de 14 de Junho de 1888, o missionário Alexander Hetherwick, da Church of Scotland Foreign Missions, que controlava as missões no vale do rio Shire e nas margens do lago Niassa, fez o seu discurso numa das sessões da Conferência Missionária de Londres, a Centenary Missionary Conference. Nesse dia decorria a sétima sessão dedicada à discussão do tema «*Missions-fields of the world*», possibilitando a Hetherwick referir que o desenvolvimento da região do Niassa se devia à “energia inglesa”, nomeadamente por parte dos seus missionários. Do seu ponto de vista, aquela extensão de água deveria ser devolvida a África e aos africanos. Aparentemente, na sua perspectiva, deveria instalar-se aí uma realidade isenta de qualquer domínio político europeu. Para sustentar o seu argumento, acrescentava que Portugal, “sentado à entrada do mar”, isto é, controlando a linha de costa do Índico, tentava fechar a passagem entre o oceano e o lago a essa “energia” missionária, acusando-o de “taxar tudo” o que os missionários possuíam. Segundo

---

<sup>101</sup> Martens Ferrão a Hintze Ribeiro, 6 de Maio de 1890; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 372-373. Barros Gomes deixara a pasta dos Estrangeiros, a 14 de Janeiro de 1890, depois do Ultimato que provocara a queda do governo Luciano de Castro. Nessa data foi constituído um gabinete liderado por Serpa Pimentel. Aquando das negociações concordatárias de 1893-94, Martens Ferrão informou o então ministro dos Negócios Estrangeiros, Hintze Ribeiro, que quando “estava pronta uma resposta” sobre a sua *Nota* de 1887, discutida na congregação mista de Dezembro de 1889, “exacerbou-se a denominada questão inglesa” e nunca chegou a receber a correspondência da Secretaria de Estado. Martens Ferrão a Hintze Ribeiro, 20 de Março de 1894; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fl. 125.

ele, a atitude dos portugueses estava a bloquear não só o desenvolvimento do território, mas também o trabalho evangelizador e civilizacional das missões aí instaladas, ao dificultar a ligação, inaugurada pelo emblemático David Livingstone, entre o litoral e o interior africanos. Da sua tribuna, Hetherwick questionou os presentes se Portugal tinha o direito de encerrar essa via de comunicação e, perante a negativa da plateia, concluiu que a resposta a essa situação não estava em África, nem ali na conferência e nem os próprios missionários poderiam dá-la. A resposta encontrava-se em “*Downing Street*”. Era um claro apelo à intervenção do governo britânico na defesa e protecção dos seus súbditos e respectivos bens face aos constrangimentos impostos pelos portugueses junto do Niassa. Assim, o aparente desejo de dar a África aos africanos não tinha, evidentemente, um sentido tão claro, como parecia a princípio.<sup>102</sup>

Estava-se em Junho de 1888. Os portugueses ainda não tinham entrado em negociações com o cardeal Lavigerie, mas os missionários escoceses haviam começado a sua campanha pública, com os apelos à interferência de Londres para a salvaguarda do processo civilizacional africano. Já em 1884 e 1885, o comité das missões escocesas havia recorrido ao então secretário do Foreign Office, Lord Granville, para prevenir as tentativas portuguesas de controlar a região de Blantyre. A polémica em torno da assinatura do Tratado do Zaire em 1884, que nunca entrara em vigor, deixara os meios comerciais e missionários britânicos de sobreaviso, face ao risco da região cair nas mãos dos portugueses. A partir de meados de 1886, resolvida a divisão territorial na zona ocidental africana, era evidente que a atenção de Portugal virar-se-ia para o lado oriental, como veio de facto a acontecer. No sentido de “mobilizar a opinião parlamentar” e como forma de pressionar o Foreign Office a ajudá-las, as missões escocesas procuraram “tácticas” concertadas com a African Lakes Company, também interessada em ver o caminho do *hinterland* africano livre da intromissão dos portugueses e das suas imposições aduaneiras.<sup>103</sup> Se uns não queria o Portugal proteccionista, os outros não queriam o Portugal católico.

<sup>102</sup><sup>102</sup> *Report of the Centenary Conference on the Protestant Missions held in Exeter Hall (June 9th-19th London, 1888*, ed. Rev. James Johnston (secretário da Conferência), Vol. 1 (Londres: James Nisbet & Co., 1889), 288. 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), 198.

<sup>103</sup> Andrew Porter, *Religion versus Empire? British Protestant missionaries and overseas expansion, 1700-1914* (Manchester: Manchester University Press, 2004), 270-272.

O discurso de Hetherwick, reflectindo também o sentimento geral de contestação existente nos meios missionários protestantes à possibilidade de uma soberania portuguesa, inseria-se especificamente no contexto relacionado com a decisão das autoridades portuguesas em Moçambique em proibir, através do seu território, a passagem de armas e munições para as missões escocesas do Niassa e para os postos da African Lakes Company, necessárias devido à conflituosidade entre os britânicos e os comerciantes arabizados, por causa da ingerência dos primeiros no comércio de escravos efectuado pelos segundos. Os missionários escoceses na região haviam sido sempre os principais delatores do tráfico e das práticas escravagistas aí praticadas.

Os primeiros missionários protestantes haviam chegado à região do lago Niassa seguindo as pisadas de Livingstone, que havia consagrado o rio Shire como a principal via de acesso aos Grandes Lagos Africanos. Pouco depois da morte do explorador e missionário britânico, uma *Livingstonia mission*, promovida pela Free Church of Scotland instalou-se junto do Niassa em 1875, e um ano mais tarde, a Igreja da Escócia estabelecia a missão de Blantyre nas Terras Altas do Shire. Por volta da mesma altura, a African Lakes Company foi constituída, usufruindo de fundos vindos dos mesmos industriais que haviam financiado a missão de Livingstonia. Em pouco tempo, os portugueses concluíram que as missões escocesas e a companhia comercial formavam a “vanguarda” da ocupação britânica do vale do Shire. Não seria difícil compreender que, para cumprir os planos do Mapa Cor-de-Rosa e empreender o projecto de um império territorial que unisse as costas atlântica e índica de África, Portugal teria de contrabalançar essa pretensa estratégia. Havia que garantir o predomínio português, através dos meios à disposição dos poderes coloniais. O patrocínio missionário era, indiscutivelmente, um deles, pelo que os portugueses se apressaram a incentivar um novo empreendimento missionário no território desejado. Aí surge Lavignerie e a missão católica.<sup>104</sup>

Como vimos, a intenção portuguesa era conseguir o apoio do arcebispo de Argel para a causa do país na defesa da protecção que supostamente o governo dava ao trabalho missionário. Mas a proposta feita ao prelado francês tinha, obviamente, outros pressupostos, num período de crescimento da corrida ao continente africano. A

---

<sup>104</sup> Ian Linden, *Catholics, Peasants and Chewa Resistance in Nyasaland 1889-1939* (Berkeley: University of California Press, 1974). Brian Stanley, *The Bible and the Flag: Protestant missions and British imperialism in the nineteenth and twentieth centuries* (Leicester: Appollos, 1990), 122-125.

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. De Roma, o embaixador lembrava o desfecho desfavorável na questão do Congo, sublinhando os perigos que adviriam da incapacidade da acção portuguesa:

“Se Portugal não quiser perder a sua antiga influência na região do Shire e do Niassa, é preciso colocar-se em melhores condições do que aquelas em que hoje se acha na margem esquerda do Congo (!) mormente se o projecto do governo formulado à Sociedade de Geografia se realizar”.<sup>105</sup>

Essa ideia era partilhada pelo núncio Vannutelli, quando referiu a Rampolla que era “a influência inglesa” que os portugueses queriam combater, “opondo-lhe um concorrente”. Por seu turno, para os missionários escoceses no Niassa, a possibilidade da região cair na esfera portuguesa não era equacionável. Estavam convencidos que, seguindo as palavras de John Baur, a “*Pax Britannica* seria uma bênção maior para os Africanos do que a *Pax Romana* dos portugueses católicos”.<sup>106</sup> Mas do ponto de vista português, essa *Pax* seria tendencialmente uma *Pax lusitana*, em contraposição com uma percepção demasiado centralizada em Roma e no Papa do, que a *Pax Romana* representava. De qualquer forma, para os protestantes, os portugueses simbolizavam o catolicismo romano, fosse ele mais ultramontano ou mais regalista, sendo ambos indesejados.

Com a assinatura do tratado entre Portugal e o cônsul britânico em Blantyre, H. H. Johnston, no início de 1889, que garantia ao país a metade sul da região do Niassa, os missionários escoceses começavam a ver os seus receios materializarem-se. Enquanto isso, as negociações com o cardeal Lavigerie continuavam a decorrer com boas viabilidades. Perante este cenário, os escoceses empenharam-se numa intensa campanha na imprensa britânica para estimular a opinião pública para a sua causa e pressionar o governo em Londres a denunciar o tratado e verter a região para a sua esfera de influência. Já não bastava uma África para os africanos. A única

<sup>105</sup> Barros Gomes a Martens Ferrão, 10 de Novembro de 1888; Martens Ferrão a Barros Gomes, 23 de Novembro de 1888; AHD/MNE, Livro Branco – Fundação da Missão de M’Ponda, 244 e 246.

<sup>106</sup> Vannutelli a Rampolla, 30 de Outubro de 1888; ASV/SS, 1888-1894, Africa, fasc. 4, 204/78, fl. 341. John Baur, *2000 years of Christianity in Africa*. 2ª edição (Nairobi: Paulines Publications Africa, 1998), 209-210.

forma dos missionários continuarem a sua actividade passaria pela imposição do domínio britânico.<sup>107</sup>

Em Abril e Maio de 1889 ocorreram diversas reuniões públicas por toda a Escócia com o objectivo de definir uma estratégia para se levar por diante a oposição à presença e planos portugueses no Niassa. O “poderoso *lobby*” de pressão em Londres era constituído por membros das igrejas escocesas, negociantes de Glasgow e “leais” membros escoceses do Parlamento londrino. Em resultado destes encontros, elaborou-se uma memória com mais de onze mil assinaturas a entregar ao primeiro-ministro britânico e secretário do Foreign Office, Lord Salisbury. O documento, assinado por ministros protestantes e outras individualidades, pedia ao governo protecção para as missões escocesas no lago. Com o objectivo de entregar a *Memória* ao primeiro-ministro constituiu-se uma deputação chefiada por Lord Arthur Balfour, sobrinho de Salisbury e antigo secretário para a Escócia (entre 1886 e 1887, no executivo de Salisbury), e composta por presbíteros da Igreja da Escócia (Church of Scotland) e da Igreja Livre da Escócia (Free Church of Scotland) e por figuras como Lord Aberdeen (antigo alto comissário para a Assembleia Geral da Igreja da Escócia), John Buchanan (antigo vice-cônsul em Blantyre, recentemente substituído por Johnston) e William Ewing (da African Lakes Company). O seu objectivo era entregar a memória a Salisbury em mãos.<sup>108</sup> Porém, o primeiro-ministro insistiu que a luta das missões e da companhia era com os comerciantes arabizados e não com os portugueses e não pareceu disposto a secundar o pedido, avisando para que não se esperasse mais do governo britânico do que aquilo que ele poderia fazer.<sup>109</sup>

---

<sup>107</sup> Anthony Dachs designou este processo de “imperialismo missionário”, onde a conjugação de factores como o estabelecimento missionário, a segurança imperial e os interesses comerciais, promoviam um apelo junto do público e do governo britânicos com vista a uma solução expansionista. Partindo do caso do trabalho missionário desenvolvido por John Mackenzie na Bechuanalândia, o imperialismo dos missionários seria uma resposta à sua incapacidade de desenvolver o cristianismo e outras práticas culturais e civilizacionais europeias nas populações africanas. Por seu lado, Brian Stanley defende que o imperialismo de Mackenzie era “demasiado idealista” para ser uma simples resposta ao falhanço da missão, e estava mais próximo de elementos humanitários do que de uma estratégia evangélica. O imperialismo humanitário do missionário era visto como uma alternativa para combater a exploração dos “interesses brancos”, fossem de proprietários, como os Bóeres, ou das companhias majestáticas, como a British South Africa Company de Rhodes. Contudo, Stanley afirma que na anexação do Niassa pelos britânicos os missionários “jogaram” um papel determinante. Anthony Dachs, «Missionary Imperialism. The case of Bechuanaland», *The Journal of African History*, Vol. 13, n.º 4 (1972): 647-658. Stanley, *The Bible and the Flag*, 120-121 e 124-125.

<sup>108</sup> Extracto do *Standard*, 18 de Maio de 1889; AHD/MNE, *Livro Branco de 1890*, 38-40.

<sup>109</sup> D’Antas a Barros Gomes, 18 de Maio de 1889; AHD/MNE, *Soberania Portuguesa na Zambézia*, Cx. 1110, fls. 56-1 e 57-a).



Um dos membros da deputação escocesa, o revendo David Clement Scott, do Foreign Missions Committee of the Church of Scotland, declarava que as missões apenas desejavam ser “protegidas dos Portugueses”, que actuavam através dos árabes contra elas. Scott não deixou de frisar que quando as missões foram estabelecidas “nunca se supôs que poderiam ficar sob domínio de Portugal”, mesmo que na altura este tivesse permitido a passagem de pessoas e bens da costa moçambicana para o lago. Mas de pouco valeu, e a deputação saiu do encontro sem quaisquer garantias de apoio por parte do governo.<sup>110</sup>

Apesar do aparente insucesso do *lobby* pró-escocês em Downing Street, na imprensa britânica cresceu o interesse pela “questão do Zambeze” e pelas reclamações territoriais portuguesas, destacando-se a importância dos aspectos económicos e religiosos presentes na contenda luso-britânica. A dimensão missionária foi desde logo visível para os contemporâneos, adensando um problema que incluía um claro conflito interimperial, como o que opunha o plano Cabo-Cairo de Cecil Rhodes e da British South Africa Company ao Mapa Cor-de-Rosa. Por outro lado, aos interesses imperiais britânicos juntavam-se os da própria política interna do país, uma vez que o governo conservador minoritário de Salisbury não podia deixar de lado a pressão pública dos missionários e dos apoiantes metropolitanos.<sup>111</sup> Como referiu mais tarde Barjona de Freitas: “eram irredutíveis os interesses ligados a Blantyre com as suas missões escocesas, apoiadas por toda a representação parlamentar da Escócia, de que nenhum governo ousaria prescindir”.<sup>112</sup>

Quando Londres enviou a nota de 11 de Janeiro de 1890 ao governo português, naquilo que ficou para a história como o *Ultimato Inglês*, a conjugação desses interesses era compreendida por todos, e vários círculos acreditavam na correlação entre a campanha feita pelos missionários escoceses e a atitude política britânica contra os portugueses no Niassa.<sup>113</sup> Cerca de um mês após a recepção

<sup>110</sup> Extracto do *Standard*, 18 de Maio de 1889; AHD/MNE, *Livro Branco de 1890*, 38.

<sup>111</sup> *Pall Mall Gazette*, 21 de Maio de 1889; AHD/MNE, *Livro Branco de 1890*, 38. McCracken, *Politics*, 198. Linden, *Catholics*, 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*, Vol. 23, n.º 2 (2007): 153-166. Como refere Howes: “os principais interesses britânicos em causa eram claros para os contemporâneos e foram bem ensaiados na imprensa. Esses interesses eram tanto religiosos como económicos”, 155.

<sup>112</sup> Discurso de Barjona de Freitas, *DCPR*, N.º 15, 10 de Junho de 1891, 6.

<sup>113</sup> José de Almada, *A Aliança Inglesa. Subsídios para o seu estudo*, Vol. II (Lisboa: Imprensa Nacional de Lisboa, 1947), 273. Sobre o processo diplomático após o envio da Nota britânica: Miguel Patrício, «Do Ultimatum de 1890 ao Tratado Luso-Britânico de 1891 – ensaio de história diplomática», *Revista do Instituto de Direito Brasileiro*, ano 2, n.º 10 (2013): 11371-11413. Sobre a

daquele memorando, a revista suíça *L'Afrique explorée et civilisée* publicava um artigo da autoria do secretário da Sociedade de Geografia de Genebra, Charles Faure, intitulado «Le Conflit Anglo-Portugais», que utilizava este confronto como exemplo negativo da intervenção das sociedades privadas e, “sobretudo” das sociedades missionárias nas negociações diplomáticas entre os governos de ambos os países. O exame de Faure era deveras crítico das sociedades missionárias, acusando-as de dificultarem as negociações em curso e dizendo que a African Lakes Company fora criada com o intuito de ser seu “auxiliar”. Da leitura de um número do *Times*, a redacção da revista suíça concluía que, depois da infrutífera tentativa dos representantes do bloco escocês junto de Salisbury, as sociedades missionárias haviam enveredado por uma campanha a favor de “um plano de extensão da influência inglesa” no Niassa, de modo a conseguir-se do governo “o apoio até agora recusado”. Na sua opinião, esse protesto atacava os direitos reconhecidos a Portugal, estando o *Times* a liderar um movimento em prol da ideia de alargamento da influência britânica na África austral apoiando a criação de uma Central British African Company, tida como uma extensão da companhia dos Lagos. As acusações atingiam ainda Salisbury, acusado de enviar Johnston a Moçambique, com a desculpa de assinar uma convenção com Portugal, mas com o real propósito de “preparar os indígenas” da região do Niassa para se colocarem sob protectorado britânico. Esta decisão, segundo o periódico helvético, revelava que o governo de Londres havia cedido à pressão das sociedades privadas, decididas a servir-se dele para retirar a Portugal aquilo que lhe fora reconhecido por tratados internacionais.<sup>114</sup>

Mas os receios do “perigo britânico” pairando sobre o projecto imperial português eram anterior à nota de 11 de Janeiro, chegando a pôr em causa a política missionária portuguesa, mesmo no seu âmbito católico. Em Novembro de 1889, Martens Ferrão informava Barros Gomes da chegada à Santa Sé de uma missão diplomática britânica extraordinária, chefiada por um antigo governador de Malta, Sir Lintorn Simmons. O seu principal objectivo seria o “estabelecimento de um futuro primado de todas as missões e vicariatos apostólicos”, existentes ou a criar nas actuais e futuras possessões britânicas em África, confiado ao bispo de Malta, elevado a metropolita. Esta indicação vinha publicada no *Correspondance Politique*,

---

recepção do Ultimato nos meios católicos em Portugal: António Matos Ferreira, «Repercussões do Ultimatum no meio católico», *Lusitania Sacra*, 2ª série, tomo VI (1994): 31-45.

<sup>114</sup> *L'Afrique explorée et civilisée*, n.º 11, Fevereiro de 1890, 53-66.

periódico de Viena e, por ser importante para a questão portuguesa, o embaixador impelia o governo a apressar o assunto sobre o Oriente e a iniciar as conversações sobre África. O estabelecimento normal ou frequente de relações diplomáticas entre a Corte papal e a de St. James poderia causar diversos transtornos, fragilizando as reivindicações padroeiras na região entre Angola e Moçambique, onde se situava a Missão *sui juris* do Zambeze entregue aos jesuítas ingleses. Estas coincidências provocavam alguma inquietação nos meios portugueses e era mais um dos motivos que levavam Martens Ferrão a rogar por um processo célere.<sup>115</sup>

No primeiro dia do ano de 1890, o ministro britânico junto do rei de Itália, marquês de Dufferin, informava Salisbury de uma notícia publicada no jornal *Italie* do dia anterior, sobre a missão de Simmons ao Vaticano. No periódico referia-se que o governo britânico havia expressado ao Papa o desejo de ver a jurisdição do bispo de Malta estendida aos vicariatos apostólicos que viriam a ser constituídos nas colónias britânicas de África. Aparentemente, este plano fora de imediato bloqueado pelos franceses que tinham um primaz no continente (por acaso, o cardeal Lavigerie), e eram os protectores declarados das missões católicas. Mas se Leão XIII não desejava “descontentar” Londres, menos queria “ficar mal com a França”. A Salisbury, Simmons relatou acerca da abundante correspondência que alguém próximo de Rampolla, que não nomeia, lhe enviava sobre a posição deste a respeito das relações anglo-pontifícias. O informante declarava que a “ausência de qualquer objecção expressa” por parte do governo britânico ao estabelecimento do Padroado, tornava difícil a recusa pontifícia aos pedidos portugueses. Aliás, a própria fonte de Simmons concluía que se a Grã-Bretanha tivesse tido “uma autorizada expressão de opinião” relativamente às negociações sobre a Concordata de 1886 para o Oriente, poderia ter havido uma “solução diferente” para o sistema padroeiro, que parecia causar “muita insatisfação” aos súbditos católicos de Sua Majestade britânica na Índia.<sup>116</sup>

Não obstante, a maior oposição de cariz religioso ao domínio português na África Central vir dos meios protestantes britânicos, também havia católicos da mesma nacionalidade que, agregando a estratégia pontifícia de expansão do

<sup>115</sup> Martens Ferrão a Barros Gomes, 22 de Novembro de 1889; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 366-367. A notícia fora enviada a Martens Ferrão pelo seu filho, encarregado de negócios na Legação em Viena, transcrevendo em anexo o artigo. Francisco Martens Ferrão a João Martens Ferrão, 16 de Novembro de 1889; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 364-365.

<sup>116</sup> Dufferin a Salisbury, 1 de Janeiro de 1890; Simmons a Salisbury, 5 de Fevereiro de 1890, Confidencial; FO 881/6060 – Correspondance respecting Sir L. Simmons’ Special Mission to the Vatican relative to religious questions in the Island of Malta. 1889-1890, 25-26 e 36-37.

catolicismo com os benefícios de uma soberania de Londres, pressionavam Roma a desistir do Padroado, declinando qualquer reclamação lusa. Logo nos primeiros dias de 1890, depois da congregação mista de cardeais e antes do Ultimato, o missionário inglês, Alfred Weld, superior da Missão do Zambeze, confidenciava a Simeoni que era chegado o momento da Santa Sé valer-se do governo britânico para pôr fim às pretensões portuguesas na “questão da jurisdição” do Padroado. A preocupação de Weld era o pedido de Portugal de incluir dentro daquele as áreas afectas à circunscrição do Zambeze, dependentes da Propaganda e “sob protecção inglesa”. Ao cardeal-prefeito informava que Londres havia anunciado a Lisboa que não iria admitir “quaisquer pretensões” de Portugal dentro dos seus territórios, e que o governo britânico parecia “bem disposto a favorecer” a posição da Santa Sé em relação às reclamações portuguesas. Não parece inverosímil que a posição de Weld, em dar aos britânicos aquilo que os portugueses queriam, estivesse relacionada com o receio da missão onde trabalhava cair na esfera portuguesa, cuja legislação mantinha a Companhia de Jesus ilegal, não obstante a sua presença em Moçambique, convidada e apoiada pelo Governo-Geral da província ultramarina. Por outro lado, um certo pendor nacionalista do jesuíta também pode explicar o favorecimento da nação protestante. No contexto das rivalidades no espaço imperial, o missionário jesuíta inclinava-se mais para um domínio da Grã-Bretanha relutante aos “papistas” do que para um Portugal constitucionalmente católico, mas acusado de uma posição religiosa anticlerical e, vincadamente, antijesuíta.<sup>117</sup>

Em Portugal, a divulgação de possíveis movimentações pró-britânicas em matéria religiosa referente à África Central adensava a conflituosidade latente entre ambas as potências. Na Câmara dos Deputados, na sessão de 6 de Maio de 1890, o progressista Emídio Navarro interpelava o então ministro dos Negócios Estrangeiros, o regenerador Rodolfo Hintze Ribeiro, a respeito das notícias publicadas em jornais ingleses que falavam de negociações entre a Santa Sé e a Grã-Bretanha com vista à criação de dioceses em territórios africanos que eram “contestados” por portugueses e britânico.<sup>118</sup> Hintze esclareceu que não tinha “conhecimento de semelhantes negociações” e que tanto o governo português assim como o governo britânico vinham reclamando para a manutenção do *status quo* existente à data de 11 de

<sup>117</sup> Weld a Simeoni, 6 de Maio de 1890; ASCEP, SRNC, Índice 3b, Vol. 8 (1889-1892), fls. 199-200.

<sup>118</sup> No rescaldo do Ultimato, o governo progressista de Luciano de Castro dera lugar, a 14 de Janeiro de 1890, a um gabinete do Partido Regenerador chefiado por António de Serpa Pimentel, com Hintze Ribeiro nos Estrangeiros. Estaria no poder até 13 de Outubro desse ano.

Janeiro, pelo que a introdução de qualquer “elemento novo” a esse poderia “prejudicar o resultado” de uma “solução honrosa e satisfatória para as duas nações”. Uma qualquer jurisdição religiosa era um elemento novo com o qual Portugal não queria lidar, por contrariar outras pretensões do país, neste caso, em matéria religiosa, colocando em causa o *Mapa Cor-de-Rosa do Padroado*, pois novas circunscrições eclesiásticas ficariam sob jurisdição da Propaganda Fide.<sup>119</sup>

No mesmo dia da sessão parlamentar, Hintze Ribeiro recebeu o ofício de Martens Ferrão indicando que a Cúria enviaria uma proposta de Concordata elaborada pela Propaganda, que não se sabia os contornos e nada excluía que os britânicos tivessem influenciado os meios curiais para desfavorecerem Portugal. Os rumores em torno da missão Simmons e as notícias nos jornais apenas agudizavam a desconfiança portuguesa em relação ao governo britânico, que, como bem se sabia, já havia sido pressionado pelos missionários protestantes. Também os meios católicos opostos ao Padroado poderiam trabalhar no sentido de dificultar as possibilidades do país afirmar os seus pretensos direitos, conjugando as dimensões política e religiosa da questão.

Hintze Ribeiro procurou, de imediato, saber de fonte segura a veracidade das notícias, pedindo esclarecimentos ao diplomata. Na recepção ao corpo diplomático de 9 de Maio, o cardeal Rampolla deu-lhe um “completo desmentido oficial”, pois “a Santa Sé não procederá assim!”. O próprio embaixador defendia a Cúria, informando que o Papa fora o “único soberano que directa e formalmente” interviera a favor de Portugal na questão do Ultimato, pelo que não “iria agora contrariá-lo assim” e a própria imprensa romana próxima do Vaticano posicionava-se no lado português na contenda. Não é de excluir que o comentário de Navarro, mesmo com algum fundo de verdade, estivesse imbuído de combatividade partidária, constituindo mais uma forma de quezília entre regeneradores e progressistas.<sup>120</sup>

Dias depois, a 13 de Maio, a correspondência relativa às negociações entre Simmons e Rampolla era apresentada no Parlamento em Londres e a notícia aparecia num jornal italiano, mas os periódicos da Santa Sé nada noticiavam. Martens Ferrão advertia que a Grã-Bretanha “nos últimos tempos muito tem protegido o catolicismo”, e, de algum modo, havia procurado uma “certa compensação” dessa

<sup>119</sup> DCD, n.º 10, 6 de Maio de 1890, 130-131.

<sup>120</sup> Martens Ferrão a Hintze Ribeiro, 9 de Maio de 1890; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 374-376.

protecção na forma de um “primado inglês na África meridional para um Prelado seu reconhecido”. O diplomata acreditava que esse primado, mesmo que o seu exercício fosse sobre possessões britânicas efectivas, “encontraria sérias dificuldades” por causa da “resistência da França e de Portugal”, desencadeando uma “campanha” que certamente não agradava à Santa Sé. O artigo do *Italie*, de 1 de Janeiro de 1890, já demonstrara esse desinteresse em suscitar qualquer reclamação, em particular com origem francesa, até porque se tratava de atribuir um privilégio a uma “nação protestante”, dificilmente bem visto pelos católicos em Paris ou em Lisboa. Mas tendo em conta, a nota confidencial de Simmons e os rumores em torno da sua missão diplomática, Roma estaria disposta a dar esse privilégio de modo a criar uma objecção concreta em contraponto à exigência portuguesa. Assim, o principal problema da Cúria seria lidar com o protesto francês. De qualquer modo, a Santa Sé aguardava o desfecho das negociações luso-britânicas, pelas suas implicações no campo missionário daqueles territórios. Martens Ferrão assumia que a ideia de criar um primado, no centro e sul de África, entregue a súbdito britânico, também enfrentaria alguma resistência na própria Cúria, por causa do fraco desenvolvimento da missionação católica na região, onde estava “tudo por construir”, referindo à divisão eclesiástica de África, isto é, não havia evidências suficientes de presença religiosa do catolicismo para se formar uma tal jurisdição privilegiada. Era aplicar os termos pontifícios de contestação à validade do exercício do Padroado português, pois o primado, qualquer que ele fosse só poderia ser concedido perante a evidência de uma realidade religiosa devidamente estabelecida.<sup>121</sup>

Entretanto, as duas diplomacias deram início aos contactos para pôr fim à conflituosidade e ao estado beligerante saído do Ultimato. Paralelamente à negociação de âmbito político, dirimindo-se argumentos sobre esferas de influência e direitos históricos de ocupação, estava o problema religioso, que desde início acompanhara a rivalidade interimperial anglo-portuguesa na África Central. 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 acção dos missionários nos territórios dos dois países, que não era uma novidade em acordos internacionais, nem mesmo em acordos bilaterais luso-britânicos.

---

<sup>121</sup> Martens Ferrão a Hintze Ribeiro, 14 de Maio de 1890; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 378-379.

A introdução de um pressuposto relativo à liberdade religiosa no espaço ultramarino tivera o seu grande momento inaugural aquando do Acto Geral de Berlim, assinado cinco anos antes. Enquanto britânicos e portugueses debatiam o problema do Niassa, o concerto das nações havia-se reunido no final de 1889, em Bruxelas, para discutir o tráfico humano no continente africano que as disposições da Conferência de 1884-1885 não tinham conseguido suprimir. Nas sessões da capital belga ficou clara a indispensabilidade de aprofundar o projecto civilizador das potências coloniais como método de combate eficaz contra a escravatura, no qual a progressão da actividade missionária deveria ter um papel determinante, pelo que o art. 2.º do seu Acto Geral, de 2 de Julho de 1890, recuperando o espírito de Berlim estipulava:

“As estações, os cruzeiros interiores organizados por cada potência nas suas águas e os postos que lhes servem de ancoradouro, além da sua missão principal, que será de impedir a captura dos escravos, e cortar os caminhos seguidos pelo tráfico, deverão como encargo subsidiário:

1.º Servir de ponto de apoio e em casos de necessidade de refúgio às populações indígenas, colocadas sob a soberania ou sob o protectorado do estado de quem dependa a estação, às populações independentes, e temporariamente a quaisquer outras, em caso de perigo iminente; colocar o gentio da primeira destas categorias em estado de concorrer à sua defesa própria; de diminuir as guerras intestinas entre as tribos por meio da arbitragem; de iniciá-las nos trabalhos agrícolas e nas artes profissionais, de modo a promover o seu bem estar, a trazê-las à civilização e a extinguir os costumes bárbaros, tais como o canibalismo e os sacrifícios humanos;

2.º Prestar auxílio e protecção às empresas de comércio, zelar a legalidade deste, fiscalizando principalmente os contratos de engajamento de indígenas, e de preparar a fundação de centros de culturas permanentes e de estabelecimentos comerciais;

3.º Proteger, sem distinção de culto as missões fundadas ou que venham a fundar-se;

4.º Prover ao serviço sanitário e de conceder hospitalidade e socorros aos exploradores e a todos aqueles que contribuam em África para a obra da repressão da escravatura.”

O artigo estabelecia um conjunto de preposições com vista a impedir a captura de indivíduos, “missão principal” dos agentes civilizadores, e a incentivar o processo civilizador das populações autóctones africanas, iniciando-as nos “trabalhos agrícolas e nas artes profissionais, de modo a promover o seu bem estar, a trazê-las à

civilização e a extinguir os costumes bárbaros”. Ao contrário do texto de Berlim, não se referia a “protecção especial” às missões, nem a aceitação de tolerância religiosa garantida aos indígenas, nacionais e estrangeiros. Obviamente que o princípio já se encontrava aceite pelas potências e Bruxelas não tinha necessidade de repeti-lo. O texto apenas referia que competia aos poderes coloniais a “protecção” das missões e não falava em auxílio, como ocorrera em Berlim. O Direito Internacional das missões era ampliado com este novo documento legal, consolidando o princípio de liberdade religiosa como essencial à estratégia de expansão civilizacional europeia, manifestamente aceite pelas potências. A aceitação internacional do papel da missionação religiosa no processo imperial era incontornável. Protegê-la, favorecê-la ou financiá-la constituíam mecanismos inerentes do projecto imperial. Os diferentes governos viam a missão como elemento participante e contribuinte da sua presença colonial. Promover a instalação de “missões nacionais” ou de cariz nacionalizador era uma medida tão fulcral como a fundação de postos militares avançados. Militares, exploradores, cientistas e missionários deveriam trabalhar conjuntamente para um intento comum.

Também a nível bilateral, a existência de um artigo dessa natureza não era novidade. O Tratado do Zaire, de 26 de Fevereiro de 1884, assinado entre a Grã-Bretanha e Portugal definia no art. 7.º:

“Dar-se-á toda a protecção aos missionários ou outros ministros da religião cristã, de qualquer denominação ou rito, e seja qual for a nação ou país a que pertençam, no exercício da sua profissão, dentro do território designado no art. 1.º.[<sup>122</sup>]

Não serão embaraçados ou molestados nas suas diligências para ensinar as doutrinas do cristianismo a todas as pessoas que quiserem ou desejarem ser ensinadas, nem os indígenas que abracem sob qualquer forma a religião cristã serão molestados ou incomodados de modo algum por este facto, ou em razão do exercício e ensino da mesma religião.

Fica além disso estipulado que as autoridades locais demarcarão, a distância conveniente em cada uma das principais cidades, o terreno necessário para cemitério dos indivíduos de todas as denominações religiosas.

---

<sup>122</sup> O art. 1.º demarcava os limites da soberania portuguesa na África ocidental situada entre 8º e 5º12' de latitude sul, na costa, e tendo os rios Congo e Noqui, como limites no interior.



Todas as formas do culto religioso e todos os actos ou mandamentos religiosos serão tolerados, e nenhum estorvo lhes será posto pelas autoridades portuguesas.

Os missionários da religião, quer sejam indígenas, quer estrangeiros, e as corporações religiosas, terão pleno direito de edificar igrejas, capelas, escolas e outros edifícios, que deverão ser protegidos pelas autoridades portuguesas.

Todos os estabelecimentos religiosos, de qualquer denominação que sejam, serão tratados com perfeita igualdade no que diz respeito a impostos e a encargos locais.”

A inclusão deste artigo fora resultado da pressão exercida pelos missionários britânicos, encabeçados pela Baptist Missionary Society, que o secretário do Foreign Office, Lord Granville, admitira, apesar da peremptória oposição portuguesa. A importância que os missionários votavam a este tema era enorme. Depois do malogro do acordo, perante a contestação vinda de diferentes interessados na questão, acabariam por conseguir que uma premissa semelhante fosse inscrita no texto final do Acto Geral de Berlim, nomeadamente no que dizia respeito à “liberdade de consciência e tolerância religiosa” que eram “expressamente garantidas aos indígenas, como aos nacionais e estrangeiros”<sup>123</sup>.

Comparativamente aos “artigos missionários” das convenções internacionais de 1885, 1890 (Actos Gerais), e depois a de 1891, o art. 7.º era o mais extenso e completo. Em primeiro lugar ficava claro que a protecção seria dada a missionários de qualquer confissão *cristã*, impedindo qualquer confusão com a presença de missionários de outras religiões, deixando-se expressa a possibilidade de construir edifícios religiosos. É possível que os signatários britânicos estivessem informados do impedimento constitucional da edificação com forma exterior de templo que não fosse associado ao catolicismo. Por outro lado, o artigo estabelecia a liberdade de ensino religioso a todos os missionários, proibindo que houvesse qualquer forma de perseguição aos indígenas que se convertessem a uma determinada confissão cristã, o que também poderia revelar um cuidado com os pressupostos existente na lei penal de crimes contra a religião do Estado. A liberdade religiosa seria acompanhada pela igualdade das denominações perante a lei, nomeadamente em questões fiscais. A percepção geral do texto do artigo permite compreender que os britânicos procuraram prevenir a hostilidade das autoridades portuguesas face aos missionários e convertidos de outras confissões religiosas e, mais do que superar as dificuldades

---

<sup>123</sup> Gründer, «Christian Missionary Activities in Africa», 99-100.

existentes no espaço colonial, parecia que se tinha em conta a própria realidade dos protestantes residentes na metrópole, onde as suas actividades evangelizadoras e educativas estavam sujeitas a constrangimentos causados por uma legislação constitucional e penal que favorecia o catolicismo e controlava as actividades que pudessem contrariar ou ofender a religião de Estado. Perante este cenário, a Grã-Bretanha procurou através do acordo evitar que tal pudesse deslocar-se para uma região onde a presença e a acção dos seus missionários era crescente, não esquecendo a capacidade de intervenção deste na sua opinião pública metropolitana.

Estas duas notas, uma sobre o Acto Geral de Bruxelas e outra sobre o Tratado do Zaire, permitem compreender que a intenção e a insistência britânicas num artigo sobre liberdade missionária não advinha exclusivamente das pressões de cariz religioso que haviam inflamado o conflito que agora se procurava solucionar. Elas resultavam de uma concepção mais vasta da problemática religiosa e da liberdade de exercício da crença. Aliás, no dia anterior ao da assinatura do Acto Geral de Bruxelas, britânicos e alemães tinham rubricado o Tratado da Heligolândia-Zanzibar, onde o seu art. 10.º apresentava um texto semelhante àquele que os britânicos queriam inscrever no convénio do Niassa.<sup>124</sup> Na redacção do Convénio de 20 de Agosto transcreviam-se os mesmos termos do acordo anglo-germânico:

“Os missionários de Portugal e da Grã-Bretanha gozarão de completa protecção em todos os territórios africanos sujeitos à soberania ou influência de qualquer das duas potências.

É expressamente garantida a tolerância religiosa, o livre exercício de todos os cultos e o do ensino religioso”.

Mas tal como aconteceu com o Tratado do Zaire, também este foi imediatamente atacado pelos meios políticos de ambos os países, insatisfeitos com o estabelecido, levando 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, talvez numa tentativa de

---

<sup>124</sup> O tratado fora assinado em Berlim a 1 de Julho de 1890 e estabeleceu a entrega da ilha de Heligolândia, no mar do Norte, à Alemanha, enquanto esta prescindia dos seus direitos sobre Zanzibar, ao mesmo tempo que os britânicos possibilitavam a ocupação alemã da Faixa de Caprivi, no Sudoeste Africano, e da costa de Dar-es-Salaam. Tratou-se mais um dos inúmeros acordos bilaterais assinados entre as potências europeias para a partilha de África e a demarcação das suas esferas e áreas de influência no continente. O art. 10.º estipulava: “Os missionários de ambas as potências gozarão de completa protecção em todos os territórios de África pertencentes às duas potências ou que estejam na sua área de influência. São garantidas a tolerância religiosa, a liberdade de todas as formas de culto e de ensino religioso.” O texto está disponível na versão inglesa em [http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/pdf/eng/606\\_Anglo-German%20Treaty\\_110.pdf](http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/pdf/eng/606_Anglo-German%20Treaty_110.pdf) (consultado a 25 de Novembro de 2013).

conseguir apoios para o acordo, ou então, caso não fosse aceite esta sugestão, que pelo menos os seus princípios só fossem aplicados nas futuras aquisições territoriais de cada um dos contratantes. Mas, no início de Outubro, o ministro britânico em Lisboa, Sir George Petre, esclareceu que o seu governo não aceitaria modificar o art. 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.<sup>125</sup>

Aquando do debate parlamentar sobre o novo tratado a assinar, José Vicente Barbosa du Bocage, dizia na Câmara dos Pares que não dava à cláusula a importância que muitos queriam atribuir-lhe, numa evidente manobra para minimizar os expectáveis protestos da oposição.<sup>126</sup> Os receios que se associavam à presença protestante derivava do facto de não haver limites territoriais efectivamente reconhecidos, o que poderia contribuir para uma “usurpação”, por causa da acção dos protestantes, de áreas reclamadas por Portugal, como ocorrera no Niassa e, até no Congo. Porém, a situação mostrava-se diferente, uma vez que o novo tratado estabelecia as fronteiras *de facto* entre as duas esferas de influência e, por conseguinte, a instalação ou livre circulação dos protestantes, protegidos pelo art. 10.º, não representava o perigo de outrora.<sup>127</sup> Assim, seguindo uma filosofia próxima daquela que António de Serpa Pimentel utilizara para justificar a assinatura portuguesa no Acto Geral de Berlim, não se iria refutar uma convenção internacional apenas por uma questão de cariz religioso. Também neste cenário, Londres, tal como os plenipotenciários em Berlim, não iria consentir na exclusão de uma premissa que era entendida 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.

Mas apesar da relutância britânica em alterar, nem que fosse pontualmente, os termos do art. 10.º, a redacção final do Tratado Luso-Britânico, assinado a 11 de Junho de 1891, trazia uma novidade:

“Em todos os territórios da África oriental e central pertencentes às duas potências, ou sob influência delas, gozarão os missionários de uma e outra

<sup>125</sup> <sup>125</sup> Petre a Barbosa du Bocage, 7 de Outubro de 1890; AHD/MNE, Soberania Portuguesa na Zambézia, Cx. 1112, fls. 167-1 a 167-2.

<sup>126</sup> José Vicente Barbosa du Bocage tinha sido ministro dos Estrangeiros do governo de João Crisóstomo, entre 13 de Outubro de 1890 e 21 de Maio de 1891, depois da saída do governo regenerador de Serpa Pimentel, pressionado pela contestação ao Convénio de 20 de Agosto de 1890. Barbosa du Bocage havia negociado com os britânicos as mudanças a este acordo, mas aquando da assinatura do Tratado de 11 de Junho, o ministério já era ocupado pelo conde de Valbom.

<sup>127</sup> Discurso de Barbosa du Bocage, *DCPR*, n.º 15, 10 de Junho de 1891, 4.

nação de plena protecção. Fica garantida a tolerância religiosa e a liberdade de todos os cultos e ensino religioso.”<sup>128</sup>

A largueza do “em todos os territórios africanos” era estreitada para uma premissa mais concreta: “África oriental e central”, que levantava uma série de problemas. Se o primeiro termo não colocava dúvidas sobre as regiões onde o artigo tinha aplicação legal, o segundo dava respectivamente a cada signatário a liberdade de entendimento sobre os limites dessas regiões. Enquanto a “África oriental” não causava grandes dúvidas, entendendo-se que, do lado português, se referia a Moçambique, a expressão “África central” trazia a possibilidade de interpretações diferentes, normalmente passíveis de favorecer uma ou outra parte, dependendo de quem fosse o interlocutor. Os britânicos, desejosos que a mudança de termos não significasse uma mudança de limites geográficos, entendiam que a África central também incluía Angola, enquanto os portugueses, desejosos de excluir o território da liberdade religiosa convencionada, defendiam que a região não caía dentro dessa denominação geográfica. Esta ambiguidade terminológica viria a ser tema de discussão quando se falasse da liberdade dos missionários em Angola, questionando-se o âmbito geográfico do Tratado Luso-Britânico.

De qualquer modo, o novo convénio garantia à missão britânica uma vasta área de actuação, alargando os limites que Berlim lhe conferira. Se o Acto Geral de 1885 apenas tinha aplicação na Bacia Convencional do Congo, o que em Moçambique incluía os territórios a norte do rio Zambeze, o Tratado de 11 de Junho estendia essa geografia até ao sul, abrangendo toda a província. E, do ponto de vista britânico, também incluía toda a província de Angola, ou seja, toda a África central portuguesa ficava sob esse princípio de liberdade de circulação missionária. Convém, no entanto, não esquecer que esta premissa tanto se aplicava a missionários britânicos, como a missionários portugueses, que contudo o número destes não era suficiente para as próprias exigências da política de missão que Portugal planeava e que continuava a entender como essencial para a afirmação do seu poder imperial, apesar dos dissabores causados pelo fim das possibilidades de um império de costa a costa. À dificuldade de defender os *direitos históricos* ao Congo, concretizada em Berlim, juntava-se o fracasso do sonho de uma África Meridional Portuguesa. Em certa medida, ambos haviam resultado de uma conjugação de factores referentes à

---

<sup>128</sup> O texto do Tratado está disponível em José de Almada, *Tratados Aplicáveis ao Ultramar*, Vol. V (Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1943), 35-47.

competição no seio do novo imperialismo, nomeadamente com a pressão das sociedades missionárias protestantes, que temiam que num território administrado pelos portugueses o seu trabalho sofreriam enormes constrangimentos, não obstante as declarações de compromisso vindas de Lisboa.

A intervenção de elementos missionários protestantes nas querelas interimperiais de 1885 a 1891 imprimiram na consciência nacional a imagem do missionário protestante como agente ao serviço do estrangeiro, interessado em subtrair territórios à esfera de influência portuguesa. No centro desta intenção estava, obviamente, a Grã-Bretanha, a quem os missionários procuravam favorecer, mesmo que as autoridades portuguesas não tivessem percebido que muitas vezes os pedidos das sociedades protestantes ao poder britânico eram mais uma forma de se favorecerem a elas próprias do que a um projecto expansionista. Foram os entraves que aparentemente os portugueses causavam à actividade missionária no Niassa que levaram os escoceses a apelar a Londres e a promover a campanha antiportuguesa na opinião pública britânica. No futuro, esta percepção iria contribuir para a imagem do missionário protestante como “bode expiatório” de qualquer forma de ataque e contestação à soberania nacional em África.

Mas as objecções portuguesas à presença dos missionários estrangeiros deixava de estar apenas numa dimensão nacional. No âmbito do Direito Internacional das missões, que se baseava nos Actos Gerais de Berlim e de Bruxelas e, no caso português, no Tratado Luso-Britânico, os missionários passaram a ter argumentos legais para contraporem à atitude contrária dos portugueses. Os princípios de liberdade religiosa definidos nessas convenções internacionais marcaram os fundamentos essenciais na relação entre autoridades políticas e instituições missionárias das décadas seguintes. Ao recorrerem aos seus próprios governos, os missionários patrocinaram uma diplomacia de âmbito missionário onde debatiam os termos jurídicos internacionais e os do Direito interno, com Portugal a tentar afirmar a legalidade da sua norma, em matéria religiosa, face à legalidade de convénios que ele mesmo assinara e aprovara. Este antagonismo viria a marcar a interacção entre portugueses e missionários estrangeiros.

Mas o fracasso em garantir a concretização do projecto imperial português também significava 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 proposta de colaboração de

Lecomte deixaram claro, 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. Aliás, a aceitação por parte de Portugal dos novos princípios do Direito Internacional das missões era vista pelos meios romanos como uma renúncia tácita aos privilégios inerentes ao Padroado. A Santa Sé esperava que o padroeiro deveria ser mais do que um detentor de direitos, ele deveria ser promotor e protector da missionação católica, contribuindo activamente 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 através duma Concordata.

Nos seis anos que separam o Tratado Luso-Britânico do Acto Geral de Berlim ficaram traçados os pressupostos que presidiriam à questão missionária e à elaboração de uma política missionária no império português em África: a desconfiança face aos protestantes, o recurso ao Direito Internacional das missões, a dimensão missionária da diplomacia imperial e os fundamentos para se defender a validade e a oportunidade do Padroado. Para a sua política missionária, Portugal precisava de contrabalançar os efeitos das dinâmicas transnacionais da missionação com os planos de uma missionação nacionalizadora que auxiliasse à consolidação imperial. Antes de mais, havia que manter aberta a via de contacto com a Santa Sé para se concordatar a África Portuguesa.

## II

### A CONCORDATA IMPOSSÍVEL

A recepção em Roma dos termos do art. 10.º presente na Convenção de 20 de Agosto de 1890 não foi a melhor. Logo a 9 de Setembro, depois da assinatura do convénio, 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 decisão, ou seja, o âmbito do artigo levantava alguma agitação no seio da Cúria. Como poderia o padroeiro cumprir “os seus deveres de proteger, defender, promover e favorecer a religião católica” se ficaria obrigado a permitir a livre actuação dos “missionários heterodoxos?”. Aliás, uma das conclusões tomadas na congregação mista de 1889 era exactamente a de se exigir a Portugal o cumprimento da legislação referente aos protestantes, excepto na Bacia Convencional do Congo salvaguardada pelo art. 6.º do Acto de Berlim. Com o acordo luso-britânico essa área aumentava exponencialmente, pois na convenção de Agosto, o âmbito do art. 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.<sup>129</sup>

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 acção, que constituía uma atitude contrária às regras do regime padroeiro. Além disso, a nova realidade trazia mudanças significativas aos pressupostos apresentados por Lisboa para se negociar sobre o Padroado. A política missionária portuguesa precisava de reordenar os seus argumentos, uma vez que o sistema padroeiro permanecia vital para o império e sua consolidação, nos termos planeados pelo governo português. Mas a tentativa de um novo espaço padroeiro para o “novo” império que se construiria a partir de 1891, com as delimitações luso-britânicas e a aquisição da Lunda, logo se deparou com uma sucessão de impasses causados pelas perspectivas e pelas relutâncias de ambas as partes em chegar a um

---

<sup>129</sup> Rampolla a Vannutelli, 9 de Setembro de 1890; ASV/ANL, N.º 318, Fasc. 4, Div. IV, Pos. III, Sez. 4ª: Collegio delle Missioni Ultramarine e Africane (1885-1888), fls. 227-228. 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. Cfr. Jerónimo, *A Diplomacia do Império*, 291-292.

*modus vivendi*, só conseguido de forma tácita, porque uma Concordata de África demonstrou-se impossível de alcançar.

## 2.1 – Um Padroado para um “novo” império

Lisboa tentou, desde logo, explicar a Roma que da sua parte houvera a intenção de anular a cláusula sobre a liberdade religiosa nos convénios com a Grã-Bretanha. O ministro Barbosa du Bocage confessou a Vannutelli que os britânicos sempre a tinha visto como uma “condição absoluta e *sine qua non*” e nesse sentido, não havia sido possível aos negociadores portugueses recusar o tratado por “motivos religiosos”, mesmo que na discussão parlamentar tenha minimizado as críticas feitas ao alcance religioso do artigo. O nuncio, por seu turno, estranhava que um estado constitucionalmente defensor da confissão católica “aceitasse oficialmente” a liberdade religiosa nos seus territórios, mesmo que fora do espaço metropolitano. Além disso, fora-lhe indicado que Serpa Pimental, durante a negociação, opusera-se pouco aos “aspectos religiosos” do acordo. Anos antes, o mesmo Serpa havia sido questionado sobre a falta de oposição portuguesa face ao conteúdo do art. 6.º do Acto Geral de Berlim, o que deixa transparecer a secundarização do fenómeno religioso aquando de negociações diplomáticas referentes à dimensão imperial, ou pelo menos, a inabilidade portuguesa em fazer valer o seu ponto de vista, porque no seu discurso oficial, o Padroado era um direito histórico irrevogável.<sup>130</sup>

Meses mais tarde, quando o Tratado de 11 de Junho de 1891 encerrou definitivamente o litígio aberto com o Ultimato, a Santa Sé compreendeu a inevitabilidade dos termos do art. 10.º. E, apesar, da nova redacção restringir a aplicação do acordo à África central e oriental, em vez de “todas as possessões ultramarinas”, isso não recebia qualquer júbilo da Cúria. Ao encarregado de negócios da Nunciatura de Lisboa, Giulio Tonti, Rampolla reforçou o desagrado pontifício pela aceitação portuguesa do artigo e a satisfação demonstrada pelo fim da “triste situação” em que Portugal se encontrava desde Janeiro de 1890, não escondendo “o desprazer” de Roma acerca do art. 10.º. O secretário de Estado fazia questão que o governo português tivesse consciência disso.<sup>131</sup>

<sup>130</sup> Jerónimo, *A Diplomacia do Império*, 291-292.

<sup>131</sup> Rampolla a Tonti, 18 de Junho de 1891; ASV/ANL, N.º 319, Div. IV, Pos. IV, Sez. 1ª: Miscellanea di cose politiche (1884-1891), fls. 143-144.



De modo a deixar inquestionável a posição da Santa Sé, Rampolla encarregou Vannutelli 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 Nota de 28 de Janeiro de 1887 e a *Memória* apenas teriam de ser revistas. Principalmente por Lisboa.<sup>132</sup>

Quando Portugal enviou esses documentos, as suas alegações territoriais baseavam-se nas convenções de 1886 com a França e a Alemanha, que lhe haviam garantido o espaço entre Angola e Moçambique para a sua esfera de influência. Entre o final da década de 1880 e o início da década de 1890, o país foi procurando fixar os limites dessa área, assim como aconteceu com as restantes potências coloniais. A conflituosidade levava à necessidade de regular diplomaticamente as pretensões individuais de cada Estado. O Tratado de 11 de Junho é exemplo de um dos inúmeros acordos assinados entre os estados europeus para essa definição territorial. Um dos seus feitos foi delimitar a fronteira de Moçambique com as possessões britânicas, o que traçava de forma quase permanente a configuração da África Oriental Portuguesa. Resolvidos, de forma mais ou menos permanente, os limites territoriais a oriente, o império no ocidente ficava num limbo maleável de fronteiras que apenas seria resolvido no início do século XX, com a questão do Barotse, referida abaixo.

Esta incerteza fronteiriça também era válida no caso da delimitação luso-congolesa, ou seja, entre o nordeste angolano e o Estado Independente do Congo. Apesar do Mapa Cor-de-Rosa não incluir o vasto território da Lunda, expedições militares foram patrocinadas com o objectivo de ocupá-lo ou incluí-lo na esfera portuguesa, mesmo que o grande projecto rosado estivesse, também, a ser levado a efeito. A estratégia lusa em direcção aos domínios do Muata Yamvo (Muatiânvua) despertou a rivalidade das autoridades belgas no Congo, desejosas, elas próprias, de alargarem a sua soberania à Lunda. E, procurando, aplicar a mesma receita que esperavam resultar no Niassa, as autoridades portuguesas promoveram a criação de uma nova missão em Malange, com o objectivo de facilitar precisamente, “a expansão da influência portuguesa”. A disputa com o Estado Independente era inevitável. Este não só alegava que a Lunda estava dentro dos seus limites, como

---

<sup>132</sup> Rampolla a Vannutelli, 9 de Setembro de 1890; ASV/ANL, N.º 318, Fasc. 4, Div. IV, Pos. III, Sez. 4ª: Collegio delle Missioni Ultramarine e Africane (1885-1888), fls. 227-228.

usava o Mapa rosado para comprovar que Portugal não tinha pretensões sobre o território. Nesse sentido, Leopoldo II assinou um decreto onde criava o distrito do Cuango, que incluía os territórios da Lunda. Era contrapor pretensões a pretensões. Havia que sentar à mesa das negociações.

Em Fevereiro de 1891, belgas e portugueses reuniram-se em Lisboa. Durante a discussão, Portugal contou com um aliado: a Congregação do Espírito Santo, a quem fora atribuída a missão de Malange. Esta decisão portuguesa demonstra tanto a dificuldade de recurso a clero secular e não congreganista, como o empenho dos espiritanos em se ressarcir das perdas de 1886-1888. Acima de tudo, o Estado Independente teria de enfrentar um opositor que não esquecera a saída imposta. Ao Geral espiritano, Van Eetvelde reclamava que os seus subordinados não perdiam “nenhuma oportunidade de hostilizar o Estado do Congo”. Emonet justificava “certas simpatias por Portugal”, nutridas por espiritanos a trabalhar nos territórios portugueses, como um “natural sentimento de reconhecimento” por quem os ajudara “com generosidade”. Esta realidade contrastava com a existente no Congo belga. O prefeito apostólico do Baixo Congo, Pascal Campana, visto com desconfiança pelos portugueses, chegou a escrever a Vannutelli opinando que o Muata Yamvo deveria ficar sob domínio português, por ser o “meio mais seguro de propagar o evangelho” no território. Não só ficava sob soberania portuguesa, como se abria à missionação espiritana, pois esta só teria garantias de aí permanecer se a área dependesse de Lisboa. A Convenção de 25 de Maio de 1891 estabeleceria as fronteiras entre a província de Angola e o Estado Independente do Congo. A Lunda passava para domínio português.<sup>133</sup>

A actuação dos espiritanos na questão da Lunda ao lado dos portugueses contra o Estado Independente não estava muito longe da lógica que presidira à campanha dos escoceses no Niassa. Tal como estes, também os missionários do Espírito Santo temiam que se o território caísse nas mãos de um poder que os via com desagrado, a sua actividade poderia ser prejudicada. Evidentemente que existiam significativas diferenças entre os dois processos. Os escoceses, que já estavam instalados no Niassa, apelaram à sua nação para empreender a anexação daquela

<sup>133</sup> «Relatório do Ministro da Marinha e Ultramar sobre a criação da missão de Malange», 31 de Outubro de 1889; em Angola, III, 736. Emonet a Van Eetvelde, 10 de Fevereiro de 1891; Van Eetvelde a Emonet, 21 de Janeiro de 1891; AA, Portefolio 573, laisse 64. *Annales Apostoliques de la Congrégation du Saint-Esprit*, n.º 21, Janeiro de 1891, 6.º ano. Campana a Vannutelli; 24 de Abril de 1891; Vannutelli a Rampolla, 20 de Maio de 1891; ASV/SS, 1893, rub. 250, fasc. 1, fls. 214-214v. Robert Cornevin, *Histoire du Congo-Léo* (Paris: Éditions Berger-Levrault, 1963), 120.

região, pelo contrário, os espiritanos não estavam na Lunda e apenas explicaram à Santa Sé as desvantagens do território ficar sob bandeira congoleza. O âmago de cada uma das estratégias está no recurso ao poder político imperial para garantir a sua acção evangelizadora e a expansão da fé. Além disso, a posição espiritana espelhava a sugestão feita por Lecomte, em 1889, da Congregação se juntar ao esforços em defesa do Padroado, de modo a cair nas boas graças dos portugueses, podendo vir a usufruir, no futuro, dos benefícios desse apoio.<sup>134</sup>

A aquisição da Lunda foi seguida da assinatura do Tratado Luso-Britânico, dias depois, o que dava a Portugal um espaço ultramarino mais estável do que os seus sonhos cor-de-rosa haviam podido concretizar. Ora, se o Padroado tinha, tanto na perspectiva nacional como na pontifícia, uma correlação com a geografia, estas novas circunstâncias alteravam “completamente” a situação em que foram apresentadas a Nota e a Memória de 28 de Janeiro de 1887, ultrapassadas pelos acontecimentos. Com uma realidade imperial *de facto*, Portugal poderia retomar as negociações paradas desde Dezembro de 1889, por causa das disputas interimperiais luso-britânicas e luso-congolezas, sendo “urgente” abreviá-las.<sup>135</sup>

Foi com vista a esse objectivo que no início de 1892, o Ministério dos Negócios Estrangeiros começou a elaborar uma nova proposta para submeter à Santa Sé. Tal como em 1887, a opinião dos prelados ultramarinos mantinha-se válida e necessária. O documento, que tinha em consideração um relatório do então missionário António Barroso, feito entre 1890 e 1891, foi remetido ao bispo de Angola e Congo e ao prelado de Moçambique, à data o próprio Barroso, para ser apreciado. Mais uma vez, a comunicação era directa entre o ministério e os religiosos ultramarinos, sem o recurso intermédio do Ministério da Marinha e Ultramar, o que revela a urgência que se continuava a dar à questão.<sup>136</sup>

Pela sua parte, o bispo angolense, António Dias Ferreira, vindo de Moçambique, concordava com a ideia de que a sé de Luanda deveria ser elevada a

<sup>134</sup> Porém se os espiritanos esperavam, de alguma maneira, que o seu apoio à causa portuguesa na Lunda fosse mudar substancialmente as agruras de Portugal face a eles, estavam enganados. Cerca de nove meses depois da assinatura da Convenção luso-congoleza, a Direcção-Geral do Ultramar manifestava o seu desagrado pela instalação de uma nova missão francesa (espiritana) em Cabinda, à qual as autoridades portuguesas não se podiam “opor” em virtude dos termos do Acto Geral de Berlim. DGU ao secretário-geral do Ministério dos Negócios Estrangeiros, 23 de Janeiro de 1892; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 385-385v.

<sup>135</sup> António Costa Lobo (MNE) a Martens Ferrão, 26 de Janeiro de 1892; fls. Martens Ferrão a Costa Lobo, 6 de Fevereiro de 1892; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, 386-386v. e 387-388.

<sup>136</sup> António Barroso, «Circunscrição diocesana no Padroado Africano. Apontamentos do bispo de Himéria»; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 4 – 22v e fl. 384.

arcebispado primaz, em virtude do “desenvolvimento progressivo” que a cidade vinha tendo, premissa partilhada pelo governador-geral de Angola. Pelo contrário, entendia que Cabo Verde deveria permanecer sufragânea de Lisboa (ficando a Guiné como parte do bispado e governada por um vigário-geral), enquanto São Tomé poderia manter a dignidade episcopal, não havendo necessidade de passar a prelazia. Mas, o norte de Angola (o distrito do Congo) não deveria agregar-se a São Tomé continuando sob alçada do bispo em Luanda. Dias Ferreira também concordava que a Prelazia de Moçambique subisse a diocese, sendo “urgente manter ali” um Seminário. Por fim, alinhava com a ideia de criar um bispado no sul da província angolana, que teria o contributo do já existente Seminário da Huíla.<sup>137</sup>

Por seu lado, o prelado de Moçambique aprovava o documento, por “conciliar os verdadeiros interesses nacionais, com os religiosos”. Com os termos apresentados, Barroso entendia que se salvavam os lugares onde Portugal possuía missões e regulava-se a situação complicada de Cabinda e Lândana. Além disso, a organização de uma vasta província eclesiástica a sul do Equador, agregando as possessões portuguesas, poderia “ombrear com a francesa ao norte de África”. O religioso acreditava 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 acção missionária católica. Barroso ia mais longe, afirmando que sem o auxílio das autoridades portuguesas nada se conseguiria fazer no sul de Angola e que as divisões representadas pelas Prefeituras Apostólicas do Baixo Congo e da Cimbebásia não passavam do papel e do exposto no “atlas das missões católicas” e que “sobre o terreno” existia “bem pouco” que fosse pertença da Propaganda. Também usava o argumento da existência material de missões que a Santa Sé sustentava face a Portugal. A principal ressalva que fazia aos termos do projecto era respeitante à transferência dos privilégios da sua Prelazia para a Prelazia da Guiné a ser criada, pois a Santa Sé estaria relutante a manter “privilégios excepcionais”. Contudo, na sua opinião, o governo tudo deveria fazer para mantê-los como “uma relíquia gloriosa do muito que mereceram os [...] antepassados da magnificência dos Pontífices romanos”. Para contributo da documentação a enviar a Roma, juntava

---

<sup>137</sup> Dias Ferreira a Costa Lobo, 24 de Maio de 1892; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 392-394. Entretanto, Costa Lobo deixava a pasta, a 27 de Maio, sendo substituído por D. António Aires de Gouveia.

quadros estatísticos sobre a prelazia, como elementos negociais indispensáveis. Alertava para a urgência da conclusão do acordo, pois em vinte anos, este seria ainda mais difícil, em virtude do desenvolvimento 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 estações civilizadoras que servissem de argumento favorável ao dicastério, protegido pelas garantias das convenções internacionais. Havia perfeita consciência de que Roma não esqueceria as possibilidades que o art. 6.º de Berlim lhe dava.<sup>138</sup>

O embaixador português junto do Papa era da mesma opinião, pois alterar qualquer *status quo*, que viesse a existir, apresentaria mais dificuldades e suscitaria maior oposição por parte da Cúria. Tinha em conta que desde 1887, o contexto eclesiástico já se alterara: primeiro com a protecção prevista no art. 2.º do Acto de Bruxelas, renovando Berlim, e depois com os pressupostos do art. 10.º do Tratado de 11 de Junho, além da contínua criação de jurisdições eclesiásticas. Para Martens Ferrão era imprescindível negociar com a Santa Sé, entendendo que este era um assunto fundamental na acção do governo português.<sup>139</sup>

O Ministério da Marinha e Ultramar foi igualmente abordado e, antes do ano de 1892 terminar, remeteu as suas considerações acerca do projecto enviado pelos Estrangeiros. Para Moçambique, o parecer do Ultramar defendia a elevação da prelazia a diocese, uma ideia antiga e recorrente, fazendo-a corresponder aos limites definidos pelos acordos com os alemães e os britânicos. Esta conciliação entre mapa político e mapa eclesiástico era o meio necessário para o desenvolvimento do trabalho missionário, pois dava “uma unidade de acção às missões católicas, assim nacionais, como estrangeiras”. Não obstante de referir que em “nada pode prejudicar os convénios internacionais de liberdade religiosa”, o relatório não deixava de sublinhar a importância da missionação católica em contraponto a actividade religiosas distintas do catolicismo, mesmo que as missões católicas fossem estrangeiras, até porque o sistema padroeiro acabaria por incluí-las na supervisão portuguesa. Tinha-se em mente o pró-vicariato do Niassa, dos padres brancos, e a Missão do Zambeze, dos jesuítas. A formação de um bispado para toda a província

<sup>138</sup> Barroso ao Director-geral do Ministério dos Negócios Estrangeiros, 20 de Junho de 1892; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 395-396v.

<sup>139</sup> Martens Ferrão a Aires de Gouveia, 1 de Agosto de 1892; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 398-399.

era 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 a importância do discurso humanitário na defesa do Padroado, cuja estruturação contribuiria, no futuro, para conter a actividade dos comerciantes arabizados do Índico. De modo a promover a obra evangelizadora, propunha-se o estabelecimento de um seminário diocesano em Inhambane ou noutra localidade, “que prepare para a carreira eclesiástica os filhos do país”, uma importante alusão a um dos objectivos primordiais da evangelização cristã: a formação de clero autóctone. Além disso, um seminário era condição indispensável a uma diocese.<sup>140</sup>

Para Angola, concordava-se com a constituição de um arcebispado primaz, com o título de Primaz da África do Sul, correspondendo a toda a província, ideia que tivera o apoio tanto de Dias Ferreira como de Barroso. Por outro lado, a conseguir-se, este plano afastava qualquer possibilidade de concretizar os rumores que haviam envolvido a missão do britânico Lintorn Simmons à Santa Sé, em 1889, sobre dar esse primado à Grã-Bretanha.<sup>141</sup>

A proposta de Angola formar uma única entidade jurisdicional era a que representava 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”. Por outro lado, procurava-se prevenir que viessem a existir jurisdições mistas em vez de jurisdições absolutas, exclusivamente dependentes do Padroado, pelo que as soluções propostas pelos espiritanos, em 1889, não eram opção. Tendo em conta a dimensão do território a atribuir à arquidiocese primaz, concordava-se com a formação de um novo bispado, no sul da província, designado dos Ambuelas (compreendendo parte dos distritos de Benguela e Moçâmedes), que serviria de centro promotor da acção missionária portuguesa e “um auxiliar poderoso das missões católicas estrangeiras”, isto é, espiritanas, que passariam à dependência do futuro bispo dos Ambuelas. Deste modo, não se prescindia do trabalho da Congregação do Espírito Santo, dificilmente

<sup>140</sup> DGU a DGNPD, 24 de Dezembro de 1892; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 91-95v.

<sup>141</sup> O título de Primaz de África fora atribuído ao cardeal Lavigerie em 1884, quando Leão XIII o nomeou arcebispo de Cartago, que passou a sé primacial do continente.

substituível a curto ou meio prazo, mas resolvia-se a questão das prefeituras da Propaganda. Com a constituição de uma sede metropolitana em Angola, as circunscrições de São Tomé, Moçambique e dos Ambuelas, 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 Lisboa.<sup>142</sup>

Dias depois era apresentado ao ministro dos Negócios Estrangeiros, Francisco Ferreira do Amaral, o parecer da Direcção-Geral do Ultramar e o ofício da Direcção-Geral dos Negócios Políticos e Diplomáticos onde se expunham os pontos discordantes entre as duas direcções. A tarefa de conciliar e reordenar as diversas observações era facilitada pelo facto do ministro ocupar, igualmente, a pasta do Ultramar, ficando a decisão definitiva ou quaisquer ponderações dependentes daquilo que o director-geral dos Negócios Políticos chamou de “elevado critério” do ministro. As anotações concluídas a 3 de Janeiro de 1893, acabariam por ser um consenso entre as sugestões que lhe haviam sido remetidas.<sup>143</sup>

Logo a 12 de Janeiro, o Ferreira do Amaral enviou o projecto a Martens Ferrão para ser estudado. O embaixador prontificou-se a trabalhar numas novas bases, levantando algumas dúvidas sobre vários pontos. O diplomata estava céptico face à criação da diocese dos Ambuelas, que segundo a sua opinião, encontraria “dificuldades de diferentes ordens”, nomeadamente a sua localização no interior de Angola. Caso o governo quisesse manter a ideia de um novo bispado, seria mais vantajoso criá-lo em Moçâmedes, onde as condições materiais existentes permitiriam estabelecer uma estrutura diocesana, minimamente aceitável, em particular para Roma. Para ele, o país dos Ambuelas não tinha esses meios, “sendo apenas uma estação da prefeitura da Cimbebásia”, onde não existiam “casas habitáveis, só cubatas” e “nenhuma força pública, nem autoridade portuguesa constituída”. Assim, erigir ali uma diocese “seria impraticável”. O território, no presente momento, apenas permitiria a formação de missões, que poderiam levar, um dia, à possibilidade de um bispado. Antecipando a possível proposta de a diocese ficar na Huíla, referia que, apesar de mais desenvolvida, não seria local apropriado a este tipo de jurisdição eclesiástica. Além disso, o embaixador temia que “fazer entrar num plano importante uma proposta pouco prática”, poderia “prejudicar o todo”, ou seja, insistir na

<sup>142</sup> DGU à DGNPD, 24 de Dezembro de 1892; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 91-95v.

<sup>143</sup> Aires de Ornelas a Ferreira do Amaral, 26 de Dezembro de 1892; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 105-106.

constituição de uma circunscrição numa área sem suporte material, poderia não ser aceite pela Cúria continuando-se no impasse que atrasava as negociações sobre o Padroado desde 1887, e nas quais o diplomata vinham trabalhando. Porém, a sugestão não foi atendida, e o bispado dos Ambuelas seria uma das propostas presentes no *Memorandum* que o próprio Martens Ferrão enviou à Secretaria de Estado.<sup>144</sup>

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 resoluções tomadas na congregação mista de 14 de Dezembro de 1889, que não haviam sido aplicadas em virtude dos acontecimentos políticos de 1890, e as alterações 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”. Mas o novo contexto tornava imprescindível e possível “regular o exercício do Real Padroado”, “tanto na circunscrição das dioceses existentes” como naquelas que o governo convir que sejam criadas, mas também na “determinação da sua jurisdição ordinária”.<sup>145</sup>

Para Portugal, as novas propostas não alteravam “profundamente” o pensamento anterior do governo, faltando, porém, definir o direito do país no interior africano. Neste sentido, enumeravam-se os tratados e convénios assinados entre Portugal e diferentes países (França, Alemanha, Grã-Bretanha e Estado Independente do Congo) sobre os limites das províncias ultramarinas portuguesas, que definiam o espaço imperial administrado por Lisboa. No *Memorandum* reconhecia-se que, apesar destes limites estarem “perfeitamente reconhecidos”, havia uma “dificuldade prática das fixações” das fronteiras nos territórios coloniais. No entanto, “só a referência a esses diplomas” era suficiente para uma delimitação do exercício territorial do Padroado. Ao contrário do que ocorrera com a argumentação de 1887, Portugal apresentava uma situação de facto, com o reconhecimento internacional das suas fronteiras coloniais e não apenas de reconhecimento de áreas de influência indefinidamente estabelecidas. Era essencial apresentar junto da Cúria um domínio

<sup>144</sup> Martens Ferrão a Hintze Ribeiro, 12 de Maio de 1893; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 112-113.

<sup>145</sup> *Memorandum* de 7 de Junho de 1893; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 120-121v.



efectivo sobre o território em que se deveria reconhecer o Padroado. A congregação de 14 de Dezembro deixara esse ponto bem claro.<sup>146</sup>

O documento procurava de imediato responder a alguma da contestação à legitimidade do sistema padroeiro levantada durante a *ponenza* 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, por outras palavras, dos *direitos históricos*, que aos olhos da Santa Sé pareciam cada vez mais esvaziados de deveres.<sup>147</sup>

Recebido o *Memorandum* na Secretaria de Estado, este seria depois reenviado à Propaganda Fide para o exame previsível. Porém, a chegada do período de férias, com a consequente ausência dos cardeais de Roma, estancou o processo. Mas a urgência em obter uma resposta da Santa Sé levou o embaixador a insistir com o secretário de Estado logo no início de Novembro. No entanto, havia que aguardar o regresso dos cardeais a Roma e pelo tempo necessário para a análise do documento. Como explicou Rampolla, não só se tinha de esperar pelos cardeais, como deveria dar-se tempo para estes fazerem a análise conveniente das premissas presentes no documento.<sup>148</sup>

A espera foi longa. Só a 15 de Fevereiro de 1894, é que uma nova assembleia de cardeais dos Assuntos Eclesiásticos Extraordinários e da Propaganda Fide foi reunida. No encontro cardinalício havia alguns repetentes do Inverno de 1889: Rampolla, Mazzella (agora prefeito da Congregação dos Estudos) e Serafino Vannutelli (agora prefeito da Congregação do Index). A estes juntavam-se os anteriormente ausentes Parocchi e Ledochowski, este agora na qualidade de prefeito da Propaganda. Apenas Simeoni não estava presente, tendo falecido em 1892. Também os secretários participantes tinham mudado. Dos Assuntos Eclesiásticos estava Francesco Segna e, pela Propaganda, Agostino Ciasca. O antecessor deste, Domenico Maria Jacobini, tinha sido promovido a núncio em Lisboa (1891), na

<sup>146</sup> *Ibidem*.

<sup>147</sup> *Idem*, fls. 122-122v.

<sup>148</sup> Martens Ferrão a Hintze Ribeiro, 13 de Setembro de 1893 e 4 de Novembro de 1893; AHD/MNE, Legação junto da Santa Sé, Cx. 261 (1893-1900), Maço 2 – Confidenciais.

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

Na *ponenza* preparada pela Propaganda, as questões (*dubbi*) elaboradas já respondiam, em parte, às reclamações portuguesas. Relativamente às circunscrições planeadas questionava-se se o Padroado seria reconhecido em Cabo Verde, São Tomé, Angola e Congo, e Moçambique, com a excepção dos territórios “sujeitos ao seu domínio [político], mas contendo as jurisdições eclesiásticas dependentes da Propaganda”. Mantinha-se a insistência no debate sobre a legalidade do sistema, mas deixava-se claro que, a existir o Padroado, ele não poderia ser reconhecido nas circunscrições propagandistas. Ora, isso excluía da discussão um tópico central. A proposta portuguesa apresentava uma organização eclesiástica que não supunha a continuidade desses organismos. Por seu lado, o dicastério romano optou por não incluir isso no exame da congregação mista. Da dúvida exposta havia uma certeza: o Padroado não se exerceria nas áreas da Propaganda.<sup>149</sup>

Assente este ponto, os cardeais podiam continuar os seus trabalhos, aceitando 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 Portugal. Os cardeais também admitiam a possibilidade de se criar uma nova diocese em Angola, a elevação da prelazia moçambicana a bispado, mas declinavam a diminuição de São Tomé a *prelatura nullius*. Esclarecidas estas premissas do documento, podia-se principiar efectivamente as negociações.<sup>150</sup>

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 o desenvolvimento da hierarquia eclesiástica no ultramar. Neste sentido, questionavam se esse empenho governativo se traduziria, por exemplo, na autorização a dar às corporações religiosas de disporem no país casas para a formação de missionários. O governo deveria, ainda, concretizar os limites precisos a dar-se às dioceses, uma insistência pontifícia, cujas exposições portuguesas nunca satisfaziam completamente. Quanto ao reconhecimento legítimo do Padroado pela Santa Sé, não se podia concordatar sobre ele, excepto na observação rigorosa do Direito Canónico,

<sup>149</sup> *Dubbi*, ASCEP, Acta 264 (1894), fl. 73.

<sup>150</sup> ASCEP, Acta, 264 (1894), fls. 74-75.

isto é, no que dizia respeito ao direito de apresentação de prelados pelo padroeiro, que emanava da dotação, erecção 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 dos meios indispensáveis à vida religiosa. Concluindo, o Padroado e as suas prerrogativas adviriam *a posteriori* e não *a priori*. Portugal tinha, primeiro, de promover a *plantatio ecclesiae*, para depois exigir direitos. Além disso, o quadro legal de liberdade de culto não se compatibilizava com as regalias de qualquer forma de exclusividade confessional, impossibilitada pelo contexto jurídico internacional. A Santa Sé aprendera isso durante a Conferência de Berlim. Assim, a Cúria não poderia admitir os princípios expostos no *Memorandum* sobre o Padroado.<sup>151</sup>

Finda a reunião, Rampolla aprontou-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 pontifícia.<sup>152</sup>

O diplomata português, não perdendo tempo a assimilar o subterfúgio romano, retomou rapidamente o seu expediente e enviou a Hintze Ribeiro, novamente no Ministério dos Estrangeiros e agora também chefe do governo, um conjunto de considerações sobre os pareceres da decisão da congregação mista. Sobre os limites das dioceses que Roma pedia, as de Angola e Congo, Cabo Verde e São Tomé estavam definidas nas bulas de nomeação dos respectivos bispos, pelo que não deveria constituir grande contestação do lado romano. Já em Moçambique, que não era ainda uma diocese, ter-se-ia de definir os seus limites, o que levantaria problemas por causa, da Missão *sui juris* do Zambeze, dependente da Propaganda. Sobre as novas circunscrições, mantinha a sua ideia, já expressa, de não alterar a estrutura em São Tomé e, mesmo que a Santa Sé acolhesse a possibilidade de uma nova diocese em Angola, o contexto financeiro impelia para a continuação de apenas um bispado angolano. Estes pontos eram, para ele, essenciais para a construção da base de negociação que Rampolla pedira. Para o diplomata, o dicastério insistiria no disposto do art. 6.º do Acto de Berlim e do Tratado Luso-Britânico de 11 de Junho de 1891, e

<sup>151</sup> ASCEP, Acta, 264 (1894), fls. 62-75.

<sup>152</sup> Rampolla a Martens Ferrão, 16 de Março de 1894, ASV/ANL, N.º 350, Div. IV, Pos. IX, Sez. unica: Concordato per l’Africa Orientale ed Occidentale; Patronato Portuguese, ecc (1895-1902), fls. 86-87.

que a Santa Sé não abandonaria esses princípios, pelo que se tornava indispensável ao governo tratar e fixar um “acordo prático” sobre a aplicação dessas mesmas disposições, nomeadamente na questão das congregações religiosas. A Santa Sé não estava só preocupada com o avanço do protestantismo que a liberdade convencionalmente possibilitava, também tinha noção que essa lhe permitia o envio de congreganistas para qualquer parte de África, sem restrições. Normalmente pensa-se nos missionários protestantes protegidos pelo tratado, mas a Grã-Bretanha tinha meios de angariar missionários católicos. Basta pensar que a Missão do Zambeze dependia da província inglesa da Companhia de Jesus.<sup>153</sup>

De modo a dar continuidade à decisão pontifícia, Martens Ferrão sugeria a Hintze Ribeiro que se optasse por um de dois caminhos: ou pedir a Roma que formulasse “a sua proposta desenvolvidamente” ou que fosse o governo a formulá-la, tendendo o diplomata para a primeira hipótese. Certamente que considerava que trabalhar sobre uma proposta pontifícia fosse mais fácil e com maior hipótese de sucesso.<sup>154</sup>

Chegava-se a um novo impasse. A Santa Sé, procurando influir no governo português a sua própria posição, procurava conseguir deste garantias para a acção missionária católica em África, que pudesse suportar os desafios do contexto daquele período histórico e que representasse uma eficaz actuação padroeira. Por seu lado, o embaixador não queria que a questão arrefecesse. No início de Maio, voltava a insistir ao governo por novas instruções. Temia que a demora de Lisboa provocasse um atraso num acordo entre ambas as partes e, que associado à própria evolução da vida eclesiástica dos vicariatos em África, fortaleceria a relutância da Propaganda Fide em ceder as suas jurisdições ao Padroado.<sup>155</sup>

Em Lisboa, o documento enviado da Secretaria de Estado movimentara as instituições interessadas em solucionar a questão. O Ministério da Marinha e Ultramar estava claramente insatisfeito com o estado presente das negociações. A 22 de Julho, o director-geral do Ultramar enviou aos Negócios Estrangeiros um ofício com as indicações a ponderar na redacção da nova proposta. O texto referia que o tópico do título primacial para a arquidiocese angolense era “de importância

<sup>153</sup> Martens Ferrão a Hintze Ribeiro, 20 de Março de 1894; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 125-127.

<sup>154</sup> *Ibidem*.

<sup>155</sup> Martens Ferrão a Hintze Ribeiro, 1 de Maio de 1894; AHD/MNE, Legação junto da Santa Sé, Cx. 261 (1893-1900), Maço 5.

secundária”, mas não deveria, de todo, ser deixado totalmente de parte, pois poderia ser usado em troca de “alguma outra vantagem que mais convenha obter”. A oposição às jurisdições da Propaganda mantinha-se, por representarem uma intromissão indevida do dicastério romano, e isso não era negociável. Porém, propunha-se uma solução para a contenda, com a adopção do “processo seguido na reorganização” do Padroado do Oriente, dispondo-se o Estado português a dar “indenizações razoáveis pelas igrejas e respectivos estabelecimentos pertencentes à Propaganda”.<sup>156</sup>

Ultrapassado isto, a principal apreensão da Direcção-Geral era a sugestão romana de instalação de casas de formação missionária ligadas a congregações religiosas. Esta ideia implicava a sua legal constituição em território português, até porque os institutos a trabalharem nas colónias tinham as suas escolas no país – o caso dos espiritanos e dos jesuítas. Roma não se iria contentar com a condescendência oficiosa das autoridades políticas do país, e inevitavelmente iria insistir numa regularização efectiva da situação congreganista. Era mexer na delicada e explosiva questão das congregações e a legislação que regulava a sua existência e o seu funcionamento em Portugal. Neste âmbito, a Santa Sé não iria perder a oportunidade de resolver este assunto em favor dos regulares. Se Lisboa se afirmava empenhada na missionação católica e, contando esta com o trabalho congreganista, o país tinha de demonstrar o seu apoio à causa evangelizadora católica.<sup>157</sup>

O problema da lei portuguesa sobre as congregações era central na opinião que a Santa Sé tinha sobre o projecto missionário do país em África e não dependia apenas da intenção pontificia em ver as congregações legalizadas. A nova realidade jurídica mundial impusera ao país a aceitação, com maior ou menor disposição, do estabelecimento de membros de ordens religiosas, mesmo que isso se mostrasse tão contrário às leis internas como o antagonismo entre o art. 6.º do Acto de Berlim e o art. 6.º da Carta Constitucional. Para muitas figuras associadas à questão colonial, como António Enes, a solução desta conflituosidade estava na revisão legislativa deste articulado sobre as congregações, enquanto método central para incrementar a missionação portuguesa e concorrer directamente com os missionários vindo de fora da esfera político-religiosa nacional. Anos antes, em 1887, quando o recém-nomeado

<sup>156</sup> DGU ao MNE, está anexado ao ofício de Martens Ferrão a Hintze Ribeiro de 1 de Maio de 1894.

<sup>157</sup> 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: Vitor Neto, *a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*, (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998), 337-341.

prelado de Moçambique, António Dias Ferreira, chegou à costa oriental africana enviou ao então ministro da Marinha e Ultramar, Henrique de Macedo, um projecto de reorganização da prelazia que impunha o aumento do número de missionários. Para o prelado, caso não se pudesse contar com o auxílio de congregações religiosas (contudo os jesuítas já se encontravam a trabalhar na província), e “nem se achando o Seminário das Missões habilitado a satisfazer as necessidades das missões”, dever-se-ia optar por aumentar o valor das cômguas aos missionários, com a intenção de “incentivar” mais religiosos a embarcar para África. Esta necessidade seria frequente nos anos seguintes.<sup>158</sup>

Em meados de 1889, Dias Ferreira escrevia ao núncio Vincenzo Vannutelli sobre os constantes pedidos remetidos ao Ministério da Marinha para enviar mais missionários, mas missionários capazes (detentores “de conhecimentos de astronomia, geografia, cartografia e línguas”), tendo sugerido a “grande vantagem de utilizar os serviços dos Padres da Companhia”. Pedia ao núncio que influenciasse o provincial jesuíta a enviar mais missionários para as missões moçambicanas e insistisse com o ministro dos Negócios Estrangeiros no favorecimento dos mesmos. O missionário conhecia bem a incapacidade que o Colégio das Missões Ultramarinas de Cernache do Bonjardim tinha em responder às solicitações dos prelados e dos governos coloniais. O número reduzido de alunos e a própria organização eram causas dessa dificuldade.<sup>159</sup>

Ao problema da falta de missionários associavam-se as críticas sobre a qualidade da sua formação. As exigências do mundo moderno requeriam novos elementos ao labor missionário, que não se poderiam resumir à transmissão de normas religiosas. Na célebre comunicação à Sociedade de Geografia de Lisboa, a 7 de Março de 1889, o padre missionário António Barroso proclamou a “necessidade das missões religiosas”, entendendo que “adiar a sua organização” era prejudicar “voluntariamente” o país. E assinalava um dos problemas cruciais: “Não temos pessoal, temos de formá-lo”. Chegou mesmo a sugerir a formação de clero indígena, mais capaz de “resistir, com grandes vantagens sobre o europeu à malignidade do meio climatérico”. A difícil adaptação era uma das causas apontadas para a diminuta

<sup>158</sup> Ofício N.º 83 do Governo Eclesiástico de Moçambique, série de 1887; Dias Ferreira a Henrique de Macedo, 29 de Novembro de 1887; ASV/ANL, N.º 314, Div. IV, Pos. II, Fasc. 2º, Sez. 3ª: Diocesi di Moçambique (1885-1891), fls. 110-123.

<sup>159</sup> Dias Ferreira a Vannutelli, 5 de Julho de 1889; ASV/ANL, N.º 314, Div. IV, Pos. II, Fasc. 2º, Sez. 3ª: Diocesi di Moçambique (1885-1891), fls. 142-143.

angariação de candidatos a missionários nas dioceses portuguesas, receosos das condições exigentes do clima e do meio africanos. Barroso tinha, obviamente, conhecimento de causa. Fora missionário em Angola, enviado para o Congo pelo recém-nomeado bispo de Angola, o franciscano José Sebastião Neto. A sua viagem para junto do rei congolês tinha o duplo objectivo de renovar a vassalagem deste ao monarca português e competir directamente com os baptistas britânicos pelas almas dos súbditos congolezes.<sup>160</sup>

Enquanto discursava em Lisboa, a flexibilidade da legislação congreganista liberal era exercitada: os jesuítas, convidados pelo governador-geral de Moçambique continuavam o seu trabalho e o próprio governo, na pessoa de Barros Gomes negociava com Lavigerie a instalação da sua sociedade missionária no Niassa, para garantir o domínio português da região.

Barroso apelava aos seus interlocutores a importância de Portugal ter uma congregação com o objectivo claro de empreender a actividade missionária no império. Para o núncio Vannutelli, a ideia do missionário, mesmo sem expressá-la claramente, era recorrer aos espiritanos, cujo trabalho em Angola era elogiado e que, obviamente, Barroso conhecia. O recurso aos padres do Espírito Santo mostrava-se, segundo o diplomata, a solução “mais oportuna e eficaz”, e que poderia vir a assegurar uma “existência legal” da congregação. O missionário Lecomte referiu ao Geral Emonet, que Barroso não perdia uma oportunidade de falar em favor do seu instituto, assumindo que o português “renunciaria” à criação de uma “Congregação nacional portuguesa”, pois os espiritanos teriam capacidade para empreender esse trabalho. Porém, Barroso não queria abandonar o trabalho empreendido em Cernache, que deveria ser desenvolvido, nomeadamente como núcleo dessa futura congregação missionária portuguesa.<sup>161</sup>

Na opinião de António Enes, a ideia de constituir Cernache em sociedade missionária, à semelhança do Instituto de Verona, do Pontifício Instituto das Missões de Milão ou da Sociedade Missionária Africana de Lyon, era preferível à intenção de alterar a legislação congreganista portuguesa, como explicou a Barroso. Para o futuro comissário régio em Moçambique, o plano esbarraria com a reacção do

<sup>160</sup> António Barroso, «O Congo. Seu passado, presente e futuro», em *D. António Barroso. Missionário, Cientista, Missiólogo*, introd. António Brásio (Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1961), 89-153, 89.

<sup>161</sup> Vannutelli a Rampolla, 25 de Junho de 1889; ASCEP, SRNC, Índice 4, Vol. 9 (1887-1892), fl. 200. Lecomte a Emonet, 11 de Junho de 1889; em *Angola*, III, 705-708.

“tradicionalismo liberal”, sendo “inconveniente” uma mudança que “dividiria o país em dois campos armados”.<sup>162</sup> Esta percepção iria acompanhar os círculos dirigentes portugueses durante o período monárquico, pelo que dificilmente Roma conseguiria mais de Lisboa que a habitual condescendência face aos congreganistas: permitidos mas não legalizados.

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”. Não seria nem fácil e muito menos rápida. Alguns meses mais tarde, em Maio de 1895, o próprio núncio 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 feitos na sequência da Congregação mista de 1894. Em Agosto de 1896, o novo embaixador português junto da Santa Sé, Miguel Martins Dantas, informava que a Secretaria de Estado ainda esperava pela resposta portuguesa. Roma não avançaria sem resposta de Lisboa.<sup>163</sup>

## 2.2 – Afinando a Concordata

A dificuldade de se conseguir um acordo sobre as missões no império português, não esmorecia aqueles intervenientes que pugnavam por uma resolução que permitisse desenvolver o trabalho dos missionários católicos. Os espiritanos eram um dos elementos mais activos na procura dessa solução. Em 1895, a Nunciatura em Lisboa recebera um documento da Procuradoria das Missões do Espírito Santo de Angola, em Lisboa, contendo *Idées sur le concordat à faire concernant l’Afrique portugaise*. Aqui, propunha-se a supressão das prefeituras apostólicas, a extensão do bispado de Angola e Congo a toda a província, e a criação de vicariatos gerais nos territórios das antigas prefeituras. Além disso, sugeria-se que os espiritanos, de qualquer nacionalidade, conservassem dentro dos limites das prefeituras extintas o

<sup>162</sup> António Enes a António Barroso, 17 de Julho de 1893; em Brásio, *Angola*, IV, 560. A ideia de constituir o Colégio de Cernache em sociedade missionária tornar-se-ia realidade depois das medidas enunciadas no Concílio Plenário Português de 1926, que estariam na origem da Sociedade Portuguesa das Missões Católicas Ultramarinas (1932).

<sup>163</sup> Martens Ferrão a Carlos Lobo de Ávila, 11 de Setembro de 1894; AHD/MNE, Legação junto da Santa Sé, Cx. 261 (1893-1900), Maço 5; Jacobini a Rampolla, 5 de Maio de 1895; Rampolla a Jacobini, 12 de Maio de 1895; Ciasca a Cavagnis (secretário da CAEE), 20 de Maio de 1895; ASV/SS, 1896, rub. 250, fasc. 1, fls. 21-24v. Martins Dantas a Soveral (MNE), 11 de Agosto de 1896; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 142-143.



exclusivo do ministério espiritual, assumindo os membros da congregação do Espírito Santo os cargos de vigários gerais. Os missionários teriam em Lisboa um procurador com plenos poderes, reconhecido pelo governo português, que poderia exigir que o mesmo fosse português ou naturalizado português; o procurador apresentaria ao governo os padres a serem escolhidos para superiores das diversas circunscrições e o governo poderia exigir que estes fossem portugueses ou naturalizados. Por conseguinte, o governo pediria ao bispo a nomeação e os poderes dos vigários gerais dessas circunscrições. O procurador em Lisboa, também, apresentaria os padres destinados às suas missões, dirigindo-se o governo ao bispo para receberem dele ou dos vigários os poderes de jurisdição, adquirindo eles, todos os direitos e privilégios dos missionários portugueses. O governo deveria comprometer-se a atribuir um subsídio conveniente às missões já existentes e a favorecer a criação de outras nos territórios ultramarinos.<sup>164</sup>

Este novo documento apresentava algumas mudanças dos planos elaborados por Lecomte em 1889. Um ano após a Convenção luso-congolesa, que dera a Portugal o domínio sobre a Lunda, ocorrera um nova alteração geográfica, que mesmo não sendo de cariz político, resultava da política de territorialização da Santa Sé e enquadrava-se num plano espiritano de consolidar a sua presença em Angola e que poderia, ainda, auxiliar nas negociações sobre o Padroado. Em Julho de 1892, o cardeal Vincenzo Vannutelli apresentou uma *ponenza* à Propaganda com vista a rearranjar a geografia da Prefeitura Apostólica da Cimbebásia. A Congregação do Espírito Santo, a quem a supervisão da mesma fora entregue, demonstrava as suas insuficiências em continuar o trabalho missionário numa área tão vasta, preferindo concentrá-la numa determinada região, neste caso, a parte setentrional, ou seja, o correspondente ao sul de Angola. Dentro do espírito da sua política missionária de conciliar jurisdições eclesiásticas com fronteiras políticas, a Propaganda aceitou a sugestão de Vannutelli e decidiu a divisão da prefeitura em duas – a da Cimbebásia Superior, mantida nas mãos espiritanas, e a da Cimbebásia Inferior, entregue à Congregação dos Oblatos de Maria Imaculada. Como referiu o Geral Emonet, a separação entre ambas deveria ser a fronteira estabelecida entre as possessões portuguesas e as alemãs. Esta decisão propagandista, a que não foi alheia a

---

<sup>164</sup> *Idées sur le concordat à faire concernant l'Afrique portugaise*, ASV/ANL, N.º 350, Div. IV, Pos. IX, Sez. unica: Concordato per l'Africa Orientale ed Occidentale; Patronato portoghese, ecc (1895-1902), fls. 22-23.

intervenção decisiva do antigo nuncio e defensor da subordinação das circunscrições da Propaganda ao Padroado, pode ser vista como uma tentativa de Vannutelli favorecer a posição portuguesa. Seria, obviamente, mais fácil para Portugal justificar o fim de uma prefeitura apostólica, que se situasse exclusivamente em territórios sobre seu domínio político, mesmo que fosse para se constituir como jurisdição independente da diocese de Angola, como o projecto do bispado dos Ambuelas evidenciava.<sup>165</sup>

Em 1889, ainda se defendia uma certa autonomia administrativa que retirava do governo português a capacidade de escolha dos superiores das missões espiritanas, o que era uma forma de salvaguardar os interesses da Congregação. Mas na recente sugestão enviada à Nunciatura já se permitia ao governo a possibilidade de exigir que os missionários e os seus superiores fossem portugueses ou que lhes fosse imposta a obrigatoriedade de se nacionalizarem caso assumissem determinadas funções de administração eclesiástica. Os espiritanos, sempre contestados e alvo da suspeição daqueles que os viam como agentes ao serviço de uma potência estrangeira, pareciam encaminhar-se para uma solução que, mais do que conciliar os interesses da sua Congregação e da Propaganda com os dos portugueses, incidia sobretudo em concepções imperialistas associadas a uma missionação nacional ou nacionalizadora, tendência que os regulares foram incrementando progressivamente. Para os padres do Espírito Santo, que em meados da década de 1890, já poderiam contar com algum clero de origem portuguesa, saído das suas casas de formação a funcionar no país, a promoção de elementos nacionalizadores (humano ou educativo) era uma forma de garantir a continuidade da sua obra em Angola.

Na África oriental, o desenvolvimento da actividade missionária também havia tomado o seu próprio caminho, acabando por impor a necessidade de repensar a estrutura eclesiástica, num processo que acabaria por favorecer a posição portuguesa, apesar da ausência de intervenção do governo de Lisboa.

No Verão de 1895, a Propaganda Fide decidira reorganizar os vicariatos apostólicos na região dos Grandes Lagos africanos. A 22 de Julho, a congregação reunira-se para discutir uma nova *ponenza* apresentada por Vincenzo Vannutelli, sustentada num pedido feito pelo Superior Geral dos Padres Brancos, monsenhor Léon Livinhac, sucessor de Lavigerie no generalato da congregação. Aquele havia

---

<sup>165</sup> *Relazione sul dividir ela Prefettura Apostolica della Cimbebasia in Africa*; ASCEP, Acta 262 (1892), fls. 291-294.

pedido ao dicastério que modificasse os limites das circunscrições erigidas naqueles territórios a partir de 1886. Na opinião do Geral, uma vez que tinham sido instituídas antes da partição efectiva do continente pelas potências, os vicariatos não correspondiam “nem com as esferas de influência europeia, nem com a configuração geográfica, nem com as fronteiras das tribos”. Aproveitando o pedido de Livinhac, e talvez para regular de certo modo as exigências portuguesas que bem conhecia, Vannutelli argumentou que, depois do acordo anglo-português sobre o lago Niassa, o vicariato apostólico homónimo exigia uma “notável modificação”, de acordo com as novas fronteiras, devendo o mesmo corresponder apenas aos territórios debaixo do domínio britânico. Assim, a parte do vicariato que se encontrava em território português deveria ser desanexado dessa circunscrição e ser incluído nos limites eclesiásticos da prelazia de Moçambique. Tal como ocorrera três anos antes com a divisão da Cimbebásia, Vannutelli era, novamente, o impulsionador de uma decisão que visava conciliar os limites dos territórios políticos portugueses às circunscrições eclesiásticas. Isto não só representava a tendência da Propaganda, como também poderia facilitar a posição portuguesa. A Rampolla, o próprio prefeito Ledochowski, explicou que a decisão da Propaganda levava em conta o facto de no ano anterior Portugal ter proposto a erecção da prelazia de Moçambique em diocese correspondente ao território designado ao país pelo tratado com os britânicos. Em resposta, o secretário de Estado não se opunha à opção da Propaganda.<sup>166</sup>

Em efeitos concretos, toda a província moçambicana passava a ter uma única jurisdição, subordinada apenas ao prelado do sistema padroeiro, contrariamente ao que acontecia em Angola. Ao ministro dos Negócios Estrangeiros, Luís de Soveral, o nuncio Jacobini explicou que a Propaganda julgara “necessário e oportuno” atribuir os territórios pertencentes ao vicariato do Niassa, mas sob domínio português, à jurisdição do prelado moçambicano, tendo em conta o disposto no Tratado Luso-Britânico e a recorrente proposta de criação da diocese de Moçambique, o que fragiliza a ideia simplista do antagonismo da Propaganda face a Portugal.<sup>167</sup>

Contudo, a notícia da decisão do dicastério não teve as reacções esperadas. Ao prelado de Moçambique, António Barroso, pareceu que “a regularização definitiva dos limites da Prelazia de Moçambique seria mais oportuna quando se tratasse da

<sup>166</sup> *Relazione sulle nuova circunscrizione dei Vicariati Apostolici dei grandi laghi equatorial d’Africa*; ASCEP, Acta 265 (1895), fls. 497-498. Ledochowski a Rampolla, 18 de Novembro de 1895; Rampolla a Ledochowski, 23 de Novembro de 1895; ASCEP, NS, 73 (1895), fls. 321-322 e 326.

<sup>167</sup> Jacobini a Soveral, 6 de Dezembro de 1895; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 158-158v.

futura Concordata”. Mesmo que a Propaganda estivesse, por via indirecta, a aceitar um dos constantes pedidos portugueses, a voz inúmeras vezes solicitada de Barroso optava por esperar por uma delimitação formalmente inscrita nos termos do acordo concordatário. Era manter na já longa discussão sobre o Padroado um tópico já resolvido unilateralmente pela Propaganda.<sup>168</sup> Obviamente que o que estava em causa, no desagrado português, era que a decisão propagandista fora tomada sem conhecimento de Portugal. Além disso, reconhecer a autoridade do dicastério na definição dos espaços eclesiásticos de África subordinados à nação padroeira, punha em causa a argumentação que atacava precisamente esse direito da Propaganda, como o argumento de Luciano Cordeiro, no *Segundo Memorandum*, deixara expresso. Para certos meios romanos seria difícil de compreender que o país não ficara satisfeito pela Santa Sé ter, por outras vias, correspondido positivamente a um pedido seu.

Daqui em diante, a questão do Padroado em Moçambique já não dependia da definição dos limites do seu exercício, mas sim da própria estrutura eclesiástica da província, nomeadamente, na vontade de tornar a prelazia em diocese. A realidade moçambicana tinha sido mais fácil de solucionar, pois o território da colónia debaixo da jurisdição da Propaganda Fide, constituía apenas uma parte de uma circunscrição e não correspondia a uma jurisdição autónoma existente unicamente em terras portuguesas, como acontecia com as prefeituras em Angola. Em Moçambique não se decidira o fim de uma circunscrição da Propaganda, apenas se redefinira os seus limites. Na África ocidental, por seu lado, a exigência portuguesa obrigava ao fim de duas circunscrições. A querela jurisdicional do Padroado em África manter-se-ia em Angola e extinguia-se em Moçambique. Aqui o prelado passava a ter sob sua alçada as prerrogativas religiosas da vida missionária e eclesiástica da província ultramarina. Por conseguinte, as futuras negociações entre Roma e Lisboa já teriam, mais uma vez, uma nova realidade em consideração.

De qualquer forma, Lisboa continuou a sua estratégia de superar o impasse das negociações e, em Maio de 1896, o embaixador 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 chegar a um “acordo satisfatório para ambas as partes”, se o governo

---

<sup>168</sup> Barroso a Cândido, 10 de Janeiro de 1896; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fl. 153.

português tomasse em conta o anteriormente exposto na sua nota de Março de 1894, e, nesse caso, o cardeal poderia, até, encarregar o nuncio de prosseguir o negócio a partir da capital portuguesa. Vincenzo Vannutelli, cardeal protector de Portugal, estava persuadido de que se o governo transmitisse a Roma “a sua apreciação” sobre a nota de Rampolla, “mais ou menos desenvolvida”, indicando-lhe o desejo ou a conveniência da discussão decorrer em Lisboa, a Santa Sé daria as instruções necessárias à Nunciatura. O antigo chefe da missão diplomática pontifícia em Portugal apresentava-se disposto a contribuir com o seu patrocínio para o encerramento frutífero da questão sobre o Padroado em África. Como vimos, a sua actuação nesse sentido já tinha dado frutos, com as regulações territoriais da Cimbebásia e de Moçambique.<sup>169</sup>

Em Agosto, 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 nuncio Jacobini. A 24 de Maio desse ano, o superior da missão espiritana da Huíla, José Maria Antunes, escrevera um relatório sobre a divisão eclesiástica na África Portuguesa, que recuperava algumas considerações expostas nas *Idées* da Procuradoria de 1895. Esse documento, que seria usado por Cândido, propunha 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 Moçâmedes. Dias depois, o procurador espiritano em Lisboa, Christopher Rooney, informava o ministro que o Geral Le Roy e o Conselho da Congregação aceitavam a ideia de reorganização da província de Angola. Na reunião do conselho em Paris haviam estado presentes, o procurador da Congregação junto do Papa, Eschbach, e os padres missionários em Angola: Antunes, Lecomte e Campana, os principais interessados na resolução rápida da questão jurisdicional.<sup>170</sup>

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 Cimbebásia Superior”. A província de Angola ficaria dividida nas prelazias do Congo (distrito do Congo), da Lunda (distrito

<sup>169</sup> Martins Dantas a Soveral, 12 de Maio de 1896; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 148-149v.

<sup>170</sup> Relatório de Antunes; Rooney a Cândido, 1 de Junho de 1896; em Brásio, *Angola*, IV, 345-351 e 358-359.

da Lunda e parte do distrito de Luanda), de Benguela (parte dos distritos de Benguela e Moçâmedes) e de Moçâmedes (parte do distrito homónimo) e na diocese de Luanda (parte dos distritos de Luanda e de Benguela). Ao contrário da imposição presente no *Memorandum* de 1893, deixava-se em aberto a eventualidade da futura diocese de Luanda ser elevada a sé arquiepiscopal, sendo que nesse caso, as prelazias a constituir seriam prelazias *nullius*, com jurisdição ordinária, sendo sufragâneas de Luanda, ficando também sufragâneo o bispado de São Tomé. 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”. As suas sedes instalar-se-iam nas missões centrais destes grupos. 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”. Os prelados deveriam ser, sempre, cidadãos portugueses, “devendo naturalizar-se os que forem de origem estrangeira”, estando o governo disposto a regularizar a naturalização dos missionários, “de modo a suprimir todo e qualquer encargo que lhe seja inerente”.<sup>171</sup>

Em ofício de 15 de Outubro de 1896, o bispo Dias Ferreira manifestou o seu agrado pelo plano de organização religiosa da província de Angola, apoiando a escolha dos padres Antunes e Lecomte para prelados de Moçâmedes e de Benguela, respectivamente, e alertando para o cuidado a ter na escolha dos superiores da Lunda e, principalmente, do Congo, de modo a dar resposta às necessidade orgânicas da missionação, pois deveriam ser garantes da soberania portuguesa.<sup>172</sup>

Jacinto Cândido passou as *Bases*, em forma de memorial, ao ministro dos Negócios Estrangeiros, Luís de Soveral, indicando-lhe toda a “conveniência” em dar rapidez ao processo negocial. Também lhe pedia que solicitasse a Roma que atrasasse o regresso de Jacobini à Cúria, depois de este ter sido criado cardeal no consistório de

<sup>171</sup> «Bases Gerais da Concordata para a delimitação do Real Padroado Português no Congo e em Angola»; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 137-141v.

<sup>172</sup> Dias Ferreira a Cândido, 15 de Outubro de 1896; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 137-141v. e fl. 421.

22 de Junho. Queria-se que o nuncio pudesse “ultimar a negociação da Concordata” antes da partida. Receava-se que a saída do nuncio, que ainda não tinha sucessor designado viesse a atrasar as negociações e que todo o processo entrasse num novo impasse, como já ocorrera aquando da morte do secretário de Estado Jacobini (1887) e da substituição de Vincenzo Vannutelli (1890-1891). Um novo nuncio implicaria parar as negociações, pois este teria de tomar conhecimento de todos os trâmites do processo.<sup>173</sup>

Sobre a África Oriental, o sempre activo Barroso enviou aos Ministérios dos Negócios Estrangeiros e da Marinha e Ultramar uma proposta de *Bases*, que deveriam ser incorporadas no memorial de Cândido sobre Angola de modo a construir-se um único documento relativo a todo o Padroado Africano português. O religioso 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. Uma vez que esta nova circunscrição teria de ser intitulada “missionária”, conviria que o seu superior fosse escolhido entre os missionários (não especifica se seriam os inacianos ou outros regulares). O processo de escolha passaria pela entrega, ao governo, de uma lista com três nomes, de onde sairia a opção governativa para posterior confirmação da Santa Sé. Como afirmava Barroso, este princípio não era novo. Em 1889, o espiritano Lecomte fizera uma sugestão semelhante ao ministro da Marinha e Ultramar, Ressano Garcia. Segundo o missionário, de modo a assegurar o “futuro da missão” (neste caso particular referia-se às recém-criadas missões de Bié-Bailundo e de Caconda), os missionários deveriam poder escolher de entre si o superior interino e, posteriormente, indicarem ao Padroeiro o “missionário que julgassem mais capaz para suceder no cargo de Superior efectivo”. O prelado de Moçambique acreditava que esta fórmula “devia dar na prática magníficos resultados em países de missão como a África oriental”.<sup>174</sup>

Contudo, Cândido entendia ser melhor simplificar o processo de nomeação, que deveria ser conseguida através de acordo entre a Santa Sé e o Padroado, “suprimindo-se a eleição por parte dos missionários” pois não lhe parecia ser “o

<sup>173</sup> Cândido a Soveral, 15 de Agosto e 28 de Agosto; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls.135-135v e 402-407.

<sup>174</sup> António Barroso, *Bases para um projecto de regularização do Padroado da Coroa Portuguesa na África Oriental*, 17 de Junho de 1896; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 409-410v. Lecomte a Ressano Garcia, 25 de Setembro de 1889; em Brásio, *Angola*, III, 726.

processo mais conveniente”. Para a parte meridional da província, defendia a erecção 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 setentrional.<sup>175</sup>

Agregados os pontos presentes nos dois documentos formou-se o rascunho elaborado pelo Ministério dos Negócios Estrangeiros, com data de 29 de Dezembro de 1896: as *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*. Na primeira base recuperava-se os termos de limitação de Angola referidos no documento de Agosto, incluindo também os limites da prelazia de Moçambique, reportando-se aos tratados com a Alemanha e a Grã-Bretanha. Nem uma palavra sobre a decisão da Propaganda de 1895 sobre o Niassa. Para Angola retomavam-se os princípios já traçados por Cândido, referindo efectivamente que o bispo de Luanda receberia “o título e preeminências de arcebispado”. Esta premissa voltava a ser uma exigência, depois do texto do Verão a ter considerado uma hipótese. Muito provavelmente era um ponto a manter para regatear outras exigências. Em Moçambique, a nova divisão criaria duas prelazias: a de Moçambique, que manteria os privilégios e regalias da actual, e a da Zambézia Portuguesa. Além delas, seria constituído o arcebispado de Lourenço de Marques. Os princípios de nomeação dos prelados mantinham o disposto no *Memorial* de Cândido, isto é, através de acordo entre Portugal e a Santa Sé.<sup>176</sup>

A 21 de Janeiro de 1897, o novo núncio, Andrea Aiuti, escrevia para Rampolla informando-o que tinha procurado seguir as instruções que o secretário de Estado lhe havia dado, no sentido de dar continuidade ao trabalho do seu antecessor para a conclusão da concordata com Portugal. Informado do novo projecto a ser apresentado pelo embaixador português à Santa Sé, Aiuti declarava a Rampolla, depois de sondar ministros e outros políticos, que Portugal parecia disposto a

<sup>175</sup> Cândido a Soveral, 3 de Outubro de 1896; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 412-419v.

<sup>176</sup> Em nota de 18 de Fevereiro de 1897, o embaixador português em Roma referia a Rampolla que o projecto de Concordata de 29 de Dezembro não especificava os limites das futuras dioceses da África Oriental. Assim, a prelazia de Moçambique correspondia aos territórios de Cabo Delgado, a da Zambézia Portuguesa aos territórios da Companhia de Moçambique e o arcebispado aos distritos de Gaza e de Maputo”. ASV/ANL, N.º 350, Div. IV, Pos. IX, Sez. unica: Concordato per l’Africa Orientale ed Occidentale; Patronato portoghese, ecc (1895-1902), fl. 93, fls. 14-17.



“introduzir outras modificações”, nomeadamente na alteração do estatuto dos missionários. Estes deixariam de ser considerados “funcionários”, passando a ser entendidos como “representantes do Estado”. Além disso, o governo português prescindia da obrigatoriedade dos missionários serem todos portugueses, ficando esse princípio adstrito aos prelados e superiores religiosos. Indicava também, que o governo, através do prelado de Moçambique, estaria disponível para receber os trapistas na província ultramarina para acção missionária, o que significava mais uma flexibilização das leis anticongreganistas, que Roma desejava suprimir.<sup>177</sup>

Em resposta a este ofício, Rampolla pedia a Aiuti para insistir com o ministro dos Negócios Estrangeiros “para compreender e prevalecer as posições e os desejos da Santa Sé” em respeito à proposta de negociação sobre a Concordata para África. Três dias depois, a 24 de Janeiro de 1897, o embaixador em Roma enviava ao secretário de Estado, um ofício com as *Bases Gerais* de 29 de Dezembro de 1896, para negociar a Concordata. Martins Dantas advertia que o novo documento diferia, em diferentes pontos de propostas anteriores, nomeadamente da Nota de 28 de Janeiro de 1887 e do *Memorandum* de 7 de Junho de 1893.<sup>178</sup>

Em meados de Abril de 1897, reunia-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 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 sobre 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. A argumentação da Cúria já não insistia na questão política, pois os limites dos territórios ultramarinos estavam essencialmente definidos

<sup>177</sup> Aiuti a Rampolla, 21 de Janeiro de 1897; ASV/ANL, N.º 350, Div. IV, Pos. IX, Sez. unica: Concordato per l’Africa Orientale ed Occidentale; Patronato portoghese, ecc (1895-1902), fls. 42-43.

<sup>178</sup> Rampolla a Aiuti, 1 de Fevereiro de 1897; ASV/ANL, N.º 350, Div. IV, Pos. IX, Sez. unica: Concordato per l’Africa Orientale ed Occidentale; Patronato portoghese, ecc (1895-1902), fl. 46. Martins Dantas a Rampolla, 24 de Janeiro de 1897; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 426-427.

e reconhecidos. Assim, permanecia a insegurança nas incapacidades do país levar por diante a obra evangelizadora.<sup>179</sup>

Em Maio, o Geral dos espiritanos, Le Roy, enviou ao secretário da Congregação dos Assuntos Eclesiásticos Extraordinários, Felice Cavagnis, uma *Note sur le project de Concordat entre le Saint-Siège et le Portugal relativement aux Missions de l'Angola*, assinada por Eschbach, destinada a expor ao prefeito da Propaganda as consequências do futuro acordo. Na perspectiva de Le Roy, a Concordata apresentava algumas vantagens como o desenvolvimento da missão em Angola, a atribuição de recursos financeiros que deixariam de vir da *Propagation de la Foi* (que poderiam ser encaminhados para outras missões) e a aceitação por parte de Portugal, “contrariamente aos seus hábitos”, de que os prelados fossem nomeados de acordo com a Santa Sé. Para ele, isto constituía uma “verdadeira vitória do poder eclesiástico sobre o poder civil”. Por fim, conseguir-se-ia “senão um reconhecimento formal ao menos uma tolerância efectiva das congregações religiosas”. Contudo, estas vantagens eram “infelizmente contrabalançadas por inconvenientes graves”. A “tendência geral” presente no projecto do governo português era transformar os missionários “em agentes do governo, em funcionários de uma categoria especial”, aproximando-os do clero da metrópole e podendo provocar entraves à sua acção apostólica. Assim, os missionários tornar-se-iam simples “curas coloniais”, originando uma “seca” nas vocações para as missões. Esta situação provocaria uma “repugnância geral” na congregação espiritana, o que desencadearia possivelmente desagrado se estes termos viessem a constar da Concordata. A categoria dos missionários era um receio que a Cúria também tinha, mas que, segundo Aiuti, o governo estaria disposto a alterar.<sup>180</sup>

A Martins Dantas, Rampolla apresentou algumas reservas para a resolução do problema. Na sua Nota de 8 de Julho, entre as dúvidas apresentadas, 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 pontificias.

<sup>179</sup> *Osservazioni*; ASCEP, NS, 137 (1898), fls. 345-346.

<sup>180</sup> Le Roy a Cavagnis, 23 de Maio de 1897; ASCEP, NS, 137 (1898), fls. 305-309. (sublinhado no original).

Roma persistia no problema do suporte às missões que se traduziam 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 peremptoriamente. Contudo, não atendia à impossibilidade de aí incluir 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 correctamente os limites episcopais. Com essa nova exposição, Roma poderia analisar a proposta convenientemente.<sup>181</sup>

Mas ao fim de dez anos de contactos, os portugueses queriam uma resolução célere. Em Julho de 1897, 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, ou seja, uma espécie de esboço no qual se pudesse rascunhar, anotar e/ou contrapor. Roma tinha em sua posse vários documentos onde estavam evidenciadas as intenções portuguesas. Ora, Lisboa queria o mesmo. Caso não fosse um desses textos com notas à margem, pelo menos um texto originário da Cúria para serem os portugueses a fazer essas anotações. A ânsia pela negociação concreta crescia.<sup>182</sup>

Em Novembro de 1897, cerca de três meses depois da recepção da nota de Rampolla, Barros Gomes, que regressara ao Ministério da Marinha e Ultramar em

<sup>181</sup> Rampolla a Martins Dantas, 8 de Julho de 1897; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 441- 443.

<sup>182</sup> Martins Dantas a Matias de Carvalho Vasconcelos, 10 de Julho de 1897; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 441- 443; 439-440. Aiuti a Rampolla, 19 de Julho de 1897; ASV/ANL, N.º 350, Div. IV, Pos. IX, Sez. unica: Concordato per l’Africa Orientale ed Occidentale; Patronato portoghese, ecc (1895-1902), fls. 60-61.

Fevereiro desse ano, enviou aos Negócios Estrangeiros uma *Memória*, onde apresentava “desenvolvidamente os esclarecimentos e informações” em que se deveria fundar a resposta a remeter à Secretaria de Estado. A *Memória relativa à circunscrição de Dioceses e exercício do Real Padroado na África Portuguesa* procurava, assim, responder aos esclarecimentos pedidos por Rampolla.<sup>183</sup>

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 actividade 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 “muitas 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 efectiva 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 religiosos.<sup>184</sup>

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

<sup>183</sup> Barros Gomes a Matias de Vasconcelos, 3 de Novembro de 1897; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 446-448. Dias depois de enviar o ofício, Barros Gomes voltava a ocupar a pasta dos Estrangeiros, concentrado na sua pessoa os trâmites de todo o processo negocial.

<sup>184</sup> «*Memória relativa à circunscrição de Dioceses e exercício do Real Padroado na África Portuguesa*»; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 485-496.

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 acção dos regulares, especialmente no espaço ultramarino, contribuindo financeiramente e facilitando alguns trâmites legais (naturalizações, passaportes), mas 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. Mas só a 7 de Março é que seria remetido à Secretaria de Estado pontifícia. O lapso temporal entre a chegada da correspondência vinda do Ministério e a sua expedição para a Cúria tinha uma justificação: António Barroso. O antigo prelado de Moçambique fora nomeado bispo de São Tomé de Meliapor e era esperado em Roma, uma escala a caminho da Índia. Martins Dantas pretendia aproveitar a presença do religioso na Santa Sé, “cujo conhecimento do assunto e esclarecida experiência”, poderiam ser de “grande auxílio” ao trabalho do diplomata na causa da Concordata de África. 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 projecto de Concordata.<sup>185</sup>

Como ocorrera em 1889 e 1894, também o impulso negocial de 1896-1897, para conseguir uma resolução para a querela padroeira, esmoreceu. Não houve resposta da comissão cardinalícia, nem projecto de Concordata. Vários motivos poderão ter contribuído para a impossibilidade de ambas as partes em chegar a um acordo, que teria inevitavelmente de impor renúncias inaceitáveis para ambas as partes. Por exemplo, os rumores da partilha anglo-alemã do império português poderiam ter despertado em Roma a repetição do Ultimato e da crise subsequente.

Pouco tempo depois, na viragem do século, a “benevolência” dos governos face às congregações iria ser posta à prova com o despontar da polémica questão Calmon e da crise religiosa de 1901. O conhecido caso Calmon constituiu um de dois importantes episódios ocorridos no Portugal finissecular que agudizou a problemática da presença ilegal das ordens religiosas no país, já desencadeada com o Caso Sara de Matos ou das Trinas (1891). O alarme nos meios católicos defensores da regularização do estatuto legal das congregações cresceu. O próprio patriarca de

---

<sup>185</sup> Martins Dantas a Barros Gomes, 26 de Março de 1898; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 446-448. e fls. 481-482.

Lisboa, José Sebastião Neto, franciscano e parte interessada num desfecho pacífico das manifestações públicas, endereçou ao rei D. Carlos uma missiva propondo a normalização da vida congreganista, com a fixação de “condições necessárias ao restabelecimento completo das ordens religiosas”.<sup>186</sup>

A primeira medida para solucionar o mal-estar nacional foi a Portaria de 10 de Março de 1901, saída do governo presidido por Hintze Ribeiro.<sup>187</sup> O diploma ordenava aos governadores civis que fizessem um levantamento das casas pertencentes a congregações religiosas dedicadas à vida monástica e de instituições de ensino e assistência das ordens regulares existentes nos seus respectivos distritos. Concluídos os relatórios, as primeiras deveriam ser imediatamente encerradas, respeitando-se o disposto da legislação de 1834, enquanto as segundas deveriam apresentar os seus estatutos, correndo o risco de encerramento caso não os apresentassem à apreciação governativa. Os regeneradores mantinham, no mínimo, uma posição ambígua. Se ordenavam o fecho dos estabelecimentos de vida contemplativa e reclusão, assim como dos noviciados, impedindo-se a integração de mais regulares, davam a oportunidade às instituições religiosas empenhadas em actividades educativas e assistenciais de se tornarem legais.

Esta realidade seria consagrada no Decreto de 18 de Abril, onde se legislava a possibilidade de serem legalizadas as organizações religiosas que se dedicassem ao ensino, à beneficência e à missionação ultramarina.<sup>188</sup> No entanto, mantinha-se a interdição da clausura, dos votos religiosos e do funcionamento de noviciados. As congregações deveriam assumir a designação de “associação”, nome aparentemente neutro, mas que neste contexto estava intrinsecamente ligado aos congreganistas. A questão não era específica da realidade portuguesa, pois bastaria pensar que na França de então discutia-se o estatuto das associações, que insidia especialmente na existência legal das congregações no país.<sup>189</sup> A direcção das associações deveria ser constituída por cidadãos portugueses, sujeitos às leis do Estado e às autoridades

---

<sup>186</sup> Neto, *O Estado*, 342-354. Hugo Gonçalves Dore, «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): 9.

<sup>187</sup> Portaria de 10 de Março de 1901, *Colecção Oficial de Legislação Portuguesa (COLP)*, *Ano de 1901*, 61.

<sup>188</sup> Decreto de 18 de Abril de 1901, *COLP*, *Ano de 1901*, 111-115.

<sup>189</sup> Patrick Cabanel e Jean-Dominique Durand, dir., *Le Grand Exil des Congrégations Religieuses Françaises. 1901-1904* (Paris: Éditions du Cerf, 2005); Jacqueline Lalouette e Jean-Pierre Machelon, dir., *1901. Les congrégations hors la loi? Autour de la loi du 1er juillet 1901* (Paris: Letouzey & Ané, 2002).

eclesiásticas nacionais, procurando superar as constantes acusações das ordens obedecerem a superiores estrangeiros. Este ponto era, particularmente, sensível para a afirmação de uma política de nacionalização das associações que se comprometiam com o trabalho missionário.

Em suma, entende-se que o objectivo do governo regenerador fora uma tentativa de, deste modo, conciliar as suas necessidades e os limites da opinião pública numa legalidade possível que não agradou nem àqueles que se opunham às congregações, nem àqueles que defendiam a sua efectiva legalização. Importa referir que os decretos liberais de 1834 e as leis de Pombal sobre os jesuítas (suspensas e novamente repostas no início do período liberal) não foram revogados e continuavam a vigorar, como se verá pela decisão legal do Governo Provisório da República. Não obstante, as congregações apressaram-se a enviar ao governo os estatutos para as novas associações. Assim, e a título de exemplo, os espiritanos adquiriram a designação de Associação dos Missionários do Espírito Santo, os franciscanos a de Associação Missionária Portuguesa e os jesuítas a de Associação Fé e Pátria. É importante verificar que os dois primeiros frisaram o elemento missionário, como forma de reforçar o empenho e o desempenho que atribuíam ao labor evangelizador. E, mesmo, no caso dos jesuítas, a conjugação de “fé” e “pátria” eram indispensáveis na construção de uma concepção imperial.<sup>190</sup>

A execução efectiva das leis de Joaquim António de Aguiar ameaçava a expulsão dos regulares das missões ultramarinas. O patriarca de Lisboa teria consciência disso, pelos anos que fora bispo de Angola e Congo e contara com o auxílio evangelizador dos espiritanos, e, sendo franciscano, teria, também, conhecimento da importância das missões da sua ordem, que desde 1898, trabalhava em Moçambique. Muito provavelmente, o governo português não estaria na disposição de iniciar uma batalha com a Santa Sé, exigindo a saída dos membros das congregações religiosas a viverem e laborarem em Portugal e no império. Se na metrópole, o fim da sua actuação causaria uma redução significativa em actividades onde o Estado não tinha capacidade de intervenção, como o ensino e a assistência; no ultramar, o encerramento de missões católicas pertencentes a congregações, por imposição governativa, abriria um conflito diplomático devido ao desrespeito pelas

---

<sup>190</sup> O novo sistema legal sobre “associações”, previsto no Decreto de 18 de Abril de 1901, viria a ser aplicado às províncias ultramarinas pela Portaria N.º 149-A, de 17 de Março de 1902, assinada pelo ministro da Marinha e Ultramar, António Teixeira de Sousa. *Boletim Oficial de Angola*, 1902, n.º 16,188-189.

obrigações internacionais assinadas pelo país. Como veremos, foi o que ocorreu na República quando se levou avante a expulsão dos jesuítas de Moçambique. Além disso, se uma das exigências pontifícias nas negociações da Concordata era a legalização das congregações, uma opção inversa era uma condenação efectiva de qualquer sucesso português.

Entretanto, um caso menor, de matriz judicial, ocorrido em Cabinda veio trazer o imbróglio da questão congreganista, no contexto do império, para uma outra dimensão.

### 2.3 – Em torno de um *modus vivendi*

A morte do prefeito apostólico do Baixo Congo, Pascal Campana, em 26 de Dezembro de 1901, renovou a discussão sobre a questão da jurisdição do bispo de Angola e Congo e os direitos padroeiros de Portugal. Com o falecimento do religioso e consequente vacância da prefeitura apostólica, o Geral espiritano, Le Roy, escreveu à Propaganda Fide propondo o missionário português José Joaquim Magalhães, superior da missão de Cabinda, para ocupar o lugar, por ser “útil confiar a direcção a um missionário de nacionalidade portuguesa”. A sua ideia tinha como principal objectivo evitar alguma contestação do lado português, pelas críticas existentes à prefeitura apostólica como dependendo da Propaganda e não do Padroado. Escolher um missionário português demonstrava o empenho que os espiritanos haviam tido, desde a sua chegada a Angola e a Portugal, de formarem membros autóctones para minimizar essa contestação. Aceitando a proposta, Ledochowski nomeou Magalhães prefeito do Baixo Congo a 28 de Janeiro de 1902. Tudo parecia correr de feição. Le Roy via a sua sugestão aceite e a Propaganda dava continuidade ao trabalho missionário dos espiritanos no Congo Português.<sup>191</sup>

Porém, em Lisboa a notícia não granjeou qualquer entusiasmo. O governo de Hintze, que ainda aguardava por uma contraproposta pontifícia aos projectos portugueses de 1896 e 1898 para solucionar problemas como aquele que agora recebia o desagrado nacional, não estava disposto a aceitar a intromissão da Propaganda. Aceitar sem protesto a decisão do dicastério romano era uma concessão tácita do direito deste sobre uma área jurisdicional em litígio. Portugal sempre tivera muita prudência com respeito às resoluções da Propaganda, pois um sinal de

---

<sup>191</sup> Le Roy a Ledochowsky, 20 de Janeiro de 1902; em Angola, IV, 640-641. Le Roy sucedera a Ambroise Emonet em 1896, mantendo-se à frente da Congregação espiritana até 1926.



condescendência portuguesa poderia ser mal interpretado. O país não aceitava qualquer intervenção propagandista. A recusa em aceitar a decisão de 1895 sobre os novos limites da prelaia de Moçambique constitui um dos exemplos mais clamorosos dessa cautela.

Perante o facto consumado, Hintze Ribeiro fez publicar a Portaria de 26 de Fevereiro de 1902, onde lembrou aos espiritanos os termos que regiam os Estatutos da Associação dos Missionários do Espírito Santo, que os regulares haviam submetido a aprovação governativa na sequência do Decreto de 18 de Abril de 1901. Nos Estatutos, aprovados a 10 de Outubro de 1901, a Associação, que tinha por objectivo preparar e fornecer o pessoal missionário “às missões do Espírito Santo no Ultramar português”, estava sujeita, no que respeitava “ao espiritual, às autoridades eclesiásticas ordinárias portuguesas” (art. 3.º). Entre essas missões encontravam-se aquelas que se situavam no distrito do Congo, correspondendo, *grosso modo*, à prefeitura apostólica. A recente nomeação do padre Magalhães era para o governo regenerador um ataque à legalidade, que se fundava precisamente numa decisão que o próprio governo havia instituído, afrontando uma legislação suficientemente delicada para espicaçar contendas políticas de cariz partidário. Aquando da publicação do diploma, que possibilitava às congregações constituírem-se em associação de direito próprio, vários foram os que apontaram o dedo ao executivo de Hintze. Este episódio levantava novamente as suspeitas face aos congreganistas, como elementos ao serviço de forças externas e contrárias aos interesses do país, a nível colonial. Além disso, o governo não prescindia do direito de apresentação, prerrogativa padroeira, que não se aplicava à Prefeitura do Baixo Congo, segundo a visão da Propaganda.<sup>192</sup>

Num discurso de 1903, o par do Reino, Sebastião Baracho, levantava o véu das críticas a um diploma que via como “uma verdadeira calamidade para o país”. Caracterizava a nomeação de Magalhães como uma afronta ao Decreto de 18 de Abril, a partir de dois pressupostos. Em primeiro lugar, a subordinação às autoridades eclesiásticas nacionais (art. 1.º, al. d)), não era cumprida por causa da existência de dois prefeitos apostólicos que não dependiam do bispado de Angola e Congo, mas da Propaganda. Em segundo, a al. f) do mesmo artigo impunha a direcção da associação a

---

<sup>192</sup> *DG*, n.º 46, 26 de Fevereiro de 1902, 569. *Estatutos da Associação dos Missionários do Espírito Santo*, em Brásio, *Angola*, IV, 634-638. A 21 de Abril de 1903, um parecer do Ministério da Marinha e Ultramar esclarecia que o Decreto de 18 de Abril de 1901 tinha aplicação efectiva no império, de acordo com a Portaria de 17 de Março de 1902. Parecer da 2.ª Secção da 1.ª Repartição do MMU, 21 de Abril de 1903; AHU, 697-1E, Pasta 3 – Missões.

cidadãos portugueses, excepto no caso de ela ser constituída apenas por estrangeiros. Esta observação apontava, implicitamente, para a Procuradoria espiritana entregue a Christopher Rooney e para as missões do sul de Angola, sob supervisão de Lecomte, ambos estrangeiros e ambos em contradição com o decreto.<sup>193</sup>

Pouco depois da Portaria de 26 de Fevereiro, o recém-nomeado bispo de Angola e Congo, António Gomes Cardoso, que ainda se encontrava em Lisboa, escrevia ao ministro da Marinha e Ultramar, Teixeira de Sousa, dizendo que não poderia enviar qualquer missionário para Cabinda, pois não exercia aí jurisdição. Mais dizia: “este estado de coisas, porém, não depende de mim o remediá-lo, mas do governo de Sua Majestade Fidelíssima por meio duma Concordata com a Santa Sé”.<sup>194</sup>

Mas a insatisfação de Gomes Cardoso contrastava com a “grande satisfação” do padre Rooney ao informar o ministro que a nomeação do novo prefeito apostólico do Baixo Congo era “mais uma prova irrefutável do empenho” dos espiritanos em ver as suas missões “pouco a pouco nacionalizadas e a direcção das mesmas confiadas a súbditos portugueses”, “realizando assim, e com a máxima vontade, os legítimos desejos do governo”. Era o espírito que presidira à decisão de Le Roy em escolher Magalhães para o cargo, mas que não granjeara o agrado de Lisboa. Na correspondência enviada por Rooney era anotado à margem que o missionário português não era conhecido na repartição ministerial e que os serviços que prestara em África, que o procurador espiritano elogiava, não haviam sido feitos ao Padroado, “mas à Congregação a que pertence”. Por conseguinte, não havia motivo para o governo “se congratular pelo facto”, antes pelo contrário. Além disso, era gravoso que um sacerdote português tivesse aceite aquela posição numa “circunscrição eclesiástica estabelecida em territórios nacionais, sem consentimento ou acordo do Real Padroado”. As boas intenções do Geral espiritano esbarravam com a irredutível argumentação padroeira portuguesa e a deturpação do seu direito de apresentação das hierarquias eclesiásticas, que Lisboa pensava ter, mesmo numa jurisdição propagandista.<sup>195</sup>

Como forma de retaliar a decisão da Congregação espiritana e da Propaganda, a 14 de Março de 1902, o governador do distrito de Cabinda suspendia os subsídios

<sup>193</sup> Discurso de Sebastião Baracho, *DCPR*, n.º 74, 16 de Junho de 1903, 876.

<sup>194</sup> Gomes Cardoso a Teixeira de Sousa, 28 de Fevereiro de 1902; em Brásio, *Angola*, IV, 651-652

<sup>195</sup> Rooney a Teixeira de Sousa, 5 de Março de 1902; em Brásio, *Angola*, IV, 653-654.

destinados às missões situadas na região, ou seja, aquelas que pertenciam à prefeitura apostólica. Para Lisboa, a atitude da Propaganda, numa altura em que as negociações para a Concordata e regulação do Padroado se encontravam suspensas, era uma evidente demonstração da falta de empenho de chegar a acordo, perpetuando a querela jurisdicional em Angola. O principal risco da decisão portuguesa era, para os missionários, o normal funcionamento das missões, por causa da diminuição do apoio material vindo do orçamento.<sup>196</sup>

Para complicar o já difícil estatuto das missões no Baixo Congo, nesse mês de Março, o procurador espiritano queixava-se a Teixeira de Sousa sobre 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 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 desta não fora celebrado pelo pároco da freguesia, como exigia a lei, mas por um missionário da missão, o que despojava o casamento de qualquer validade. Ora, retirar aos actos dos missionários espiritanos de Cabinda a legalidade advinda dos casamentos católicos ou mesmos dos baptizados, representava um “duro golpe” para a actividade de cristianização do território. Temia-se que a decisão judicial, se se mantivesse e criasse precedência, lançasse “a desordem e a desorientação” nas populações, atingindo os âmbitos da legitimidade dos vínculos contratualizados.<sup>197</sup>

O Ministério da Marinha e Ultramar, tomando em consideração o pedido do procurador espiritano, 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 estava à disposição de quem quisesse contrair matrimónio, mas pouco querida pelos religiosos. Continuando, o Ministério entendia que se os missionários “da Congregação de Propaganda Fide” não reconheciam a

---

<sup>196</sup> Ofício de 14 de Março de 1902; em Brásio, *Angola*, IV, 655. Meses depois, a 26 de Setembro de 1902, a Direção-Geral do Ultramar reforçava a sua posição, publicando uma portaria onde referia que “enquanto aquelas missões não reconhecerem a jurisdição do Bispo de Angola e Congo de modo que este prelado possa nelas ter missionários que sirvam em conformidade com as suas determinações e com as leis portuguesas, nenhum subsídio ou auxílio se lhes deve pagar”; em Brásio, *Angola*, IV, 687-688.

<sup>197</sup> Rooney a Teixeira de Sousa, 31 de Março de 1902; em Brásio, *Angola*, IV, 659-660.

jurisdição do bispo de Angola, não podiam receber dele a autoridade para a celebração matrimonial. O aviso ministerial, datado de 22 de Maio, 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”.<sup>198</sup>

O aviso ministerial sugeria, ainda, que se decretasse provisoriamente a obrigação do registo civil para todos os habitantes da região sem distinção de religião, como acontecia com os actos celebrados pelos missionários protestantes, que só tinham validade depois do seu reconhecimento pelas autoridades civis. Recusando-se esta possibilidade e insistindo-se pelo acto 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. Mas como Gomes Cardoso já dissera a Teixeira de Sousa: eclesiasticamente ele não podia delegar funções num pároco para o Baixo Congo. Essa competência não estava nas suas mãos, apesar de Portugal declarar que a região pertencia à diocese angolense. Ora, ali estava o cerne do problema: a jurisdição do prelado português.<sup>199</sup>

O não reconhecimento da validade dos actos religiosos ministrados pelos missionários espíritanos vinha juntar-se à decisão de suspender os subsídios às missões. Da parte espiritana, o intento de resolver o problema crescia, e nem mesmo o falecimento do prefeito Ledochowski, em Julho, esmoreceu a dinâmica. De qualquer forma, a sua sucessão na Propaganda foi rapidamente assegurada, com a nomeação do cardeal Girolamo Maria Gotti. A 20 de Agosto, Rooney escreveu ao núncio Aiuti, mostrando-lhe a inconveniência do estado de coisas existente em Cabinda e sugerindo um “remédio eficaz” – a “aceitação” pela Santa Sé do projecto de Concordata que lhe fora enviado em 1897, isto é, as *Bases Gerais para a Concordata*, de Dezembro de 1896 – ou, pelo menos, que a considerasse como esboço para a negociação. Para os espíritanos, chegar a um consenso era indispensável, pois não podiam continuar a alimentar propostas de projectos 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 efectivo das negociações sobre o Padroado. Em Paris, o Geral Le Roy entendia que o melhor seria, e de acordo com a opinião de Aiuti, alargar a jurisdição do bispo de Angola ao

<sup>198</sup> Aviso jurídico do Ministério do Ultramar, 22 de Maio de 1902; em Brásio, *Angola*, IV, 669-670.

<sup>199</sup> *Ibidem*.

enclave, deixando o padre Magalhães de ser prefeito apostólico, mas podendo vir a ser escolhido para vigário geral de Cabinda, como acontecera com o também espiritano, José Maria Antunes na Huíla. A 15 de Dezembro, Le Roy remeteu à Procuradoria espiritana em Roma, essa sugestão, para dela se dar conhecimento à Propaganda, numa mudança do pensamento expresso na sua *Note* de Maio de 1897, enviada à Congregação dos Assuntos Eclesiásticos.<sup>200</sup>

Dias antes, Aiuti havia advertido Rampolla que a forma “mais rápida e mais fácil” de resolver o litígio, levantado por causa da anulação do casamento e o não reconhecimento dos efeitos civis dos actos praticados pelos espiritanos, era a incorporação das missões no bispado de Angola e Congo, não a simples subordinação, mas a efectiva integração da prefeitura apostólica na diocese. Esta proposta não teve qualquer apoio na Propaganda, tendo Gotti lembrado a Rampolla as decisões tomadas nas congregações mistas de 1889 e 1894, as 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”.<sup>201</sup> As divergências entre a perspectiva da Propaganda 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 intentar em relação à atitude do governo português. Reunidos a 14 de Março de 1903, os cardeais decidiram que o nuncio 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, sendo indiscutível que a Santa Sé se opunha à proposta espiritana e à intenção portuguesa.<sup>202</sup>

Apesar disso, os espiritanos continuavam a influir no governo português o seu assentimento à posição defendida por Lisboa. Rooney explicou ao substituto de Teixeira de Sousa na pasta do Ultramar, Manuel Rafael Gorjão, que era seu desejo o

<sup>200</sup> Rooney a Aiuti, 20 de Agosto de 1902; Magalhães a Le Roy, 14 de Novembro de 1902; Nota de Le Roy, 15 de Dezembro de 1902; em Brásio, *Angola*, 685-686, 689-690 e 691-695.

<sup>201</sup> Aiuti a Rampolla, 9 de Dezembro de 1902; Gotti a Rampolla, 15 de Janeiro de 1903; ASV/SS, 1909, rub. 250, fasc. 4, fls. 124v-125 e fls. 120-120v.

<sup>202</sup> Aiuti a Venceslau de Lima, 31 de Março de 1903; ASV/SS, 1909, rub. 250, fasc. 4, fl. 109. ASCEP, NS, 455 (1908), fls. 406-406v.

alargamento da jurisdição do Padroado às missões em Cabinda, mas essa decisão dependia de um acordo entre o país e a Santa Sé, e a boa vontade e aceitação espiritanas pouco poderiam fazer, mesmo que tivessem já conseguido o apoio dos missionários em Angola, do Geral e, até, do nuncio, para chegar a uma conclusão coincidente com os desejos portugueses. O ministro chegou a informar Aiuti que, após o encerramento do Parlamento, iria trabalhar na elaboração de um decreto que tinha a finalidade de que os matrimónios celebrados pelos missionários no ultramar fossem “reconhecidos como legítimos pelas autoridades civis portuguesas”. Esta opção poderia terminar com o impasse que se instalara.<sup>203</sup>

Entretanto, o nuncio recebeu a notícia que fora elevado a cardeal, devendo partir para Roma em breve. Cerca de um mês depois, a 20 de Julho, Leão XIII morreu. O conclave para decidir o seu sucessor foi marcado para 31 de Julho. A Cúria estava suspensa. O Parlamento português encerrado. Não obstante, Aiuti, de partida, garantiu a Rooney que trataria da questão da Concordata assim que chegasse a Roma. A saída do representante pontifício levantava o receio de novos atrasos no processo de solucionar o problema. O procurador, certamente empenhado em que o assunto não se desviasse da atenção do antigo nuncio, enviou-lhe um *memorandum* sobre as missões de Angola, onde expressava a necessidade de um convénio que tratasse do estatuto jurisdicional das mesmas.<sup>204</sup> Mas, em Setembro, o encarregado de negócios da nunciatura em Lisboa, Michelangelo Bovieri, dava a notícia que Gorjão desistira da ideia de um decreto-lei que desse legalidade aos actos dos missionários que não fossem designados por prelados portugueses, desaparecendo, assim, uma janela de possibilidades para os espiritanos.

Em Maio de 1904, o novo nuncio, Giuseppe Macchi, confirmava a desistência dessa proposta, mas assegurava que Lisboa aceitara o plano “mais simples” proposto pelos espiritanos – 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

<sup>203</sup> Venceslau de Lima a Gorjão, 8 de Abril de 1903; AHU, 697-1E, Pasta 3 – Missões. Rooney a Gorjão, 23 de Abril de 1903, em Angola, IV, 739-742.

<sup>204</sup> Aiuti a Rampolla, 7 de Maio de 1903; ASV/SS, 1909, rub. 250, fasc. 4, fls. 107-108. Rooney a Gorjão, 23 de Abril de 1903; Rooney a Aiuti, 15 de Agosto de 1903; em Brásio, *Angola IV*, 739-742; 751-760.

compromisso, onde o bispo de Angola pudesse nomear os prefeitos seus vigários-gerais, mas “salva sempre a jurisdições dos mesmos”.<sup>205</sup>

Perante esta oportunidade, o secretário de Estado, Rafael Merry del Val, instruiu Macchi para que comunicasse ao governo que a Santa Sé não se recusava a entrar em negociações, mas antes de qualquer acto nesse sentido e, como “medida provisória”, Lisboa deveria dar ordem para que as autoridades competentes “reconhecessem a validade dos matrimónios” celebrados em Cabinda. O secretário de Estado esclarecia que, tendo por base a *Memória* de 1898, da autoria de Barros Gomes, a Santa Sé estaria disposta a retomar as negociações, caso se reconhecesse a validade dos actos dos missionários. 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”. Obviamente que esta cedência 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 1889. E caso a oposição reclamasse com o governo, o secretário de Estado dava a solução:

“pode sempre responder que se trata de medidas adoptadas provisoriamente no interesse das populações e do bem comum, e que, de resto, está-se em negociações com a Santa Sé para regular estes assuntos de modo definitivo”.<sup>206</sup>

Em meados de Agosto de 1904 morria o bispo Gomes Cardoso, o que impossibilitava qualquer tentativa no sentido de levar por diante a ideia da Propaganda do prelado nomear os prefeitos como vigários-gerais da diocese. De acordo com a realidade portuguesa, o governo teria de participar na escolha do sucessor, o que abria uma nova oportunidade de conflito entre ambas as partes, com Lisboa a decidir não nomear um bispo para Angola, o que transtornava ainda mais a vida religiosa na província ultramarina, sem bispo e com parte dos seus missionários

<sup>205</sup> Bovieri a Merry del Val, 10 de Setembro de 1903; Macchi a Merry del Val, 23 de Maio de 1904; ASCEP, NS, 455 (1908), fl. 406v e fl. 406. Le Roy a Gotti, 8 de Maio de 1904; em Brásio, *Angola*, V, 43-47. ASCEP, NS, 455 (1908), fl. 407.

<sup>206</sup> Merry del Val a Macchi, 22 de Julho de 1904; ASCEP, NS, 455 (1908), fls. 412-413.

alarmados com as consequências das decisões governativas de 1902.<sup>207</sup> O impasse para se chegar a um consenso manteve-se, tendo o novo procurador espiritano, José Maria Antunes, confessado a Magalhães, no início de 1905, que seria “difícil” que a Santa Sé desse “o seu consentimento à supressão” das prefeituras apostólicas, enquanto Portugal se mantinha inabalável. 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.<sup>208</sup>

Meses depois, Macchi, questionado por Merry del Val do seu silêncio sobre as polémicas relativas ao matrimónio de Cabinda e à substituição de Gomes Cardoso, informou que os ministros dos Estrangeiros e do Ultramar eram da opinião que para resolver o primeiro desses problemas, era necessário chegar-se a uma Concordata para África. 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 matrimonial no Congo e das tentativas de a solucionar, tudo estava na mesma: num insuperável impasse diplomático.<sup>209</sup>

A partir de 1906, o processo começou a correr noutra forma. Em Fevereiro era nomeado bispo de Angola e Congo, António Barbosa Leão, o que demonstrava a intenção portuguesa de chegar a uma conclusão. Contudo, este novo impulso tinha parâmetros traçados, 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 tentativa de negociação.<sup>210</sup>

<sup>207</sup> Le Roy a Gotti, 8 de Maio de 1904; em Brásio, *Angola*, V, 43-47. Merry del Val a Macchi, 14 de Maio e 22 de Julho de 1904; Macchi a Venceslau de Lima, 29 de Julho de 1904, cópia; ASV/SS, 1909, rub. 250, fasc. 4, fls. 113-113v ; 99-102; fls. 96-96v.

<sup>208</sup> Antunes a Magalhães, 20 de Janeiro de 1905 e 6 de Maio de 1905; em Brásio, *Angola*, V, 58-59 e 60.

<sup>209</sup> Macchi a Merry del Val, 16 de Novembro de 1905; ASV/SS, 1909, rub. 250, fasc. 4, fls. 91-92v.

<sup>210</sup> Moreira Junior a Vilaça, 7 de Março de 1906; AHD/MNE, Concordata, Cx. 1010, fls. 504-504v.



Para dar seguimento às inúmeras instâncias já intentadas por si e pelos seus pares, o missionário Lecomte tomou a decisão de ir a Roma tratar do assunto. Lecomte era prefeito da Cimbebásia Superior e, apesar de a sua prefeitura não estar no centro da polémica, a probabilidade de contágio era eminente, pelo que a sua visita ao Vaticano tinha vários propósitos e antecipava qualquer nova resolução por parte dos portugueses. Encontrou-se com Vannutelli, que o informou que a única forma de se conseguir alguma coisa era com a intervenção directa de Pio X. Ao Geral Le Roy, o missionário confessou que se o cardeal fosse o prefeito da Propaganda “as coisas poderiam arranjar-se”, de feição favorável aos espiritanos e, consequentemente aos portugueses. Todavia, Vannutelli não o era, e Lecomte teve mesmo de se encontrar com Gotti, que lhe prometeu ler o seu relatório sobre a questão. Os secretários da Propaganda chegaram a propor-lhe uma solução: como o dicastério não pretendia “extinguir radicalmente” as prefeituras, nem declarar que o prelado não tinha jurisdição sobre toda a província, o bispo poderia recorrer a documentos nos quais se poderia basear para afirmar que tinha jurisdição, e o dicastério não iria “condenar essa pretensão”. Contudo, a opção pensada parece complicar ainda mais a questão das jurisdições, pois os textos a que, eventualmente, o prelado poderia recorrer para comprovar a sua autoridade jurisdicional seriam as bulas de atribuição do Padroado, que remontavam aos séculos XV e XVI e eram bastante discutidas no seio da Propaganda.<sup>211</sup>

Em Roma, o procurador espiritano Eschbach prontificou-se a elaborar juntamente com ele uma memória “em linguagem diplomática” para ser enviada ao secretário de Estado, e, através deste, ao Papa. Com ambos, Lecomte teve encontros. Já não bastava ficar pelos contactos com a Propaganda, havia que insistir directamente com a Secretaria de Estado, organismo indispensável para se negociar a Concordata. Lecomte afirmou que apenas pretendia obter da Santa Sé o compromisso de se retomarem as negociações com Portugal sobre a “supressão ou a transformação” das prefeituras apostólicas em Angola e que, conseguido isso, deixaria Roma e a diplomacia tratarem do acordo formal. Junto dos superiores da Congregação espiritana, o missionário defendia a ideia de um entendimento com os portugueses, pois assumia que a “independência”, advinda da Propaganda, era “puramente ilusória”, pois como concluiu: “ou nós vivemos em bom entendimento

---

<sup>211</sup> Lecomte a Le Roy, 4 de Junho de 1906; Lecomte a Barbosa Leão, 24 de Junho de 1906; em Brásio, *Angola*, V, 66-68 e 69-72.

com o governo, ou será a perseguição e a ruína”. Os últimos anos haviam mostrado a veracidade deste depoimento.<sup>212</sup>

Lecomte ficou confiante com as conversas tidas em Roma. Apressou-se a contactar Barbosa Leão, dando-lhe as novidades sobre a posição da Propaganda. Esta não negava, em princípio a jurisdição territorial do prelado, que poderia coexistir com a sua. No entanto, não poderia renunciá-la efectivamente, como salvaguarda da evangelização católica, “independentemente do Real Padroeiro, cujas boas disposições actuais” podiam mudar futuramente. Por outro lado, 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-gerais. Concluía que, com estas premissas, o acordo seria “fácil”, pois tanto da parte dos espiritanos, como do dicastério romano, não havia a “mais pequena dúvida em subscrever a tudo isto”. Numa *Note* sobre as prefeituras, Lecomte defendia que esta solução, que não necessitava de acordos ou negociações entre Portugal e a Santa Sé, apresentava “vantagens consideráveis” e poderia ser aplicada imediatamente.<sup>213</sup>

Os espiritanos empenharam-se em elaborar pormenorizadamente os termos que deviam presidir a este modo de actuação. Antunes e Lecomte trabalharam no sentido de apresentar ao seu Geral os pontos principais para superar quaisquer atritos por causa da jurisdição eclesiástica. Era importante que, exceptuando nos relatórios enviados à Propaganda ou à Oeuvre de la Propagation de la Foi<sup>214</sup>, termos como “prefeito apostólico” ou “prefeitura apostólica” fossem suprimidos da correspondência oficial das missões espiritanas. Os espiritanos deveriam fazer-se nomear missionários diocesanos pelo bispo, além de manterem nas missões livros paroquiais conformes à lei e à prescrição exigida pela diocese, de modo a superar qualquer acusação de incumprimento legal. A sugestão era de prescindir de qualquer coisa que pudesse identificar as prefeituras com a Propaganda, uma atitude que seria sempre mal recebida pelas autoridades portuguesas. Como assumiam os signatários, o que se pretendia com estes pontos era “não se deixar influenciar pelo desejo de guardar uma independência”, que no momento traria desvantagens para as missões, a

<sup>212</sup> Lecomte a Le Roy, 4 de Junho de 1906; Lecomte a Pio X, 9 de Maio de 1906; em Brásio, *Angola*, V, 66-68 e 77-78. Manuel Nunes Gabriel, *Angola. Cinco Séculos de Cristianismo* (Queluz: Literal Sociedade Editora, Lda., 1978), 327-332.

<sup>213</sup> Lecomte a Barbosa Leão, 14 de Julho de 1906; Note, 12 de Julho de 1906; em Brásio, *Angola*, V, 87-88; 83-86.

<sup>214</sup> A Oeuvre de la Propagation de la Foi fora fundada em Lyon em 1822, sendo um dos principais angariadores de fundos para a sustentabilidade das missões católicas.

sua obra e “o interesse geral da Congregação em Portugal”. Numa altura que em França enfrentava dificuldades derivadas das consequências da Lei da Separação de 1905, ela não estava disposta a correr riscos desnecessários em Portugal, onde a sua presença estava garantida por um diploma legal, o Decreto de 18 de Abril de 1901, que era acusada de estar a transgredir, por causa da sua ligação à Propaganda.<sup>215</sup>

Para dar corpo e suporte legal ao estabelecimento desse *modus vivendi*, e de acordo com as conversações tidas com os espiritanos, Barbosa Leão escreveu ao recém nomeado núncio, Giulio Tonti, informando-o que, assim que chegasse à diocese, iria tomar um conjunto de decisões operacionalizando o conteúdo dos debates. Primeiramente iria nomear os superiores dos grupos de Missão seus vigários-gerais, “concedendo-lhes os poderes necessários” e permitindo-lhes a legalidade do registo paroquial. Também iria ordenar que todos os missionários que fossem exercer a sua actividade na província se apresentassem perante si, para receberem o título de missionário ou de pároco, se fosse o caso. Iria, ainda, exigir que, em caso de visita pastoral, fosse recebido como prelado da diocese, estendida a todas as partes da província. Comunicava que estes pontos haviam sido apresentados aos encarregados das missões espiritanas, na presença do ministro da Marinha e Ultramar. Por fim, assumia que a sua exposição tinha o “carácter de 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 *modus vivendi* temporário fosse substituído por uma norma mais definitiva. Barbosa Leão pretendia “facilitar a solução de um conflito de muitos anos”, que vinha prejudicando a “salvação das almas e a expansão da Igreja Católica”, mas pedia que lhe apontasse “alguma informação menos exacta ou algum acto” que ultrapassasse os seus direitos.<sup>216</sup>

No mesmo dia, em que o bispo de Angola enviava a carta a Tonti, os prefeitos apostólicos – Lecomte e Magalhães – escreviam a Gotti a apresentar as vantagens do *modus vivendi*, “o acordo provisório mais vantajoso” que puderam “obter”. Via Paris, Le Roy informava Antunes que Gotti referira a Eschbach, que “não tinha absolutamente nada contra o acordo” proposto por Barbosa Leão, tendo-o mesmo

<sup>215</sup> Lecomte e Antunes a Le Roy, 27 de Setembro de 1906; em Brásio, *Angola*, V, 89-91.

<sup>216</sup> Barbosa Leão a Tonti, 6 de Outubro de 1906; ASV/ANL, N.º 364, Fasc. 3. Div. IV, Pos. III, Sez. 3ª: Diocesi di Angola e Congo, Braga (1906-1910), fls. 12-17.

“aplaudido de todo o coração”. O prefeito da Propaganda apenas esperava a posição oficial da Secretaria de Estado, embrenhada no espinhoso caso da Lei da Separação francesa. No ar pairava a habitual expectativa de uma nova demora.<sup>217</sup>

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 não recebesse indicação contrária por parte da Santa Sé. Por Provisão de 15 de Dezembro de 1906, o bispo de Angola iniciava a aplicação dos termos do *modus vivendi*, como definido na exposição de 6 de Outubro 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, respectivamente, as prefeituras apostólicas do Baixo Congo e da Cimbebásia Superior. Decidia-se, também, que os superiores das missões seriam nomeados vigários-gerais da diocese. A Portaria N.º 54 de 26 de Dezembro criava os vicariatos-gerais de Cabinda, da Lunda, de Caconda e da Chela (Huíla). Na sequência deste diploma, Barbosa Leão nomearia os vigários-gerais, como se previa no *modus vivendi*. Por exemplo, o prefeito do Baixo Congo e superior das missões de Cabinda, o padre Magalhães, cuja nomeação espiritana e propagandista fora a causa do conflito, era escolhido para o vicariato-geral do enclave. 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”. O Padroado chegava aos territórios da Propaganda. Para os missionários espiritanos o seu trabalho evangelizador poderia continuar. Portugal conseguiu o desejado alargamento da jurisdição do seu Padroado.<sup>218</sup>

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

<sup>217</sup> Lecomte e Magalhães a Gotti, 6 de Outubro de 1906; Le Roy a Antunes, 3 de Novembro de 1906; Antunes ao DGU, 14 de Novembro de 1906; em Brásio, *Angola*, V, 109-111, 112-113 e 116-117.

<sup>218</sup> Barbosa Leão a Tonti, 15 de Novembro de 1906; ASV/ANL, N.º 364, Fasc. 3. Div. IV, Pos. III, Sez. 3ª: Diocesi di Angola e Congo, Braga (1906-1910), fls. 18-20v. Provisão (ou Decreto) de 15 de Dezembro de 1906, *Boletim Oficial de Angola*, n.º 51, 15 de Dezembro de 1906, 687-688. Portaria N.º 54, 26 de Dezembro de 1906 e Portaria N.º 56, 26 de dezembro de 1906; em Brásio, *Angola*, V, 118-120 e 139-142. Barbosa Leão ao Governo-Geral de Angola, 6 de Fevereiro de 1907; AHU, 864 – Missões do Espírito Santo, fl. 5.

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”.<sup>219</sup>

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 com Lecomte desvanecera-se. Em ofício 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 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 se pedisse a Barbosa Leão para este expor “os motivos” que o haviam levado a publicar o decreto de 15 de Dezembro, enquanto 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 actuado à revelia da Cúria, favorecendo os interesses de Portugal, em detrimento dos interesses da Igreja. Talvez pensasse que a forma mais correcta de estruturar esse sistema era 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 a sua hierarquia, devendo ter sido coordenado pela própria Propaganda. O que talvez Gotti não viu foi a dificuldade contínua de se chegar a uma resolução de uma polémica iniciada em 1901 e que nem a Cúria, nem Portugal tinham conseguido superar.<sup>220</sup>

<sup>219</sup> Eschbach a Gotti, 18 de Janeiro de 1908; ASCEP, NS, 455 (1908), fl. 371.

<sup>220</sup> Gotti a Merry del Val, 17 de Fevereiro de 1908; Merry del Val a Gotti, 24 de Abril de 1908; Gotti a Merry del Val, 14 de Maio de 1908; ASCEP, NS, 455 (1908), fl. 382; fl. 383; 386-87.

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 correctamente os objectivos da Propaganda e da Santa Sé, em decorrência de vários contactos anteriores. O *modus* tinha um carácter provisório, como o bispo havia explicado ao nuncio, 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 fixado nas bases elaboradas por Lecomte e no relatório que tinha enviado para Roma. Por fim, concluía 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 situação, tendo, inclusive, retomado o pagamento de subsídios, suspensos depois da nomeação do padre Magalhães como prefeito do Congo.<sup>221</sup>

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 congregação mista de cardeais da Propaganda e dos Assuntos Eclesiásticos Extraordinários, à semelhança do que ocorrera em 1903 e 1904 sobre a forma de actuar relativamente à postura oficial portuguesa. Por outro lado, uma nova congregação mista lembrava os encontros, de fraca repercussão, de 1889, 1894 e 1897. Decorrido a 29 de Novembro, as suas disposições não eram diferentes do esperado. A Propaganda mantinha-se, tal como Portugal, inflexível.<sup>222</sup>

Todavia, a Secretaria de Estado estava empenhada em encerrar o litígio com o país e acalmar a vulnerável vida missionária em Angola. Depois da escolha de Barbosa Leão, a sede angolense permanecia vacante, por vários motivos, entre eles a insistência portuguesa em fazer cumprir as suas intenções. Assim, Merry del Val

<sup>221</sup> Merry del Val a Gotti, 19 de Julho de 1908; ASCEP, NS, 455 (1908), fl. 388-395.

<sup>222</sup> Gotti a Merry del Val, 31 de Julho de 1908; ASCEP, NS, 455 (1908), fl. 392-93.

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 adoptara, explicava o secretário de Estado ao prefeito, “por agora”, a Santa Sé, intendia 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, em princípio, 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 antagonismos. Como explicara Vannutelli a Lecomte, em Junho de 1906, a única forma de se conseguir um acordo seria através do pontífice, o que de facto aconteceu. A intervenção de Pio X, mediado por Merry del Val, foi decisiva para atingir um consenso.<sup>223</sup>

Para Portugal, as exigências do momento, ficavam, para já, garantidas. Não obstante, a Santa Sé não ter decidido efectivamente 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, demonstra 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 e o seu discurso, presente na correspondência diplomática e oficial, entre Ministérios e com o governo-geral de Angola, revelava, por vezes, uma quase secundarização do problema. É evidente que o principal proponente de um acordo 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

---

<sup>223</sup> Merry del Val a Gotti, 2 de Dezembro de 1908; ASCEP, NS, 455 (1908), fls, 394-395.

bispo de Angola e Congo nas mesmas, não há validade nos actos 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 atractivo. 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. Ora, para aquelas, a atitude das autoridades portuguesas era prejudicial, mas não justificava uma completa concessão aos pedidos portugueses. Porém, é inegável que a posição de Pio X e de Merry del Val, contrastando com a viva reclamação de Gotti, não pode deixar de ser entendida como uma certa concessão pontificia. Aliás, a única forma de solucionar a querela.

Com o fim do plano de um *Mapa Cor-de-Rosa do Padroado*, nos anos de 1889 a 1891, Portugal procurou afirmar os seus históricos direitos 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 efectivar o sonho padroeiro rosado não significou a minimização da importância do regime para a afirmação da soberania imperial portuguesa. O império continuava a precisar de um padroado, não esquecendo a dimensão prestigiante que os portugueses lhe davam, 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 e afastando os receios de ver os britânicos receberem esse “prémio”.

Mas se as preocupações portuguesas tendiam para a afirmação de uma soberania eclesiástica nacionalizadora e prestigiante, o dicastério romano inclinava-se para os riscos de uma evangelização ineficaz face à presença protestante. Daí a insistência nos meios materiais com que o país pretendia auxiliar a actividade das missões. A juntar a isto, estava o próprio interesse da Secretaria de Estado em conseguir da política religiosa portuguesa uma suavização dos seus efeitos na vida das congregações religiosas no país, sendo que o Padroado constituía para Roma um importante instrumento negocial na questão congreganista.

A Concordata de África conjugava diversos planos, expectativas e anseios, quase sempre contraditórios entre as partes intervenientes. Entre os projectos imperiais portugueses, a estruturação eclesiástica propagandista e o equilíbrio político-diplomático pontificio 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 as décadas de 1890, nomeadamente com o fim de qualquer circunscrição da Propaganda Fide que abrangesse a província de Moçambique, explicada pelo desenvolvimento da política de territorialização pontifícia, que, no entanto, coincidia com os próprios projectos portugueses. Por outro lado, a complexidade e a rivalidade em Angola, envolvida intensamente na contenda 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, mas que ficara secundarizado pelos acontecimentos de 1910, quando na política missionária portuguesa emergiu um novo conjunto de pressupostos derivados das vicissitudes do regime republicano instaurado a 5 de Outubro.

## III

## «HERÉTICOS E ESTRANGEIROS»: OS PROTESTANTES NO IMPÉRIO

A liberdade dos princípios de Berlim havia não só possibilitado a permanência legal dos missionários protestantes que já existiam no império, como abriam portas ao crescimento expectável da sua missionação. A 3 de Outubro de 1887, o secretário de Estado da Santa Sé, Mariano Rampolla escreveu ao nuncio Vannutelli, criticando a inexistência de legislação portuguesa que proibisse a entrada de missões protestantes no ultramar, nomeadamente em Angola, onde, segundo o próprio, as autoridades, quando não demonstravam o seu apoio, pareciam “coniventes com a propagação da heresia”. Como vimos, para Roma a aceitação passiva dos termos e dos efeitos derivados do art. 6.º de Berlim por Portugal era mais uma prova dessa conivência.<sup>224</sup>

A juntar a esta condição de “herético”, num Estado confessionalmente católico, estava a de “estrangeiro” sempre correlacionada com uma acção contrária ao domínio imperial português. A concorrência entre esferas de influência no novo imperialismo cunhou nos missionários protestantes ambos os adjectivos. Se por um lado a sua presença constituía um desafio à conciliação entre o Direito interno e o Direito Internacional, por outro, as autoridades coloniais iriam usar instrumentos legais para cercear a acção missionária, não tanto a partir de um ponto de vista dos crimes contra a religião de Estado mas das atitudes subversivas contra a soberania imperial. Contudo, e como veremos, as relações entre poder colonial e missões protestantes seria pautada pela procura de um equilíbrio, uma espécie de *modus vivendi* que menos tácito que o promovido por Barbosa Leão, que permite aprofundar uma simples dicotomia de portugueses *versus* protestantes, pois estava em jogo mais que a capacidade da administração colonial em apontar os missionários como os “bodes expiatórios” por excelência dos ataques ao seu domínio, nomeadamente nas revoltas autóctones. As tentativas de cooperação com os poderes coloniais também se foram desenvolvendo como formas de superar as rivalidades e dar aos missionários a possibilidade de prosseguir o seu trabalho sem os constrangimentos que as normas internas impunham e que normalmente não atingiam as missões católicas.

---

<sup>224</sup> Rampolla a Vannutelli, 3 de Outubro de 1887; ASV/ANL, N.º 318, Fasc. 4, Div. IV, Pos. III, Sez. 4ª: Collegio delle Missioni Ultramarine e Africane (1885-1888), fls. 171-172.

### 3.1 – Contra a “religião do Reino”?

A opinião expressa por Rampolla era apoiada por diferentes sectores da sociedade portuguesa, uns reforçando o elemento religioso, com os argumentos de ataque à religião estatal, enquanto outros, mais preocupados com os efeitos políticos da acção protestante, reforçavam o perigo de “desnacionalização” dos territórios reclamados por Portugal. A chegada dos espiritanos ao Congo (1865) e o progressivo questionamento dos limites políticos da região impuseram a imagem dos missionários franceses como uma ameaça às pretensões portuguesas. Contudo, a instalação da Congregação do Espírito Santo em Portugal e a promoção de missionários espiritanos de nacionalidade portuguesa e a sua progressiva integração na estrutura eclesiástica nacional, com a sua subordinação a superiores portugueses, acalmou os receios de alienação das regiões setentrionais de Angola para a esfera francesa. O desfecho favorável a Portugal da questão da Lunda, também afastara o perigo que os missionários belgas poderiam representar.

Ora, no campo protestante, os missionários britânicos assumiram rapidamente o lugar dos franceses. Para as autoridades portuguesas, as sociedades missionárias protestantes, vindas da Grã-Bretanha ou não, eram sempre vistas como elementos próximos dos interesses de Londres em África. Interesses que eram, obviamente, contrários aos dos portugueses. Porém, não eram apenas os britânicos que representavam essa dupla ameaça. A designação protestante era suficiente para alarmar as autoridades e deixá-las de sobreaviso, não tanto pelas concepções religiosas, mas pela associação política num quadro mental em que o protestante era sempre estrangeiro. De qualquer forma, a sua função evangelizadora também corrompia a “missão histórica” portuguesa de cristianizar, aspecto essencial desde os inícios da expansão, por isso, aos olhos da autoridade portuguesa, a “dilatação da fé e do império” parecia ameaçada.

Em grande medida, essa ameaça era sustentada pelo Direito Internacional, corporizado nas convenções internacionais, anteriormente referidas: os Actos Gerais de Berlim e de Bruxelas, e o Tratado Luso-Britânico de 1891, todos estabelecendo os princípios de tolerância religiosa, dificilmente geridos e digeridos por Portugal.

Vimos que um dos principais problemas dos termos desses convénios era a sua incompatibilidade com a lei nacional, especificamente com a Carta Constitucional de 1826. António Enes já chamara a atenção para isso em 1885, aquando do Acto de Berlim, e mais tarde, durante a discussão do acordo luso-

britânico, as implicações do art. 10.º promoveram uma nova contestação no Parlamento, pois alguns destes pontos eram contrários ao art. 6.º da lei fundamental.<sup>225</sup>

“A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Reino. Todas as outras serão permitidas aos Estrangeiros com seu culto doméstico, ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo”.

Mas se o texto constitucional proferia uma clara confessionalidade do “reino” e um domínio privilegiado do catolicismo, o mesmo, como sublinhou Rita Mendonça Leite, “manifestava uma incoerência de princípios”, pois também consagrava a liberdade e os direitos fundamentais do cidadão, apesar de definir o culto que ele deveria professar. Se o reino era a “associação política” de todos os portugueses e sendo a religião do reino a católica, indubitavelmente aqueles seriam ou deveriam ser católicos. E mesmo que o art. 145.º da Carta indicasse que ninguém poderia ser perseguido por motivos de religião, não deixava de frisar que se deveria respeitar o Estado e não ofender a Moral pública, isto é, católica. Deste ponto de vista, seria inaceitável que os súbditos ultramarinos não professassem a religião do Estado, aliás um dos aspectos mais definidores daquilo que se entendia ser o carácter nacional do português.<sup>226</sup>

Quando em Maio de 1885, os primeiros missionários metodistas chegaram a Angola, dirigidos pelo bispo William Taylor, o governador-geral, Ferreira do Amaral, informara-lhes que “tinha obrigação de não perseguir” a missão, mas ao mesmo tempo não poderia reconhecê-la, “porquanto ambos estes deveres” eram-lhe “impostos pela constituição do Estado”, ou seja, “ao mesmo tempo que proíbe a perseguição por ideias religiosas, manda só reconhecer como religião do Estado, a Católica Apostólica Romana”. E Ferreira do Amaral nem sequer citava o recém-assinado Acto de Berlim.<sup>227</sup>

Enquanto a Carta Constitucional demonstrava essa incongruência de princípios – religião de estado *versus* liberdade religiosa – o Código Penal definia as obrigações e os limites de exercício do culto pessoal de cada indivíduo. Para o

<sup>225</sup> Sobre a legislação portuguesa e a presença protestante em Portugal: 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).

<sup>226</sup> Leite, *Representações*, 23.

<sup>227</sup> Ferreira do Amaral a Pinheiro Chagas, 12 de Maio de 1885, em *Angolana (Documentação sobre Angola)*, Vol. II (1883-1887), (Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1971), 627-633, especialmente 629-630.

período em estudo, o código criminal em vigência havia sido aprovado em 1886, mas no que respeitava aos “crimes contra a religião do reino” o articulado remontava ao disposto no primeiro Código Penal promulgado no país: o de 1852. A única diferença entre ambos os códigos situava-se na questão das penas dos delitos, que no mais recente eram “genericamente atenuadas”.<sup>228</sup>

Assim, nos termos do art. 130.º (tanto no Código de 1852 como no de 1886):

“Aquele que faltar ao respeito à religião do reino, católica, apostólica, romana, será condenado na pena de prisão correccional, desde um até dois anos, e na multa conforme a sua renda, de três meses até três anos, em cada um dos seguintes casos:

1.º Injuriando a mesma religião publicamente em qualquer dogma, acto ou objecto do seu culto, por facto ou palavras ou por escrito publicado, ou por qualquer meio de publicação;

2.º Tentando pelos mesmos meios propagar doutrinas contrárias aos dogmas católicos definidos pela Igreja;

3.º Tentando por qualquer meio fazer prosélitos ou conversões para religião diferente, ou seita reprovada pela Igreja;

4.º Celebrando actos públicos de um culto que não seja o da mesma religião católica;

§ 1.º Se o criminoso for estrangeiro, serão nestes casos substituídas as penas de prisão e de multa pela de expulsão do reino até doze anos.

Os termos do art. 130.º condicionavam a vivência do não católico em Portugal e daquele que pretendia divulgar qualquer outra confissão religiosa que não fosse a do reino. Ora, para os missionários, na metrópole ou no ultramar, as alíneas 2.ª e 3.ª constituíam uma evidente restrição ao seu trabalho. A missionação tinha um objectivo essencial – converter – através de um método inevitável – propagação de doutrinas. No caso português, toda a doutrina protestante, nas suas múltiplas representações, era contrária aos “dogmas definidos pela Igreja”. Por conseguinte, a actividade do missionário protestante, que constitucionalmente poderia honrar individual e privadamente a sua religião, era um crime punido por lei. E tanto o legislador como os meios políticos não tiveram em atenção que aquando da aprovação do Código de 1886, a 16 de Setembro, Portugal ter já assinado um tratado internacional que estabelecia uma ampla liberdade no exercício da religião e da sua divulgação sem restrições legais, sendo que este contradizia em pleno as disposições presentes no artigo do Código Penal.

---

<sup>228</sup> Leite, *Representações*, 36.

Numa clara contraposição ao art. 6.º da Carta Constitucional, o art. 6.º do Acto de Berlim representava esse princípio igualitário entre confissões religiosas e actividade evangelizadora. A renovação deste no Acto de Bruxelas apenas agudizou a diferença entre a legislação nacional e os compromissos aceites pelo país frente às restantes potências signatárias. Sendo o país membro deste grupo, pouco podia fazer para se contrapor a essas matérias.

Uma das táticas portuguesas para tentar diminuir o mais possível o âmbito de acção dos protestantes, foi apontar insistentemente quais os territórios que estavam submetidos às convenções internacionais, delineando aqueles onde elas não tinha aplicação. No entanto, originou-se um regime de excepção constitucional em determinadas regiões de soberania portuguesa, tal como acontecia com os membros de congregações religiosas católicas, também eles sujeitos a uma legislação que era contrária à sua presença, mas permitidos a coberto do governo. Na Bacia Convencional do Congo e, mais tarde, na África oriental e central, os tratados encontravam-se, juridicamente, acima da Carta e do Código Penal. Assim, a oposição dos portugueses à actividade missionária protestante não passaria por alegar a violação dos princípios do constitucional art. 6.º ou do artigo penal n.º 130.º, mas sim pelo desrespeito pela soberania política portuguesa. Se o argumento não podia ir pela asserção do anticatólico, ficava pelo de antiportuguês. Não obstante serem vistos como “heréticos”, os protestantes eram essencialmente vistos como estrangeiros, o que sustentava a intenção portuguesa.

Muitas vezes, a hostilidade portuguesa face às missões protestantes estava intrinsecamente ligada ao perigo que se associava aos missionários estrangeiros e às suas actividades, independentes de qualquer jurisdição portuguesa, ao contrário do que acontecia, na maioria dos casos com as missões católicas. Aliás, depois de 1906, todas as missões católicas existentes no espaço português estavam subordinadas juridicionalmente a eclesiásticos portugueses. No caso protestante, não havia nada que se comparasse ao lugar do bispo católico português. Vistas como entidades estrangeiras e representantes de outras nações, nomeadamente da Grã-Bretanha, a percepção dos missionários como agentes contrários ao domínio português era uma constante. A partir deste entendimento fundava-se a asserção do “português-católico” em oposição ao “britânico-protestante”, que tinha plena aplicação na realidade ultramarina e nas situações em que o missionário não era britânico, a premissa ficaria pelo “protestante-pró-britânico”.

As revoltas das populações autóctones ou qualquer acto destas considerado antipatriótico ou oposto a Portugal eram entendidos como o resultado de instigações dos missionários protestantes que queriam periclitir a soberania nacional em determinados territórios. A acção das missões escocesas no Niassa e as suspeitas em torno da actuação dos missionários suíços em Moçambique constituíam exemplos sempre presentes. A juntar a isto, havia as críticas veiculadas por missionários protestantes à administração portuguesa. Em Abril de 1904, o governador do distrito do Congo enviou ao Governo-Geral de Angola um artigo da *Angola Missionary Magazine*, órgão da Angola Evangelical Mission, que se estava a estabelecer em Cabinda, onde o membro fundador da missão, Matthew Stover, referia que a população local nunca havia aceite o “domínio dos portugueses, que apenas os exploraram em seu próprio proveito”. Era a conjugação de críticas e ataques à presença colonial portuguesa, que o governador do distrito assumia como um “pequeno apontado de despautérios” contra os portugueses. Apesar disso, o comportamento dos missionários não tinha “dado ensejo a qualquer repressão conforme às leis e convenções internacionais”. O governador-geral de Angola, Custódio de Borja, aproveitando a ocasião, pediu “instruções” ao ministro do Ultramar, “a fim de evitar que tais estabelecimentos”, que apontava como sendo “quase sempre prejudiciais” aos interesses do país e “de nenhuma utilidade para a civilização ou evangelização da província”, tivessem “existência legal em Angola, sem prévio reconhecimento e autorização do governo português e com absoluta ignorância das autoridades locais.”<sup>229</sup>

Como Cabinda estava, indiscutivelmente, dentro da Bacia Convencional do Congo e, por conseguinte dos limites do art. 6.º do Acto de Berlim, não havia forma directa de proibir aos missionários a continuação da fundação dessa missão. Enquanto em Luanda se pretendia que alguma espécie de autorização prévia à instalação de qualquer posto missionário, o que dava à administração colonial um mecanismo de controlo, a Direcção-Geral do Ultramar foi mais incisiva face ao “procedimento” de Stover. Ao ministro dos Negócios Estrangeiros sugeriu-se que se pedissem “providências” ao governo britânico por causa da publicação de “declarações

---

<sup>229</sup> Governador do Congo ao Governo-Geral de Angola, 30 de Abril e 23 de Maio de 1904. AHD/MNE, Missões Religiosas Estrangeiras nas colónias Portuguesas, Maço 361, fls. 9 b) e 9 c). Custódio de Borja a Venceslau de Lima, 11 de Agosto de 1904. AHD/MNE, Missões Religiosas Estrangeiras nas colónias Portuguesas, Maço 361, fl. 9 a). *The Angola Missionary Magazine*, n.º 10, Vol. 1, Dezembro de 1903.

injuriosas e absolutamente destituídas de fundamento”, exigiria uma atitude forte por parte de Lisboa. Importa destacar que o missionário, como outros, era tido como uma das principais fontes de informação sobre o sistema de contratação de trabalhadores para S. Tomé, o que explicava, em parte, os termos da postura portuguesa.<sup>230</sup> Por volta desta data, o próprio ministro do Ultramar, Manuel Rafael Gorjão, assumindo que “a propaganda protestante” criava “graves dificuldades à administração pública”, pediu ao Ministério dos Estrangeiros que se providenciasse para que as missões protestantes fossem “advertidas pelos governos a que pertencem” ou, pelo menos, se arranjassem as coisas para “se evitar qualquer incidente”, caso Portugal fosse obrigado “a proceder no sentido de prover de remédio a semelhante mal”, estabelecendo uma conduta estruturada face a estas situações.<sup>231</sup>

Se as convenções internacionais obrigavam Portugal a aceitar a instalação, presença e actividade das suas missões, as mesmas não implicavam que o Estado tivesse a obrigação de subsidiar ou facilitar a sua presença, pelo que era importante destrinçar entre permissão e apoio. Bastaria pensar que as missões católicas do Padroado, directa e quase exclusivamente dependentes do apoio estatal, queixavam-se da incapacidade dos governos em contribuir para a sua causa, para se perceber que à falta de vontade governativa juntava-se a sua efectiva indisponibilidade em contribuir. No caso das missões padroeiras, a sua causa era entendida como sendo a mesma que a do Estado imperial, com este a promover a expansão do seu domínio e da sua influência nas áreas ultramarinas que reclamava para a sua esfera de influência. Qualquer forma de ajuda aos missionários não só seria material e financeiramente difícil, como poderia ser alvo de contestação por parte dos sectores coloniais que eram contrários à existência de missões não católicas e não portuguesas no ultramar. Portugal condescendia na chegada e actuação dos protestantes, mas não deveria contribuir de nenhum modo para sustentar ou patrocinar elementos vistos como prejudiciais à política missionária do Estado.

---

<sup>230</sup> DGU a DGNPD, 13 de Setembro de 1904. AHD/MNE, Missões Religiosas Estrangeiras nas colónias Portuguesas, Maço 361, fls. 9-1 a 9-2. Desde 1900 que Stober mantinha contactos com Travers Buxton, secretário da Anti-Slavery Society. Seria este que o apresentaria a William Cadbury em 1902. Jerónimo, *Livros Brancos, Almas Negras. A “missão civilizadora” do colonialismo português, c. 1870-1930* (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2010), 95, 101 e 105. Sobre Matthew Stober: Michael Anthony Samuels, *Education in Angola, 1878-1914* (Nova Iorque: Teachers College Press, 1970), 87-88.

<sup>231</sup> Gorjão a Luís de Magalhães, 6 de Outubro de 1904. AHD/MNE, Missões Religiosas Estrangeiras nas colónias Portuguesas, Maço 361, fls. 12-12v.



Sem proibir e sem apoiar, um dos métodos encontrado pelo país para cercear a capacidade de actuação das missões e diminuir a possibilidade de reclamações internacionais passou pela constante aprovação de leis, decretos e outras normas que permitissem ao poder político controlar cada vez mais e melhor a acção missionária protestante. Além de que, os missionários protestantes não podiam excluir-se de normativas já existentes na legislação portuguesa que pudessem relacionar-se com a sua permanência em território nacional, submetendo-se a uma conjunto legislativo que não estava directamente associado ao livre exercício da crença religiosa. Um desses exemplos era o art. 282.º do Código Penal, a respeito das associações ilícitas:

“Toda a associação de mais de vinte pessoas, ainda mesmo que dividida em secções de menor número, que, sem preceder autorização do governo, com as condições que ele julgar convenientes, se reunir para tratar de assuntos religiosos, políticos, literários ou de qualquer outra natureza, será dissolvida, e os que a dirigirem e administrarem serão punidos com a prisão de um mês a seis meses. Os outros membros serão punidos com a prisão até um mês”.

No âmbito do artigo, uma sociedade missionária protestante poderia ser entendida como associação que se reunia para “tratar de assuntos religiosos”, obrigando-a a pedir permissão às autoridades para a sua instalação e normal funcionamento, submetendo-se às condições por elas impostas. Era uma outra forma de contornar os artigos dos Actos Gerais e do Tratado Luso-Britânico, não sem ficar sujeito às críticas dos missionários e, conseqüentemente, às reclamações feitas pelos seus governos, porque as convenções deixavam expresso o não constrangimento da prática religiosa.

Mais tarde, o Decreto de 18 de Abril de 1901, aprovado pelo governo de Hintze Ribeiro no rescaldo do caso Calmon, não obstante a sua forte dimensão vocacionada para o espectro católico, tocando esta missionação, não poderia ser ignorado pelos protestantes, porque o mesmo poderia ser enunciado pelos poderes ultramarinos. Aliás, no seu art. 1.º, que obrigava à aprovação prévia do governo para qualquer “associação de carácter religioso”, não se referia o termo “católico”, apesar de a sua leitura deixar perceber a preponderância da sua percepção católica, nomeadamente na subordinação espiritual a “autoridades eclesiásticas ordinárias portuguesas”, inexistentes no campo protestante. Mas, por outro lado, o decreto seguia os princípios exigidos pela política missionária nacional: “sujeitar-se a associação, em tudo o que respeita às suas funções temporais, às leis do país e à superintendência do Estado”. Tanto se podia aplicar a missões católicas como a missões protestantes.

Além disso, o art. 3.º do Decreto indicava que as associações constituídas fora das condições expressas no art. 1.º ou que viessem a contradizer as mesmas seriam “imediatamente dissolvidas”, através da aplicação do art. 282.º do Código Penal.<sup>232</sup>

Outro exemplo desse controlo legislativo estava na questão dos terrenos. A administração portuguesa entendeu que, apesar dos tratados permitirem a livre circulação e instalação de missões de qualquer confissão religiosa, o mesmo não significava a atribuição gratuita de terrenos às sociedades missionárias protestantes. Nesse sentido, decidiu-se que a aquisição de terras no espaço ultramarino estaria dependente de um conjunto de regras sumariadas na Lei de 9 de Maio de 1901, também do governo regenerador de Hintze Ribeiro, onde a pasta do Ultramar estava nas mãos de António Teixeira de Sousa. O seu art. 43.º definia que “os estrangeiros naturalizados e os residentes em território português, há mais de dois anos”, podiam “obter concessões por aforamento”, isto é, pagamento, debaixo de certas condições, nomeadamente, obrigando-se esses indivíduos a declararem-se sujeitos “às leis e tribunais portugueses em tudo quanto respeitar aos direitos sobre os terrenos concedidos” e a escolherem “domicílio e representante português para receber notificações e intimações, quando se ausentarem do reino”. No parágrafo único do artigo, as concessões caducariam, “sem direito a retenção ou indemnização de espécie alguma, desde que, com relação à concessão, e sob qualquer pretexto, invoquem leis, foro, jurisdição ou autoridade não portuguesas”.<sup>233</sup>

No entanto, o art. 46.º permitia ao governo conceder, “gratuitamente”, às missões católicas, “devidamente autorizadas”, o uso de terras num máximo de mil hectares, apesar do Estado reservar o direito de retirar a concessão em nome dos seus interesses. Esta medida, demonstra a clara necessidade de Portugal favorecer a missionação católica, sempre passível de ser subordinada a autoridades portuguesas, o que não era possível no âmbito da missionação protestante, olhadas sempre com desconfiança porque ao libertar os católicos do pagamento respeitante ao terreno, possibilitava, à partida, que esses montantes pudessem ser investidos na devida e eficaz expansão da obra das missões dentro de parâmetros desejados pelos poderes coloniais.

<sup>232</sup> Decreto de 18 de Abril de 1901, *Colecção Oficial de Legislação Portuguesa. Ano de 1901* (Lisboa: Imprensa Nacional, 1902), 111-115.

<sup>233</sup> Lei de 9 de Maio de 1901, *COLP, Ano de 1901*, 141-146.

Assim, a aquisição de terrenos, indispensável para a instalação da missão e para a actividade dos missionários, como a construção de escolas, impunha aos interessados uma completa subordinação à autoridade legal portuguesa. Qualquer queixa junto de uma autoridade externa poderia desencadear um processo judicial que acabaria por anular a concessão de determinado terreno. Esta declaração obrigava a um compromisso por parte dos missionários, que tinham sempre à disposição o recurso à letra das convenções para contestarem a oposição dos portugueses à sua actuação. Do lado português, a necessidade desse cumprimento legislativo tinha o objectivo de controlar essa mesma capacidade de apelação além-fronteiras.

Na tentativa de operacionalizar os propósitos da Lei de 9 de Maio, o mesmo governo de Hintze Ribeiro viria a publicar o Decreto de 30 de Outubro de 1902, na conveniência de “tornar o processo das concessões tão rápido quanto seja possível e ainda diminuir as exigências aos concessionários, embora por maneira que se mantenha a defesa dos interesses do Estado”. No ponto referente ao processo preparatório da concessão de terrenos, o art. 15.º, parágrafo 3.º exigia ao requerente estrangeiro que juntasse uma declaração escrita da sua sujeição às leis e tribunais do país. Além disso, os requerentes teriam de “declarar o fim a que destinam os terrenos”. As autoridades mostravam-se cada vez mais conscientes da indispensabilidade de deixar expresso a subordinação dos requerentes à norma interna.<sup>234</sup>

Também essencial para a questão era a estada dos protestantes no império, enquanto cidadãos estrangeiros, ao abrigo das permissões existentes para a residência, admissão e trânsito de estrangeiros dentro das fronteiras de Portugal e seus domínios ultramarinos. Mais uma vez, as convenções internacionais pareciam resolver a dúvida, porque sendo os estrangeiros missionários, estariam protegidos pelas normas convencionadas. Contudo, as suspeitas levantadas pelas autoridades face ao comportamento dos missionários contra a soberania portuguesa, não obstante a aparente imunidade concedida a nível internacional, obrigava a que os missionários tivessem de se submeter ao cumprimento das leis nacionais. Nesse sentido, em 1906, o Decreto de 4 de Julho vinha regular, no ultramar, o estatuto dos estrangeiros. No art. 7.º dizia-se que o estrangeiro “depois de legitimado”, ou seja, legalmente admitido em território português, “praticar actos que comprometam a segurança

---

<sup>234</sup> Decreto de 30 de Maio de 1902, *COLP, Ano de 1902*, 1070-1075.

pública, que recuse obediência às leis do país, ou que, por qualquer forma, atente contra os direitos de soberania, deverá ser imediatamente intimado para sair do território da província”. Os termos do artigo pareciam elaborados à medida das críticas e das suspeições das autoridades portuguesas face aos missionários protestantes.

Assim, a legislação aprovada no início do século XX dava à administração ultramarina elementos para se opor às missões protestantes ou pelo menos, dificultar sempre que possível o funcionamento das mesmas. Se as missões reclamavam a legalidade que as convenções internacionais lhes davam, Portugal retorquia especificando os limites territoriais da aplicabilidade das mesmas ou apontava o não cumprimento de normas internas das colónias para constranger a intenção e a acção dos missionários. Para as autoridades, restringir ao máximo a presença e a actividade das missões, através dos mecanismos legais, tornou-se recorrente no relacionamento entre portugueses e missionários. Contudo, estes não se resignavam às dificuldades impostas pelas autoridades coloniais e acabavam, invariavelmente, por recorrer à diplomacia para solucionar o impasse dos seus pedidos ou esclarecimentos.

Um dos exemplos que permite perceber a actuação das autoridades portuguesas e a conciliação entre estratégia política e aplicação de normativas, foi o pedido de autorização para se instalar uma nova missão protestante em Angola, em 1906. No início desse ano, os missionários britânicos sediados no Bié dirigiram-se ao governo em Benguela a respeito de uma missão instalada no Moxico há cerca de um ano. Os religiosos pertenciam às *Christian Missions in Many Lands (CMML)*, agência criada pelos *Plymouth Brethren* (ou *Irmãos de Plymouth*) como organismo “que os identificasse, sempre que os governos dos países para onde eram enviados exigissem o seu reconhecimento legal”. Não sendo uma sociedade missionária como a *Baptist Missionary Society* ou o *American Board of Commissioners for Foreign Missions (ABCFM)*, não tinha uma estrutura de enquadramento que subordinasse cada uma das missões a uma autoridade ou entidade central. A falta desse elemento levou a que os portugueses os designassem geralmente por *Missão Inglesa do Bié*. Não obstante esta nomenclatura territorial, os missionários mostraram intenções de alargar a área do seu trabalho, sendo no âmbito deste plano que se haviam deparado

com dificuldades da parte do poder português e os levaria a apresentar ao governo do distrito de Benguela o pedido para instalarem uma missão.<sup>235</sup>

Os missionários, afirmando que se haviam instalado no Moxico “para estabelecerem trabalhos evangélicos entre os gentios”, denunciavam o comandante do Moxico de não querer dar “competência à missão”, sem a devida licença assinada pelo governador em Benguela. Neste sentido, assumindo-se como “sempre recipientes da cortesia e consideração, como também, do auxílio dos oficiais do governo português”, os missionários esperavam que o governador pudesse estender à missão no Moxico, a “permissão necessária” para facilitar a continuidade do trabalho missionário. No entanto, o governador em Benguela não tinha qualquer informação da Capitania-Mor do Moxico sobre dificuldades criadas à actividade missionária britânica, pelo que, para saber como actuar, remeteu a questão ao governador-geral em Luanda, que a reenviou ao Ministério em Lisboa. Mas desde logo, o governador esclarecia que o território onde se encontrava a missão estava fora da bacia do Congo e não era considerado parte da África central e oriental entendida no Tratado de 1891. Para ajudar à decisão na metrópole, juntou uma cópia do parecer da Procuradoria da Coroa de 4 de Setembro de 1904, emitido aquando da polémica com os missionários americanos no Bailundo, cujos contornos veremos de seguida.<sup>236</sup>

Em Lisboa, a Direcção-Geral do Ultramar elaborou um esclarecimento que deveria ser remetido ao Governo-Geral em Angola e ao Ministério dos Estrangeiros, caso viesse a dar-se alguma reclamação por parte da legação britânica em Lisboa. O documento repetia os argumentos habituais: a missão estava fora da jurisdição das convenções, lembrando que as missões estrangeiras, “sobretudo das sociedades evangélicas” tinham assumido uma atitude contra a “soberania e influência” coloniais portuguesas, facto que não predisponha as autoridades em deixá-las se “multiplicar no interior de Angola”. Nesse sentido, aconselhava para que não se desse “licença para o estabelecimento da nova filial no Moxico em concordância com as informações obtidas e com a opinião do governador-geral de Angola”. Esta posição seria reforçada dias depois, com um novo parecer enviado ao ministro da Marinha e

<sup>235</sup> Lawrence Henderson, *A Igreja em Angola. Um rio com várias correntes* (Lisboa: Além-Mar, 1990), 73 e ss. José Júlio Gonçalves, *O Protestantismo em África*, Vol. 2 – *Contribuição para o estudo do protestantismo na África Portuguesa* (Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1960), 30.

<sup>236</sup> Carta dos Missionários britânicos do Bié ao governador de Benguela, 18 de Janeiro de 1906; governador de Benguela ao Governo-Geral de Angola, 22 de Janeiro de 1906; Governo-Geral de Angola ao Ministério da Marinha e Ultramar, 22 de Fevereiro de 1906; AHU, 697-1E, Pasta 1906 – Missões.

Ultramar, Aires de Ornelas, pela Comissão de Cartografia do referido Ministério, presidida por Hermenegildo Capelo. Mas apesar de corroborar os pressupostos saídos da repartição, a Comissão deixava uma ressalva, se “por motivos de ordem política, ser reputado conveniente o estabelecimento da missão, era de vantagem que esta se colocasse junto do comando militar do Moxico” e “que se fundasse ali igualmente uma missão católica portuguesa moderna, com bons elementos religiosos”.<sup>237</sup> A comissão tinha consciência das possíveis repercussões diplomáticas do problema e antecipava esclarecimentos futuros sobre a atitude portuguesa. Se a presença dos britânicos não pudesse ser proibida, pelo menos que estivesse sob duas premissas: proximidade a uma autoridade portuguesa como forma desta a controlar e fundação de uma missão católica portuguesa capaz de concorrer com a missão protestante, minando o seu trabalho evangelizador e civilizador.

Com base nestas observações, a 6 de Junho de 1906, a Direcção-Geral do Ultramar enviou a questão aos Negócios Estrangeiros, juntamente com a cópia de um documento do governador-geral de Angola sobre a queixa missionária britânica. Tratando-se de uma missão desta nacionalidade, o ministro da Marinha e Ultramar entendeu que o colega responsável pelas questões diplomáticas deveria ser informado, questionando se haveria “quaisquer razões políticas que indiquem a conveniência de autorizar a instalação da missão”. Todavia, o documento enumerava desde logo algumas considerações a ter em conta nas possíveis observações que o ministro dos Estrangeiros poderia fazer em defesa dessa conveniência. Indicava-se que o Moxico se encontrava fora da Bacia Convencional do Congo, pelo que o art. 6.º do Acto de Berlim não podia ser invocado para justificar a sua presença. Por outro lado, os britânicos não poderiam nomear o disposto no art. 10.º do Tratado Luso-Britânico, pois o Moxico não fazia parte da África central ou oriental, dando às autoridades portuguesas “a liberdade e a faculdade de conceder ou não a licença pedida pela missão inglesa do Bié”. Nesse sentido, segundo a sua conclusão, o governo português não podia permitir, “senão nas condições do código fundamental da nação, o exercício dos cultos”. Por fim, e não menos importante, o director-geral chamava a atenção para as dificuldades “de carácter político” que certas missões (britânicas e de outras nacionalidades) haviam criado ao país e por isso, julgava ser

---

<sup>237</sup> Parecer da Comissão de Cartografia do MMU a Aires de Ornelas, 2 de Junho de 1906. AHU, 697-1E, Pasta 1906 – Missões.

“conveniente restringir o mais possível o exercício de missões estrangeiras no *hinterland*” de Angola.<sup>238</sup>

Em resposta, o Ministério dos Negócios Estrangeiros não via “inconveniente” em que o procedimento das autoridades portuguesas fosse o que impunham os interesses do país, mas “tratando-se todavia de uma missão britânica, e dadas as circunstâncias particulares das relações entre os dois países” pedia “prudência e cautela” na actuação das autoridades coloniais angolanas face aos missionários. Este cuidado era habitual no ministério que tinha de lidar com a projecção diplomática do país. Afrontar o seu tradicional aliado não era normalmente uma opção muito desejada.<sup>239</sup>

No final de Julho, o Governo-Geral em Angola recebia a indicação de que era “curial aos interesses de Angola” não se dar permissão a uma “missão de culto estranho”, no Moxico, mesmo que ela fosse uma sucursal de um estabelecimento já existente na província. Aliás, em Lisboa entendia-se que a existência da missão no Bié era já exemplo da “boa vontade para com a nação a que ela pertence”. Uma boa vontade que o país não parecia disponível para repetir ou alargar, pois o território onde ela se encontrava não estava sujeito ao princípio de liberdade missionária das convenções internacionais.<sup>240</sup>

Para complicar a situação, o Moxico atravessava, em 1906, o processo de delimitação da fronteira luso-britânica da região do Barotse, no seguimento da decisão arbitral do rei Vítor Manuel III de Itália, de 30 de Maio de 1905. A definição fronteiriça do Barotse havia ficado por determinar aquando das negociações de 1890 e 1891. A 12 de Agosto de 1903, uma declaração conjunta entre as duas nações decidiu entregar a arbitragem da querela. A decisão acabaria por ser um compromisso entre as pretensões antagónicas de portugueses e britânicos. A divisão artificial decidida pelo monarca italiano, sem ter em conta as áreas sob domínio do líder do Barotse, Levanica, impusera uma reordenação do equilíbrio de poderes no território. René Pélissier afirmou que, nesse ano, se assistiu a “alguns pequenos movimentos sediciosos”, onde a correlação entre rebeldes e missionários ressurgiu aos olhos dos portugueses. Na cabeça dos funcionários do Ministério do Ultramar e do Governo-Geral em Angola deviam transbordar as suspeitas contra os baptistas britânicos no

<sup>238</sup> DGU ao MNE, 6 de Junho de 1906; AHD/MNE, Missões Religiosas Estrangeiras nas colónias Portuguesas, Maço 361, fls. 35-1 a 35-3. José Júlio Gonçalves, *O Protestantismo em África*, Vol. 2, 59.

<sup>239</sup> MNE à DGU, 12 de Julho de 1906; AHU, 697-1E, Pasta 1906 – Missões.

<sup>240</sup> DGU ao MNE, 28 de Julho de 1906. AHU, 697-1E, Pasta 1906 – Missões.

Congo nos anos de 1870, os suíços em Moçambique em 1895 e os americanos no Bailundo em 1902.<sup>241</sup>

Em Julho de 1906, uma coluna militar do posto de Nana Candundo, no Moxico, deparou-se com o soba africano Chamangala, que trazia consigo uma bandeira britânica. Rapidamente se espalhou a informação, nomeadamente pelas testemunhas inquiridas durante a investigação, que quem dera a bandeira a Chamangala fora o missionário Schindler, chefe da missão de Cavungu, pertencente às CMML, a mesma entidade ligada à Missão Inglesa do Bié, apesar de ser autónomas uma da outras. Quando a missão se instalara, em 1891, antes de qualquer ordenação de fronteiras imperiais, o missionário havia-se colocado sob jurisdição e protecção da rainha lovale Nana Candundo, tributária do reino do Barotse. Schindler teria entendido que a sua responsabilidade estaria junto da monarca e, conseqüentemente, de Levanica, que com a decisão arbitral italiana perdia parte do seu território, entregue a Portugal. Aliás, os portugueses acusavam Schindler de ter feito declarações contrárias a Portugal durante o processo de decisão. E, mesmo que fosse suíço, o facto de estar associado a uma entidade missionária de origem britânica era suficiente para se depreenderem as associações à Grã-Bretanha. Além disso, a opinião de Schindler nos círculos administrativos em Angola era agravada pelas suspeitas de que alguns dos argumentos utilizados por William Cadbury na questão do cacau santomense e o trabalho forçado se baseavam em informações fornecidas pelo missionário.<sup>242</sup>

De modo a expulsar Schindler, seria necessário provar que o mesmo incitara Chamangala a revoltar-se contra a soberania portuguesa. Os portugueses, através de vários inquéritos realizados junto das populações locais e próximas tanto da missão e seu missionário, como do líder africano acusado do levantamento, conseguiriam

<sup>241</sup> René Pélissier, *História das Campanhas de Angola*, Vol. 2, *Resistência e revoltas. 1854-1941* (Lisboa: Editorial Estampa, 1986), 128. Sobre o processo de delimitação das fronteiras no Barotse: Eduardo dos Santos, *A Questão do Barotze* (Lisboa: Instituto de Investigação Científica e Tropical, 1986); Gerald Chaplan, *The Elites of Barotseland. 1878-1969: a political history of Zambia's Western Province*, (Londres: C. Hurst & Co., 1970), 63-64 e 81-88. Pélissier, *História das Campanhas*, Vol. 2, 118-123. Sobre a actuação dos missionários na região do Barotse: Robert I. Rotberg, *Christian Missionaries and the Creation of Northern Rhodesia. 1880-1924* (Princeton: Princeton University Press, 1965).

<sup>242</sup> Em ofício de Março de 1907, da DGU à DGNPD, dizia-se: “O missionário Schindler e o soba Chamangala já contra nós desempenharam um papel agressivo na aludida questão [do Barotse]”. AHD/MNE, Missões Religiosas Estrangeiras nas colónias Portuguesas, Maço 361, fl. 43-1. Na *Questão do Barotze: Réplica do governo português à Memória Britânica*, refere-se frequentemente a acção de Schindler e dos missionários contrária aos argumentos portugueses; cfr. *Questão do Barotze: Réplica do governo português à Memória Britânica* (Lisboa: Imprensa Nacional, 1904). Catherine Higgs, *Chocolate Islands: Cocoa, Slavery and Colonial Africa*, 109.



sustentar a acusação de que o missionário dera a bandeira ao soba. Consequentemente, decidiu-se que deveria recorrer-se à legislação, onde existiam “disposições para reprimir os actos dos missionários estrangeiros”, nomeadamente no respeitante à necessidade das missões terem uma autorização do governador-geral para se instalarem, que impunha também a sujeição dos missionários a “tudo o que respeita, às suas funções temporais, às leis do país e à superintendência do governo”. Ia-se mais longe. As missões já existentes deveriam aceitar esta subordinação sob pena de serem dissolvidas nos termos do art. 282.º do Código Penal, relativo à constituição de associações. Além disso, havia ainda o decreto de 4 de Julho de 1906, que regulava a presença de estrangeiros no país e seus domínios. Ao governador-geral de Angola sugeria-se que, através de uma Portaria, regulamentasse a “execução das citadas disposições legais na parte aplicável às missões e missionários estrangeiros”.<sup>243</sup> Era uma forma de compilar as normas que incidiam sobre a actividade missionária no ultramar. Tal documento, elaborado para no rescaldo deste caso concreto, poderia ser útil para operacionalizar e agilizar a actuação administrativa portuguesa no futuro.

A Direcção-Geral do Ultramar entendia ainda que, sendo um súbdito britânico, dever-se-ia “solicitar diplomaticamente a intervenção do governo inglês para que faça castigar o missionário Schindler”, adoptando as “providências necessárias para evitar que outros missionários ingleses” o imitassem naquilo que os portugueses chamavam de “incorrecto e desleal procedimento”. Dias depois, o director-geral comunicava aos Estrangeiros que as autoridades portuguesas poderiam usar contra Schindler “de todo o rigor das leis”. Por sugestão sua, o ofício seria remetido à legação em Londres com o intuito de se pedir a intervenção do representante português, marquês de Soveral. Este, recordando os preceitos do Tratado de 1891, deveria conseguir que o governo britânico fizesse sentir “à missão” e “nomeadamente aos missionários” o quão “prejudicial” haviam sido os seus actos, que em vez de “práticas evangélicas, todas de amor e paz” se tinham desligado delas para “fomentar incorrecções contra o governo português”. Nas entrelinhas não estava apenas o incidente da bandeira e Chamangala. É impossível não perscrutar nos

---

<sup>243</sup> Parecer a 1.ª Repartição da DGU, 1 de Março de 1907; AHU, 786-1H, Maço 1907 – Missões Americanas

argumentos portugueses uma crítica às suspeitas em torno da polémica do trabalho forçado, que Lisboa se esforçava por provar que estavam “incorrectas”.<sup>244</sup>

Eventualmente, o conflito acabaria por se resolver, mais por inércia do que pela acção de qualquer um dos governos em questão. Em 1908, viria a ser permitida a criação de uma missão pertencente às CMML em Luma-Cassai, perto do posto de Dala (concelho de Saurimo, Lunda) que correspondia aos pressupostos sugestionados pela Comissão de Cartografia e essencial para a política missionária portuguesa: encontrava-se dentro da Bacia Convencional do Congo e ficava próxima de um elemento administrativo português.

Este episódio com a missão de Schindler trazia à memória dos portugueses dois acontecimentos que haviam sido vistos como “ameaças” à sua soberania em África, por causa dos rumores e das suspeitas de associação dos missionários protestantes aos levantamentos autóctones contra o domínio português. Se, em 1906, os efeitos da revolta do Bailundo de 1902 ainda se faziam sentir, a subjugação de Gaza, em Moçambique, na década de 1890 era mais longínqua. Porém, ambos não deixavam de sustentar os receios portugueses face aos protestantes, enquanto oponentes do império, perturbando a consolidação da soberania pretendida.

### **3.2 – As “ameaças” ao império: interpretando as revoltas africanas**

No livro *Moçambique*, dedicado ao rei D. Carlos, Mouzinho de Albuquerque assumia a sua desconfiança por todas as missões protestantes, pois pelo “simples facto de juntarem à qualidade de estrangeiros, uma religião diferente” era o suficiente para que “aos olhos dos indígenas” fossem entendidos como “rivais dos portugueses e, portanto, como auxiliares em qualquer reacção” contra o domínio luso. Mesmo que não houvesse, da parte dos missionários, qualquer intenção premeditada de se oporem a esse poder, a sua confissão religiosa e a sua nacionalidade não portuguesa eram imediatamente envoltas numa suspeição, cobrindo uma ameaça externa. Era a ideia do “português-católico” contra o “estrangeiro-protestante”. Para Mouzinho, os missionários protestantes estavam “livres de qualquer obrigação moral ou efectiva” para com o governo português, o que perturbava qualquer forma de obediência que os autóctones pudessem desenvolver por Portugal, pois as missões não tinham qualquer interesse em promover o respeito pela autoridade nacional. Além do mais, acreditava

---

<sup>244</sup> DGU ao DGNPD, 9 de Março de 1907; AHD/MNE, Missões Religiosas Estrangeiras nas colónias Portuguesas, Maço 361, fls. 43-1 a 43-3.

que os missionários, pelo seu zelo à religião, chegando mesmo a nomeá-los de “fanáticos”, prefeririam que Moçambique estivesse sob o domínio de uma “nação protestante”, fosse ela a Grã-Bretanha ou a Alemanha. Estas considerações eram resultado dos acontecimentos ocorridos em Moçambique na década de 1890, durante as chamadas campanhas de pacificação, quando a oposição dos potentados locais à expansão e consolidação do domínio português foi vista como tendo sido apoiada pela colaboração dos missionários suíços. A presença destes no *kraal* de Gungunhana tornava-os os sujeitos por excelência para Mouzinho sustentar, e mesmo desenvolver, a sua tese sobre a relação entre missionários e os “revoltosos” africanos.<sup>245</sup>

Os missionários protestantes suíços da *Mission des Églises libres de la Suisse Romande*, comumente conhecida por Mission Suisse ou Mission Romande, haviam iniciado a sua obra missionária em Moçambique em 1887, com a instalação em Ricatla, continuada depois com novas missões em Lourenço Marques (1889) e Manjacase (1893), junto de Gungunhana, entre outras. E, não obstante, a habitual desconfiança das autoridades portuguesas face aos missionários protestantes e a sua associação a interesses britânicos, os suíços foram desenvolvendo o seu trabalho. Mas os portugueses continuavam a entender que os missionários protestantes não eram favoráveis ao domínio português e faziam-no em nome da Grã-Bretanha. Anos antes do início da guerra e pouco tempo depois da instalação da primeira missão suíça, um artigo de um jornal de Lourenço Marques acusava os missionários suíços de terem ido para Moçambique com um objectivo político: “como propagandistas duma colonização inglesa do país”.<sup>246</sup>

O próprio ministro português em Berna, Nogueira Soares, afirmava que os suíços pensavam “como os missionários de outras nacionalidades”, assumindo que a Grã-Bretanha era a potencia que “mais” contribuía e “melhor” poderia contribuir para a “evangelização do mundo pagão, porque nenhuma outra, e muito menos Portugal” podia ou sabia “fazer respeitar os direitos adquiridos nos territórios sob a sua protecção”. Era a percepção generalizada de que os portugueses nada faziam para

<sup>245</sup> Mouzinho de Albuquerque, *Moçambique. 1896-1898*. (Lisboa: Manoel Gomes, Editor, 1899), 98-100. Mouzinho chegava a citar o favorecimento que as missões protestantes francesas haviam dado em Madagáscar aos britânicos em detrimento dos seus compatriotas, como afirmavam entre outros, o general Joseph Gallieni, governador-geral da ilha.

<sup>246</sup> Artigo de M. Lapa (presidente da Câmara de Lourenço Marques), *Distrito de Lourenço Marques*, 22 de Dezembro de 1888, citado em Jan Van Butselaar, *Africans, missionaries et colonialistes: les origines de l'Église Presbytérienne du Mozambique (Mission Suisse), 1880-1896* (Leiden: Brill, 1984), 114. Sobre a instalação das missões suíças em Moçambique: D. P. Lenoir, *La Mission Romande. Son développement, ses résultats, son avenir* (Lausana: Georges Bridel & Cie., 1911), 16-23.

cumprir os pressupostos do Direito Internacional. Porém, mesmo que essa fosse a opinião dos missionários helvéticos, o diplomata português duvidava que eles fossem, de facto, “agentes políticos da Inglaterra” ou que pretendessem “promover a substituição da soberania portuguesa pela soberania inglesa”, apesar de a julgarem “mais propícia ao desenvolvimento das missões evangélicas”. A apreciação dos suíços face aos portugueses não era, efectivamente, das melhores, não só acusando os seus comportamentos de serem “degenerados”, como olhavam para a sua administração colonial como “perigosamente irresponsável”.<sup>247</sup>

Do lado português, também existiam críticas habituais à acção dos missionários. Mouzinho afirmava que os suíços eram os que mais influência haviam ganho junto das populações do sul da província. Aquando do início do conflito, a região onde os missionários tinham maior prestígio era, segundo o comandante português, aquela “onde a revolta tomou maior incremento”, e mesmo que não tivessem sido “cúmplices” haviam conservado “uma atitude suspeita”. Esta conclusão era agravada pela estadia do missionário Georges Liengme no *kraal* de Gungunhana, onde permaneceu até ao crucial combate de Coolela, a 7 de Novembro de 1895, que marcaria o princípio do fim do reino de Gaza e de Gungunhana.<sup>248</sup>

Logo no princípio do confronto militar, os missionários suíços haviam-se reunido em Lourenço Marques, a pedido do chefe da missão local, Henri Junod, para decidirem a sua posição face aos acontecimentos, tendo optado por manter distância em relação a qualquer uma das partes intervenientes no conflito. Seguindo as palavras de Jan Van Butselaar, eles adoptaram uma atitude política bem conhecida dos suíços: a de neutralidade. Era precisamente este posicionamento que fundamentava a atitude suspeita que Mouzinho atribuía aos missionários e que mais tarde seria usada como fundamento de acusação. Para agravar a posição dos suíços, os convertidos africanos, associados à missão, não assumiram essa opção e declararam estar ao lado dos seus

<sup>247</sup> Nogueira Soares a Lobo de Ávila, 18 de Maio de 1895; AHD/MNE, Missionários suíços em Moçambique. 1895-1903, Cx. 1084, fl. 2-5v. Sobre a opinião dos missionários suíços: Jan Van Butselaar, *Africans*, 118-120.

<sup>248</sup> Quando as tropas portuguesas entraram em Manjacase, onde se situava o *kraal*, a missão de Liengme foi também incendiada, juntamente com todas as restantes habitações. Mouzinho de Albuquerque, *Moçambique*, 100. Pélissier, *História de Moçambique. Formação e Oposição (1854-1918)*, Vol. II (Lisboa: Editorial Estampa, 2000), 296-299. Sobre a revolta: Pélissier, *História de Moçambique*, Vol. II, 253 e ss. Valentim Alexandre, «Situações Coloniais: II – O ponto de viragem: As campanhas de ocupação. (1890-1930)», em *História da Expansão Portuguesa*, Vol. IV – *Do Brasil para África (1808-1930)*, dir. Francisco Bethencourt e Kirti Chauduri (Lisboa: Círculo de Leitores, 1998), 182-187.

líderes, como comunicou Junod para o Conselho da Missão Suíça, sediado em Lausanne, em Setembro de 1894.<sup>249</sup>

Nogueira Soares, por seu lado, retirava qualquer forma de acusação aos missionários suíços, afirmando que se Liengme quisesse poderia ter exercido a sua influência sobre Gungunhana, levando-o a enviar os seus homens até Lourenço Marques, tomando a cidade numa acção militar que obrigaria, certamente, a um desembarque de forças alemãs e britânicas para defesa dos seus cidadãos e respectivos bens. Para o diplomata, esta intervenção anglo-germânica teria resultado no fim da soberania portuguesa e da sua legitimidade sobre o território, de acordo com os termos previstos no Acto de Berlim, uma vez que estava em causa a capacidade de ocupação territorial de cada potência. Também não se esquecia de frisar que os missionários suíços haviam sofrido com o decurso da guerra, tendo visto a sua missão em Ricatla ser destruída. No relatório enviado ao ministro dos Negócios Estrangeiros, Carlos Lobo de Ávila, sugeria que as missões suíças, longe de serem “nocivas” aos interesses portugueses, poderiam ser “utilíssimas”, devendo os funcionários portugueses “cuidar as suas simpatias e coadjuvação por todos os meios lícitos e dignos”. Para conseguir este resultado, era “absolutamente necessário” que se abstivessem de “abusos como os que contribuíram para a última revolta dos cafres”. Ora, Nogueira Soares não deixava de apontar o dedo à actuação dos portugueses em Moçambique, imputando-lhes parte das culpas no conflito desencadeado na província.<sup>250</sup>

Em Setembro de 1895, ao novo ministro dos Estrangeiros, Luís de Soveral, chamado de Londres, insistia na ideia de se aproveitar “a influência dos missionários suíços para a pacificação” da província, o que era uma inversão do conteúdo presente nas suspeitas portuguesas. Se os missionários suíços tinham influência junto dos líderes africanos, e Nogueira Soares assumia que sim, que fosse usada em proveito de Portugal, pelo que as autoridades coloniais deveriam “assegurar a sua cooperação”.<sup>251</sup> Ao presidente do Conselho da Missão Suíça, Eugène Renevier, o ministro em Berna declarava a sua “confiança absoluta na lealdade dos missionários estabelecidos nas possessões portuguesas”. Porém, lamentava que os actos e os escritos dos mesmos

<sup>249</sup> Jan Van Butselaar, «La culture des ‘gens de la prière’. La vie d’une communauté protestante au Mozambique à la fin du XIXe siècle», *Lusotopie* (1999): 448.

<sup>250</sup> Nogueira Soares a Lobo de Ávila, 18 de Maio de 1895; AHD/MNE, Missionários suíços em Moçambique. 1895-1903, Cx. 1084, fls. 2-1 a 2-6v.

<sup>251</sup> Nogueira Soares a Soveral, 26 de Setembro de 1895; AHD/MNE, Missionários suíços em Moçambique. 1895-1903, Cx. 1084, fls. 7-1 a 7-2; fls. 3-1 a 3-1v.

não demonstrassem ideias correctas sobre pontos importantes, como os serviços prestados por Portugal para a civilização cristã e a situação política e jurídica dos régulos africanos face ao rei português. Frisava que aqueles eram vassallos e não independentes, esclarecendo qual a real autoridade de Gungunhana sobre o litoral moçambicano e qual o verdadeiro soberano do mesmo: o monarca português.<sup>252</sup>

Apesar da posição do diplomata e das tentativas do presidente do Conselho da Missão em defender os seus correligionários, o fim da revolta e a derrota definitiva de Gungunhana trariam diversos inconvenientes aos missionários, devido às acusações de que eram alvo por parte dos portugueses, que suspeitavam que os missionários o haviam incitado à revolta contra o domínio luso. Com a vitória portuguesa na guerra, a hostilidade contra os missionários foi imediata e crescente e a posição dos suíços tornou-se difícil.

A 14 de Fevereiro de 1896, o Conselho da Missão recebia um telegrama informando que todos os seus membros seriam expulsos de Moçambique. O Acto de Berlim não abrangia o sul do território e o Luso-Britânico só se applicava a súbditos portugueses e britânicos, pelo que o país poderia actuar sem o receio de se recorrer às referidas convenções. Perante a saída imposta e iminente, o conselho recorreu à legação portuguesa em Berna para esclarecer e defender a atitude dos seus missionários. No dia seguinte, Renevier encontrou-se com Nogueira Soares. Aquele informou o ministro português que fora a Berna com o duplo propósito de pedir a protecção do governo federal para os missionários e pedir ao representante diplomático que interviesse junto do seu governo em Lisboa. O diplomata ainda não tinha informações oficiais, mas comunicava que os jornais portugueses noticiavam que um dos régulos confessara que haviam sido os missionários suíços que o tinham incitado à revolta. Retorquindo a estas notícias, Renevier indicava que os dados que possuía eram diferentes, pois a informação que recebera era a de que o régulo, interrogado junto de cônsules estrangeiros e de missionários, incluindo suíços, afirmara que estes não tinham sido os instigadores. Segundo o régulo africano, haviam sido outros missionários protestantes pertencentes a uma missão inglesa do Cabo. Seria desta acusação que se formariam as suspeitas em torno do missionário

---

<sup>252</sup> Nogueira Soares a Soveral, 26 de Setembro de 1895; Nogueira Soares a Renevier, 29 de Maio de 1895; AHD/MNE, Missionários suíços em Moçambique. 1895-1903, Cx. 1084, fls. 7-1 a 7-2; fls. 3-1 a 3-1v.

wesleiano, Robert Mashaba. A complexidade da concorrência dos ambientes das missões protestantes forneciam uma margem à resistência autóctone.<sup>253</sup>

Nesse mesmo dia, Nogueira Soares avistou-se com Adrien Lachenal, presidente da Confederação Helvética e responsável pelos negócios estrangeiros suíços (chefe do Département de Politique Fédéral), que lhe pedira informações sobre a situação. Soares ainda aguardava instruções de Lisboa. E, apesar da intervenção das instâncias diplomáticas na questão, a decisão definitiva do governo português ou das autoridades coloniais em Moçambique tardou. Estava-se no rescaldo da contenda e a investigação que se pretendia empreender não poderia ser feita convenientemente. Havia que esperar. Mas no Conselho da Missão crescia o nervosismo. Pouco dias depois, a 18 de Fevereiro, decidiu-se o envio a Lisboa, de dois missionários que trabalhavam em Moçambique, Paul de Coulon e Paul Berthoud. Ao ministro português foram pedidas cartas de recomendação.<sup>254</sup>

No início de Janeiro de 1898, a Direcção-Geral do Ultramar pedia ao Ministério dos Negócios Estrangeiros, depois de consulta ao comissário régio em Moçambique, que se dessem indicações ao ministro em Berna para que continuasse a insistir junto do governo suíço que Portugal modificaria “a sua atitude” logo que as investigações planeadas se concluíssem e se entendesse que seria “conveniente” a “readmissão” dos missionários nos territórios moçambicanos. Pouco depois, Mouzinho de Albuquerque, já comissário régio, apresentava a sua posição contrária aos suíços num ofício enviado ao novo ministro dos Estrangeiros, Barros Gomes.<sup>255</sup>

Mouzinho confessava que se o anterior comissário, António Enes, e o governador de Lourenço Marques, João do Canto e Castro, não tivessem “pretendido servir-se dos missionários suíços como intermediários” junto de um dos régulos revoltosos, a actuação do missionário suíço Henri Junod “seria suficiente para [o]

<sup>253</sup> Nogueira Soares a Soveral, 22 de Fevereiro de 1896; AHD/MNE, Missionários suíços em Moçambique. 1895-1903, Cx. 1084, fls. 9-1 a 9-13. Mashaba nasceu perto de Lourenço Marques, tendo emigrado para a África do Sul, onde se juntaria à Igreja metodista, tendo estudado no Instituto Missionário de Lovedale. Regressou a Moçambique em 1885. Durante a guerra, a sua missão de Mabote (Inhambane) seria destruída e Mashaba, juntamente com alguns convertidos, refugiar-se-ia em Lourenço Marques, sendo preso pelas autoridades portuguesas e deportado para Cabo Verde. Alda Romão Saúte, *O intercâmbio entre os moçambicanos e as missões cristãs e a educação em Moçambique* (Maputo: Promédia, 2005).

<sup>254</sup> Nogueira Soares a Soveral, 22 de Fevereiro de 1896; AHD/MNE, Missionários suíços em Moçambique. 1895-1903, Cx. 1084, fls. 9-1 a 9-13.

<sup>255</sup> DGU ao MNE, 11 de Janeiro de 1898; AHD/MNE, Missionários suíços em Moçambique. 1895-1903, Cx. 1084, fl. 30. Depois da nomeação de Carlos Lobo de Ávila, em Setembro de 1894, e antes de Barros Gomes assumir o cargo em Fevereiro de 1897 (primeiro interinamente e depois, em Novembro, efectivamente), a pasta dos Estrangeiros havia sido ocupada por Soveral (Setembro de 1895 a Fevereiro de 1897) e Matias de Carvalho e Vasconcelos (Fevereiro a Março de 1897).

mandar fuzilar”, “por este ter inteligências com o inimigo e servir-se dele” contra a autoridade portuguesa. Mouzinho entendia que a posição de Junod em procurar separar a causa dos missionários da do governo, “numa cidade tomada de assalto”, referindo-se a Lourenço Marques, era “mais que suficiente” para justificar o destino que pretendia dar ao suíço. Aliás, o próprio Junod dissera a Mouzinho, em Janeiro de 1896, que Liengme aconselhara Gungunhana a não “entregar os dois régulos rebeldes, porque ignorava que o régulo vátua fosse vassalo da coroa portuguesa”. O que incomodava Mouzinho era a “brandura” com que Enes, enquanto comissário régio, havia tratado os missionários, permitindo inclusive o regresso de Liengme para junto de Gungunhana e a troca de correspondência, sem ser aberta, entre aquele e o seu compatriota Junod, instalado em Lourenço Marques, “em desobediência” ao que determinava o “regulamento do serviço em campanha”.<sup>256</sup>

Mas a hostilidade de Mouzinho contra os suíços tinha de se enquadrar nos procedimentos e nas exigências da diplomacia, e o comissário régio acabaria por assumir que, se era “indispensável” que algum dos missionários expulsos tivesse de regressar a Moçambique, entre Liengme e Junod, era preferível que regressasse o último. Porém, não deixava de expressar que “a presença de qualquer dos dois” era “inconveniente”. Acreditava, como a maioria das autoridades portuguesas, que os missionários eram contrários ao domínio português em África e estavam ao serviço de Londres.<sup>257</sup>

Porém, o tom acusatório e condenatório do relatório de Mouzinho a Barros Gomes, remetido para Berna, não causou grande impacto no representante português junto do governo federal. Nogueira Soares dizia não encontrar no documento “novas e ponderosas razões” que permitissem “justificar satisfatoriamente perante o governo [suíço] a expulsão dos missionários”. Para o diplomata, as palavras vindas de Moçambique não lhe mudavam a opinião sobre os missionários, o que repetia constantemente para Lisboa. Esperava que “os acontecimentos futuros” dessem razão àqueles que assumiam “opiniões contrárias” às do herói das campanhas moçambicanas.<sup>258</sup>

<sup>256</sup> Mouzinho de Albuquerque a Barros Gomes, 15 de Janeiro de 1898; AHD/MNE, Missionários suíços em Moçambique. 1895-1903, Cx. 1084, fls. 31a a 31a-3.

<sup>257</sup> Mouzinho de Albuquerque a Barros Gomes, 15 de Janeiro de 1898; AHD/MNE, Missionários suíços em Moçambique. 1895-1903, Cx. 1084, fls. 31a 4 a 31a-5.

<sup>258</sup> Nogueira Soares a Barros Gomes, 19 de Março de 1898; AHD/MNE, Missionários suíços em Moçambique. 1895-1903, Cx. 1084, fls. 33-33v. Em 1901, num discurso proferido no Congresso Colonial Nacional, Eduardo da Costa (governador do distrito de Moçambique entre 1897 e 1898),



Como viria a ocorrer em casos semelhantes, a posição intransigente da administração portuguesa, especialmente no ultramar, mas também na metrópole, tenderia a perder o vigor inicial. Se Lisboa esperava a chegada de relatórios que de alguma forma pudessem comprovar ou contornar as acusações feitas aos missionários, os governos-gerais ultramarinos, na maior parte das vezes, não tinham capacidade de realizar inquéritos convincentes ou acabavam por esmorecer a fricção com as missões. A volatilidade dos responsáveis pelos cargos políticos, tanto a nível colonial como metropolitano, também facilitava o enfraquecimento dessa atitude.

Eventualmente, os missionários retomavam o seu trabalho habitual, não deixando de ter em atenção que as suspeitas e as desconfianças portuguesas permaneciam, mesmo que as acusações oficiais desaparecessem dos tópicos da correspondência entre o ultramar e a metrópole. Os missionários suíços, alvo de fortes suspeitas, continuaram o seu labor no sul de Moçambique, e, ao contrário do que se poderia esperar de indivíduos que, à partida, estariam ao serviço de Londres e do seu império, os missionários suíços seriam defensores da política missionária portuguesa numa determinada questão, aquando da Conferência Missionária Mundial de Edimburgo, em 1910.

De Moçambique para Angola, a atitude face aos protestantes não apresentava diferenças, pois no geral, a orientação política em ambas as colónias seguia parâmetros semelhantes. Mais uma vez, um levantamento contra a autoridade portuguesa despertou a percepção de conotações protestantes existentes na atitude das populações sediciosas. No início do século XX, a Revolta do Bailundo centrou o alvo das acusações nos missionários do American Board of Commissioners for Foreign Missions.<sup>259</sup>

Os missionários americanos haviam chegado a Benguela no final do ano de 1880, cumprindo o plano exposto pelo secretário do Board, John O. Means, de criar uma rede de missões na África central. Como os próprios referiram, foram tratados

---

referiu que durante o conflito “as missões suíças [...], espalhadas pelo país, senão nos foram hostis, como é ainda hoje convicção de muitos, tiveram sempre manifesta má vontade pela nossa empresa, má vontade manifestada nas informações espalhadas a respeito da campanha e do papel desempenhado pelo missionário em Gaza, Liengme”. Eduardo da Costa, «Estudos Sobre a administração civil das nossas possessões africanas. Memória apresentada por Eduardo da Costa ao Congresso Colonial Nacional de 1901», em Eduardo da Costa, *Colectânea das suas principais obras militares e coloniais*, Vol. IV (Lisboa: Divisão de publicações e biblioteca. Agência geral das Colónias, 1939), 268.

<sup>259</sup> Soremekun refere que o capitão do distrito e os negociantes “fizeram tudo” para que os missionários fossem “bodes expiatórios”, aquando da investigação levada a cabo por Massano de Amorim depois do fim da revolta no Bailundo. Fola Soremekun, «A History of the American Board», 132-133.

cordialmente pelas autoridades portuguesas e receberam “vários favores” dos negociantes para facilitar a expedição ao interior. No Bailundo, teriam uma “recepção cordial” do soba Ekwikwi II, que lhes permitiu a instalação de uma escola. Porém, a primeira experiência americana no planalto angolano terminaria abruptamente em 1884, quando o monarca, instigado por um comerciante português, expulsou os americanos. Estes regressariam no ano seguinte, depois da intervenção, em seu favor, do missionário ligado aos Plymouth Brethren do Bié, Frederick Stanley Arnot, em articulação com o explorador Silva Porto. O regresso ao Bailundo foi seguido de uma expansão de postos missionários na região do Bié.<sup>260</sup>

A revolta que se iniciou no planalto angolano, em Maio de 1902, teve um conjunto de factores que a promoveram, entre eles o problema do sistema de contratação de serviçais para as roças de S. Tomé. Se Douglas Wheeler defende que o “factor anti-escravatura” não tenha estado na origem do conflito, não deixa de sublinhar que a presença dos missionários americanos, ensinando em inglês e umbundo, com uma atitude de favorecimento do comércio lícito desafiando o tráfico de escravos e a venda de rum, constituía uma realidade conflitual. Nesse sentido, entende que a queda do preço da borracha nos mercados mundiais e a recusa dos comerciantes ovimbundos em receber menos pela mesma quantidade foi “mais determinante”. Ora aparentemente teria sido uma negociação mal sucedida, envolvendo o comércio de aguardente, o detonador do levantamento. Opinião semelhante demonstrou Fola Soremekun, ao indicar que esse pretensu negócio dera origem a um grito de protesto – “expulsem os portugueses, estamos fartos de problemas e de rum” – que se espalhou pela população bailunda. Os abusos associados à correlação entre comerciantes e autoridades locais portuguesas eram conhecidos por todos, mesmo pela administração provincial angolana.<sup>261</sup> O então governador-geral, Francisco Cabral Moncada, que no final de Maio tinha embarcado para Portugal, mas que regressara de imediato a Angola, a pedido do ministro da

---

<sup>260</sup> *The Mission of the American Board to West Central Africa*, (Boston: American Board of Commissioners for Foreign Missions), 1882, 3-4. Henderson, *A Igreja em Angola*, 66. Arnot refere este acontecimento no relato dos seus anos em África. Cfr. Frederick S. Arnot, *Garenganze or Seven years' pioneer mission work in Central Africa*, 2.<sup>a</sup> edição (Londres: James E. Hawkins, 1889), 109-114.

<sup>261</sup> Douglas Wheeler, *História das Campanhas de Angola. Resistências e Revoltas (1845-1941)*, Vol. II (Lisboa: Editorial Estampa, 1986), 80-81, 83. Para o desenrolar da revolta: Wheeler, *História das Campanhas*, 79-95. Fola Soremekun, «A History of the American Board» 130-134. Douglas Wheeler e Diane Christensen, «To rise with one mind: the Bailundu war of 1902», em *Social Change in Angola*, ed. Franz-Wilhelm Heimer (Munique: Weltforum Verlag, 1973), 53-92, para os missionários, 63-66.

Marinha, Teixeira de Sousa, já receava uma sublevação na província. Na sua opinião, a administração portuguesa não mostrava condições de exercer as suas funções, argumentando que as “sedes dos governos de alguns distritos”, como Benguela, deveriam deslocar-se para localidades no interior. Acreditava que a mudança do litoral permitiria uma actuação mais rápida e intensa das forças portuguesas:

“por esta forma poderá simultaneamente *reprimir e até castigar abusos de brancos, cuja impunidade é um risco, e conter submisso o gentio, que nalgumas regiões nem sempre mostra a mais serena atitude, e por isso a que mais seguramente nos garanta a tranquilidade do dia de amanhã e o mais indiscutível prestígio para a autoridade e soberania portuguesa*”.<sup>262</sup>

Não pretendemos entrar na exposição alongada da revolta do Bailundo e das acções militares que levaram à submissão dos revoltosos, pois o que importa neste ponto é explorar as responsabilidades imputadas aos missionários pelos portugueses. Para estes, mesmo que a suposta ligação das missões ao levantamento não tenha sido provada convenientemente, como acontecia com frequência, a existência das missões por si só era suspeita. O facto de um dos motivos da revolta ter sido o contestado sistema de contratação de trabalhadores para as roças de cacau de São Tomé e a constatação de que as acusações internacionais que se levantavam contra Portugal, acusado de permitir formas de trabalho forçado ou escravatura, tinham origem nas missões protestantes, facilitava a construção do argumento português. Desde há muito que os missionários protestantes eram vistos como os informadores privilegiados da opinião pública externa sobre a questão.

No auto de inquérito do comandante militar português que dominou a revolta, Pedro Massano de Amorim, enviado ao chefe do Estado Maior em Angola e depois remetido ao governador-geral e ao ministro da Marinha e Ultramar, assumia-se a dificuldade de apurar os factos por causa “do exagero” dos comerciantes, preocupados em acusar os missionários americanos, e das incongruências dos depoimentos dos autóctones. Massano de Amorim defendia que a rebelião tivera como um dos principais causadores os próprios comerciantes, e entendia que as suspeitas sobre os americanos advinham não só da hostilidade daqueles face a estes, mas também de uma “lamentável ignorância por parte da autoridade local sobre os antecedentes, modo de vida dos missionários, regime das missões, doutrinas professadas e relações dos padres [isto é, os ministros do culto] com o gentio”. O

<sup>262</sup> Francisco Cabral Moncada, *A Campanha do Bailundo em 1902* (Lisboa: Livraria Ferin, 1903), 9-10. Itálico no original.

futuro governador-geral de Moçambique alertava para a “falta de vigilância e de prescrições a seguir”, o que originava a instalação de novas missões ou de sucursais sem qualquer conhecimento por parte da administração ultramarina. Apesar de não imputar responsabilidades aos missionários americanos, ou pelo menos não ter conseguido provas nesse sentido, Massano via-as como sendo, “senão prejudiciais, pelo menos inúteis” para a soberania portuguesa, por não serem organismos que auxiliassem a sua consolidação.<sup>263</sup>

Acima de tudo, frisava a necessidade de se estabelecer uma política de relacionamento com as missões, como viria a repetir Cabral Moncada ao ministro Teixeira de Sousa. Dizia que era “conveniente e necessário determinar com clareza e precisão quais as obrigações e direitos dos missionários estrangeiros nas colónias portuguesas, para bem definir também qual deva ser o procedimento das autoridades que os vigiarem”. Como vimos, em 1906, a necessidade de uma norma que regulasse as relações entre poder colonial e missões fora referido como elemento essencial para a administração no ultramar. O governador-geral também considerava, numa perspectiva já apontada por Nogueira Soares em 1896, que existiam há muito “insistentes rumores de violências e extorsões” ocorriam no interior da província, levantando o dedo a “alguns agentes da própria autoridade, esquecidos dos seus mais rudimentares deveres”.<sup>264</sup> Por conseguinte, a melhor forma das autoridades coloniais controlarem a presença e actividade das missões protestantes estrangeiras teria de passar pelo cumprimento dos preceitos legais. A execução de diferentes normativas passíveis de serem aplicadas à realidade missionária tornou-se um dos instrumentos de actuação do poder português.

Pouco depois do relatório de Massano de Amorim e do fim da revolta no Bailundo, os missionários americanos iriam deparar-se com essa oposição legalista portuguesa, por causa do pedido de criação de uma sucursal de uma missão. No seguimento do mesmo, o Governo-Geral de Angola enviou a resposta sobre o pedido de autorização para uma nova missão ao secretário das missões americanas na África ocidental, Wesley M. Stover, que assentava em dois princípios: primeiro, indicava quais as regiões do domínio português que estavam sob a disposição dos pressupostos

<sup>263</sup> Auto de Inquérito de Pedro Massano de Amorim, 28 de Dezembro de 1902; AHU, 805 1L, Pasta 1902-1903. Averiguações sobre missões no Bailundo. 1.ª Repartição. Angola.

<sup>264</sup> Cabral de Moncada a Teixeira de Sousa, 9 de Fevereiro de 1903; AHU, 805 1L, Pasta 1902-1903. Averiguações sobre missões no Bailundo. 1.ª Repartição. Angola. Cabral Moncada, *A Campanha*, 214. Sobre as ligações entre missionários e a campanha anti-esclavagista ver: Jerónimo, *Livros Brancos, Almas Negras*, 95 e ss.

da liberdade missionária, isto é, a África oriental e central e a Bacia Convencional do Congo; em segundo, expunha o âmbito do art. 6.º da Carta Constitucional. Deste modo, esclarecia que, nos territórios fora das áreas referidas nas convenções internacionais, o artigo constitucional tinha “perfeita aplicação”, reconhecendo-se o catolicismo como religião do Estado. A tolerância religiosa era apenas permitida aos estrangeiros, com o seu culto privado em casas sem forma exterior de igrejas e não sendo autorizada a propagação ou o ensino de qualquer religião que não a do Estado. Eram termos que faziam lembrar a sugestão feita pela congregação mista de 1889: para lá dos territórios sob Berlim, teria se cumprir a Carta.<sup>265</sup>

O pedido dos missionários americanos era, não só, indeferido, como os argumentos expressos no ofício deixavam transparecer que a sua presença no planalto angolano, fora da bacia do Congo, estava em contradição com a Carta e as leis portuguesas, o que adivinhava sérias dificuldades à prossecução do seu trabalho. Não adiantava aos missionários recorrer ao disposto dos Actos Gerais de Berlim e Bruxelas e menos ainda ao Tratado Luso-Britânico. Um parecer da Procuradoria da Coroa e Fazenda junto do Tribunal da Relação de Luanda, quando questionada pelo Governo-Geral, ia no mesmo sentido, entendendo que, na região em causa, não se aplicava aquela legislação internacional, estando pois sujeita à “doutrina” do art. 6.º da Carta, “não autorizando, por consequência, a propaganda e ensino de outra religião, que não seja a do Estado”.<sup>266</sup>

O receio de um clima de relacionamento menos auspicioso com o poder político em Angola, já ameaçado pelas suspeições das consequências da Revolta do Bailundo, levou os missionários americanos a socorrer-se do caminho diplomático para resolver a questão do estatuto e da legalidade das suas missões na província. Em Março de 1904, o secretário do American Board, Judson Smith, decidiu escrever ao então secretário de Estado americano, John Hay. Smith esclarecia que, em 1880, quando os primeiros missionários se estabeleceram no interior de Angola apesar de não ter havido “um pedido formal de permissão” apresentado ao governo em Lisboa, os funcionários do Governo-Geral na província tinham conhecimento do plano e não só “não tinham oferecido objecção” como haviam auxiliado os missionários a atingirem o local, a estabelecerem-se e a facilitarem os meios de comunicação com a

<sup>265</sup> Carta do Governador-Geral de Angola aos Missionários do ABCFM. Cópia em inglês. AHD/MNE, Missões Religiosas Estrangeiras nas colónias Portuguesas, Maço 361, fl. 1a). Parecer da Procuradoria da Coroa e Fazenda, 4 de Setembro de 1904; AHU, 697-1E, Pasta 1906 – Missões.

<sup>266</sup> *Ibidem*.

costa angolana e com a sede da missão nos Estados Unidos. Informava que, durante os vinte e quatro anos de trabalho missionário, quatro missões tinham sido criadas, organizando-se escolas e igrejas, e havia sido desenvolvida uma acção evangelizadora junto das populações nativas. Além disso, indicava que sempre tinha havido boas relações entre os missionários e as autoridades portuguesas.<sup>267</sup>

Mais, esclarecia que a revolta ocorrida dois anos antes, no Bailundo, “não tinha ligações” com o trabalho missionário, “mas resultara de causas independentes desse trabalho”. Para o secretário do Board era indispensável elucidar que os missionários americanos não tinham tido qualquer participação no levantamento, o que poderia contrapor qualquer argumento português contra acções menos correctas por parte dos membros da missão. Estes não haviam sido incomodados, tendo os africanos sido “perfeitamente amigáveis”, enquanto os primeiros mantiveram “uma atitude de lealdade para com o governo português”. Apesar disso, a Smith parecia haver, no ofício do governador-geral “uma séria restrição” na continuação da actividade missionária da sociedade pelo que esta “nova” posição poderia levar ao encerramento das missões e ao fim do seu trabalho. Por conseguinte, Smith vinha, em nome do American Board, pedir os “bons ofícios” do governo americano para contactar Lisboa de modo a esclarecer a questão, pedindo que fosse concedida aos americanos em Angola a liberdade que a sociedade havia gozado até aí e que gozava noutros países católicos como a Áustria e a Espanha. Por fim, não deixava de lembrar que a actuação evangelizadora americana desenvolvia-se junto de populações pagãs e não católicas, e desde o início a intenção dos missionários fora dar-lhes a conhecer a religião cristã, dando-lhe uma organização eclesial, e prover as escolas necessárias onde os seus líderes poderiam ser instruídos para a “manutenção permanente das instituições cristãs”.<sup>268</sup>

<sup>267</sup> Representação de Judson Smith a John Hay, 10 de Março de 1904; AHD/MNE, Missões Religiosas Estrangeiras nas colónias Portuguesas, Maço 361, fls. 1-1 a 1-4. Por volta de 1884, o governador-geral de Angola, Ferreira do Amaral, assumia perante Pinheiro Chagas, ministro da Marinha e Ultramar: “a minha conduta para com os missionários protestantes que estão no interior, tem sido em tudo guiada pelo ponto de vista de tolerância que o governo de Sua Majestade adoptou. [...] podendo afirmar que estão dadas às autoridades portuguesas as instruções mais precisas para que ao estabelecimento das missões estrangeiras presida o mais largo espírito de tolerância, sem contudo deixarem de ser vigiadas para se saber quais os seus intentos, e parar serem protegidas e defendidas em quanto se mantiverem dentro dos limites de uma propaganda religiosa e civilizadora”. Ferreira do Amaral a Pinheiro Chagas, 14 de Dezembro de 1884; AHD/MNE, Reclamações Americanas, Cx. 1140, fl. 46.

<sup>268</sup> Representação de Judson Smith a John Hay, 10 de Março de 1904; AHD/MNE, Missões Religiosas Estrangeiras nas colónias Portuguesas, Maço 361, fls. 1-1 a 1-4.

A representação a Hay seria remetida à legação americana em Lisboa e a 14 de Abril de 1904 dava entrada nos Negócios Estrangeiros. Contudo, apenas a 29 de Julho é que o ministro, Venceslau de Lima, escreveu para Washington pedindo para que o representante português, visconde de Alte, sondasse “o valor que o governo americano” via na questão e “a importância” dada pelas pessoas que a haviam apresentado no Departamento de Estado. A posição portuguesa não seria decidida sem previamente esclarecer os possíveis embaraços diplomáticos que a oposição ultramarina aos missionários americanos poderia originar.<sup>269</sup>

Do ministro nos Estados Unidos veio uma palavra de apaziguamento. Para Alte, o American Board era, “apesar do seu nome pomposo, uma sociedade religiosa de medíocre importância”, e a sua aparente e momentânea valorização advinha do facto de nesse ano decorrerem eleições senatoriais, estando em curso a reeleição do senador Lodge do Massachusetts, estado onde os congregacionalistas (a que pertencia a sociedade missionária) tinham alguma influência. Alte dizia que o senador era “talvez o político mais influente da actual situação” e a sua proximidade a grupos associados ao American Board poderia ter algum relevo na posição da Administração Roosevelt sobre a questão, pela possível repercussão na opinião pública de quaisquer queixas sustentadas pelos missionários em Angola. Mas, o ministro português em Washington, que se dispunha a falar directamente com o secretário de Estado para sondar a opinião oficial americana, acreditava que tal exposição não viria “a originar reclamação enérgica” ao governo em Lisboa.<sup>270</sup>

Entretanto, os missionários em Angola continuavam a procurar uma solução. Neste sentido, os missionários F. Wellman e Wesley M. Stover foram enviados a Boston, sede do American Board, para insistirem junto dos seus superiores na urgência de se pedirem esclarecimentos a respeito do estatuto da missão sob a lei colonial portuguesa e quais as garantias para protecção dos conversos da missão no exercício da sua liberdade e direitos religiosos. De Angola, um outro missionário, Henry A. Neipp, embarcou para Portugal para contactos directos com o ministro americano em Lisboa, Charles Page Bryan, e com o ministro Venceslau de Lima.<sup>271</sup>

<sup>269</sup> Venceslau de Lima a Alte, 29 de Julho de 1904; AHD/MNE, Missões Religiosas Estrangeiras nas colónias Portuguesas, Maço 361, fl. 2; fl. 10.

<sup>270</sup> Alte a Venceslau de Lima, 16 de Setembro; AHD/MNE, Missões Religiosas Estrangeiras nas colónias Portuguesas, Maço 361, fl. 2; fl. 10.

<sup>271</sup> Soremekun, «A History of the American Board», 134-135.

O missionário, através de Bryan, pediu informações ao ministro português sobre os direitos dos missionários referentes à aquisição de propriedade e construção de imóveis, assim como as garantias de protecção aos conversos. Foi, então, elaborado um pedido formal, sustentado em três pontos: liberdade de ensinar a sua religião aos nativos angolanos, com garantias de protecção dos mesmos e imunidade para os conversos e aderentes da missão; permissão para estabelecer uma missão no imediato e a possibilidade de, no futuro, continuando o trabalho, estabelecerem novas estações ou subestações em qualquer lugar da colónia; legalizar as propriedades da missão. A Venceslau de Lima, Neipp argumentava que o pedido estava de “acordo com o espírito de desenvolvimento e filantropia de Portugal” e que o fim da missão era “atingir e ensinar o bem”, conformando-se os missionários “com as leis do país”. Feito o pedido às autoridades portuguesas, Neipp augurava que não viesse a haver qualquer novo impedimento à obra missionária. Este modelo relacional não era muito diferente daquele que, por volta da mesma data, os espiritanos procuravam acordar com o governo português.<sup>272</sup>

Certamente mais descansado com o esclarecimento do visconde de Alte, Venceslau de Lima escreveu a Page Bryan a respeito dos pedidos. O diplomata era informado que a aquisição de terras por estrangeiros, incluindo os missionários, estava prevista no parágrafo 3.º do art. 15.º do Decreto de 30 de Outubro de 1902, sendo que deveriam ter no mínimo seis meses de residência no território e que declaravam sujeitar-se às “leis e tribunais portugueses” no que a qualquer concessão de terrenos dizia respeito. Quanto aos convertidos e aderentes eram “aplicados os princípios de tolerância religiosa”, desde que “os preceitos das leis e regulamentos provinciais” fossem respeitados, “a religião do Estado” não fosse atacada, e, em particular”, se coibissem “em absoluto, de qualquer intrometimento nos negócios políticos ou administrativos da província”. Tudo premissas que sustentavam a visão habitual de Portugal sobre o assunto.<sup>273</sup>

Aparentemente, o ministro americano entendeu que a situação ficara resolvida, mas as autoridades coloniais em Angola não sabiam como actuar. Em 1906, chegava a Luanda um ofício vindo de Benguela, perguntando, em nome do chefe do concelho do Bailundo, se poderia conceder autorizações para o

<sup>272</sup> Charles Page Bryan a Venceslau de Lima, 3, 6 e 8 de Agosto de 1904; AHD/MNE, Missões Religiosas Estrangeiras nas colónias Portuguesas, Maço 361, fls. 3, 5-6 e 6 a)1 a 6 a)3.

<sup>273</sup> Venceslau de Lima à Legação Americana em Lisboa, 3 de Outubro de 1904; AHD/MNE, Missões Religiosas Estrangeiras nas colónias Portuguesas, Maço 361, fl. 10A.



estabelecimento de uma missão americana, que estava a ser montada à época. Questionados, os missionários justificavam que a informação recebida da Legação dos Estados Unidos em Lisboa era a de que todas as restrições ao seu trabalho haviam sido removidas, pelo que entenderam não haver necessidade de pedir autorização às autoridades locais. Mas o governador de Benguela, sem saber como proceder, perguntou ao governo geral se podia ou não permitir novas missões no interior “que não sejam as do Espírito Santo”.<sup>274</sup>

A 29 de Setembro desse ano, o governador de Benguela ordenava aos missionários americanos que estavam “expressamente” proibidos de erguer uma nova missão, sem um documento da metrópole que a autorizasse. Em Outubro, a questão chegava a Lisboa, com o Ministério do Ultramar a pedir ao Ministério dos Estrangeiros que o informasse do fim das restrições aludidas pelos missionários em nome do ministro americano. A este, Stover, em nome dos missionários americanos pediu auxílio para conseguir a dita permissão exigida pelas autoridades em Angola.<sup>275</sup>

A resposta vinda dos Estrangeiros apenas foi enviada a 8 de Fevereiro de 1907, afirmando que nenhuma comunicação havia sido feita à legação dos Estados Unidos. Porém, como havia a informação de que a sociedade missionária já possuía quatro missões em Angola, a recusa não poderia ser dada apenas em “termos genéricos”, sendo indispensável afinar os motivos pelos quais Portugal recusava novas missões na província. Em resposta ao pedido da Direcção-Geral dos Negócios Políticos e Diplomáticos, um parecer da Direcção-Geral do Ultramar entendia que a existência de missões americanas em Angola não era “razão” para “multiplicar mais o seu número”, nos territórios onde a administração portuguesa poderia recusá-las, por estarem fora das áreas debaixo das convenções internacionais. Para a repartição dos assuntos ultramarinos, era importante que o Ministério dos Estrangeiros tivesse consciência da inconveniência e dos perigos relativamente ao aumento do número de missões nas regiões não previstas no art. 6.º do Acto de Berlim.<sup>276</sup>

Assim, as relações entre as autoridades portuguesas em Angola e os missionários do American Board, que, segundo estes, sempre se haviam pautado por

<sup>274</sup> governo de Benguela ao governo Geral de Angola, 13 de Julho de 1906; AHD/MNE, Missões Religiosas Estrangeiras nas colónias Portuguesas, Maço 361, fls. 37 a)1 a 37 a)3.

<sup>275</sup> DGU ao DGNPD, 10 de Outubro de 1906; Legação dos Estados Unidos ao MNE, 4 de Janeiro de 1907; AHD/MNE, Missões Religiosas Estrangeiras nas colónias Portuguesas, Maço 361, fl. 37; fl. 37A e 37A a).

<sup>276</sup> DGNPD à DGU, 8 de Fevereiro de 1907; AHD/MNE, Missões Religiosas Estrangeiras nas colónias Portuguesas, Maço 361, fl. 41.

um bom entendimento, pelo menos até à revolta do Bailundo em 1902, foram-se tornando cada vez menos amistosas. O ponto alto da hostilidade portuguesa face aos americanos ocorreu quando foi expedida uma ordem de expulsão a Wesley Stover, em 1908, sob os argumentos previstos no Decreto de 4 de Julho de 1906 sobre a permanência de estrangeiros em território nacional.

Nesse sentido, Stover haveria violado o disposto do art. 7.º, no qual todo aquele que praticasse actos contra a ordem pública, recusasse obediência às leis do país ou contrariasse os direitos de soberania, deveria ser imediatamente expulso. No *memorandum* enviado pelo Ministério dos Negócios Estrangeiros à legação americana esclarecia-se que o missionário havia aconselhado os nativos que viviam junto da missão a desobedecer às autoridades locais, quando estas pediram os serviços das populações para o Estado. Stover era ainda acusado de tentar impor a sua autoridade no Bailundo, contrapondo-se, aparentemente, ao poder português. Porém, nas informações vindas de Angola, Stover não pudera ser notificado da ordem de expulsão, pois já havia deixado o território a caminho da Europa. Tem de se ter em atenção que a posição relativamente a Stover estava também ligada ao início da investigação empreendida por Cadbury sobre o sistema de trabalho em São Tomé, que, segundo o missionário, agudizara o sentimento dos negociantes face aos missionários protestantes.<sup>277</sup>

Para as autoridades portuguesas, a prova ou não do envolvimento dos missionários protestantes em acções de contestação da população africana contra a presença e o domínio nas colónias, não era a questão principal. As suspeitas ou os rumores que surgiam em redor das missões eram suficientemente alarmantes para as autoridades reagirem contra elas. Por vezes, a protecção que os bens dos protestantes tinham na decorrência de algum conflito, era, por si, prova irrefutável da sua colaboração. Missionários ou não, eles não deixavam de ser estrangeiros e, por conseguinte, ameaças ao império.

---

<sup>277</sup> *Memorandum* do Ministério dos Negócios Estrangeiros, 16 de Dezembro de 1908; Stover a Lorillard, encarregado de negócios da Legação Americana, 21 de Dezembro de 1908; ABCFM Archive, reel 163). Soremekun, «A History...», 139. As autoridades portuguesas teriam dificuldade em identificar quem eram os missionários que enviavam as informações para a Anti-Slavery Society, até porque estas eram normalmente anónimas. Duffy refere que os missionários temiam as “represálias contra o missionário ou contra o programa da sua igreja”. *A Question of Slavery. Labour Policies in Portuguese Africa and the British Protest, 1850-1920* (Oxford: Clarendon Press, 1967), 174. Contudo, na obra de John Harris, publicada em 1913, os nomes de missionários como o britânico Charles Swan e o suíço Schindler (ambos dos Plymouth Brethren) são referidos como fontes essenciais para as informações sobre a polémica. John Harris, *Portuguese Slavery: a Britain's Dilemma* (Londres: Methuen & Co., 1913), 19-22 e 33-34.

Contudo, tal como ocorrera com a questão dos missionários das CMLL no Moxico, também os americanos do American Board acabaram por conseguir ultrapassar as resistências iniciais das autoridades portuguesas. Em 1909, um ano após a saída de Stover de Angola, os seus correligionários fundaram a missão de Dondi, onde se desenvolveria um importante núcleo educacional do protestantismo na província. Ora, não só conseguiam abrir uma nova estação missionária, como empreenderam um trabalho no campo da educação, cujo âmbito era indesejado pelos portugueses. A instrução das populações autóctones era considerada um dos principais meios de nacionalização intentado pelos poderes coloniais, até como forma de combater os “desvios” que poderiam resultar dos métodos educativos dos missionários estrangeiros, especialmente, a ideia de dar aos africanos as instituições para instruir os seus futuros líderes religiosos, como referiu Judson Smith ao secretário Hay. Por conseguinte, legislar sobre educação era tão importante como criar normas sobre concessão de terrenos ou sobre autorização de fundar missões.<sup>278</sup>

Os tempos não exigiam apenas medidas de controlo no avanço territorial dos missionários, como se depreende da legislação aprovada no início do século XX ou na aplicação dos pressupostos do Código Penal sobre propagação da religião. O controlo da missão impunha outros mecanismos. Em Moçambique, um conjunto de documentos legais iria congrega os receios e as expectativas portuguesas. Pouco tempo depois, o protestantismo missionário procurava atingir novos patamares de interação.

### **3.3 – “Obedecer à lei e honrar o governo”: a necessidade de cooperar**

A política missionária portuguesa em relação aos protestantes, e em certa medida também aos católicos, centrou-se em três pontos fundamentais: não ingerência na administração, obediência à lei e obrigatoriedade do uso do português no ensino. Se os primeiros eram indispensáveis ao funcionamento da autoridade civil portuguesa, o último constituía o pilar essencial da colonização – a nacionalização das populações através da instrução. A educação destas constituía para os governos coloniais e metropolitanos um dos eixos fulcrais para a estruturação e consolidação do seu domínio imperial. O ensino dos indígenas deveria, acima de tudo, reforçar a sua submissão ao colonizador, o respeito pelas suas tradições culturais, pelos seus

---

<sup>278</sup> Burlingham, «“In the Image of God”», 31.

elementos civilizacionais. A obediência à bandeira, como aceitação da autoridade europeia, e o uso da língua-mãe da metrópole, como prova da sua integração no sistema imperial, deveriam ser a função da escola. Estando, pois, parte da educação dos africanos centrada na acção das missões religiosas, protestantes e católicas, os governos coloniais procuraram ordenar os princípios regentes desse ensino.

Mesmo que as convenções internacionais dessem liberdade de circulação e de evangelização aos missionários, a administração colonial portuguesa entendeu que a instrução estava para além da simples transmissão de pressupostos de cariz religioso. Nesse sentido, cabia à administração regular o ensino, como acontecia nas escolas públicas da metrópole. No ultramar, havia, pois, que estabelecer os parâmetros que deveriam estruturar o ensino, assim como legislar sobre as matérias a leccionar, a língua a utilizar ou o pessoal habilitado a prestar essa educação. A utilização da língua portuguesa deveria ser obrigatória, uma espécie de pedra angular do processo civilizador e nacionalizador do império e das suas populações.

Em Moçambique, Alfredo Augusto Freire de Andrade, governador-geral entre 1906 e 1910, decidiu concretizar esse conjunto de premissas através da publicação de três portarias provinciais, datadas de 4 de Dezembro de 1907, que pretendiam regularizar a actividade missionária no ensino e na própria evangelização.

A primeira, a Portaria N.º 730, “tendo em vista a doutrina consignada no art. 10.º do Tratado de 11 de Junho de 1891”, estabelecia que nenhuma escola poderia funcionar sem prévia autorização de um representante da administração colonial (administrador de circunscrição, capitão-mor, comandante militar ou chefe da administração de determinado território). No triénio posterior à publicação da portaria, a escola poderia manter o ensino em português e na língua nativa da região onde se encontrava, mas, passado esse tempo, a instrução seria exclusivamente em português, com o recurso a livros “oficialmente aprovados”. Deste modo, nenhum individuo que não soubesse português ou a língua nativa não poderia exercer a função de professor em alguma escola. O exercício desta profissão ficava dependente da aprovação por um exame perante a autoridade colonial, onde teria de comprovar o conhecimento do português ou da língua nativa. Acima de tudo, estava proibido o uso de línguas estrangeiras na instrução dos indígenas, mesmo na sua “educação religiosa”. Por fim, a existência de uma escola em funcionamento sem os requisitos previstos na portaria ficava sujeita ao encerramento. A sua reabertura estava,

obviamente, dependente da aquisição da autorização administrativa e do cumprimento das regras legislativas.<sup>279</sup>

Na segunda portaria, a N.º 731, o princípio da prévia autorização governativa estendia-se a qualquer “casa de propaganda religiosa”. Assim, qualquer centro de evangelização estava obrigado a pedir às autoridades, um documento que comprovasse a permissão do exercício da sua actividade. Além disso, repetia-se a proibição do uso de línguas que não o português e a língua nativa no ensino religioso. A terceira portaria, a N.º 732, estabelecia a criação de uma Escola Distrital em Lourenço Marques com o objectivo de ensinar a língua portuguesa àqueles que pretendiam instruir as populações da província. Tratava-se de uma instituição que deveria habilitar os professores das escolas das missões, qual instituto de magistério público.<sup>280</sup>

Este trio legislativo, em particular as Portarias N.º 730 e 731, passaria a representar um elemento essencial na política missionária. Aos missionários apresentavam-se dois caminhos: o cumprimento ou a contestação da norma, que seria sempre vista como um não cumprimento da mesma. O respeito pelo disposto nas portarias provinciais poderia significar uma relação de algum modo pacífica com as autoridades coloniais. Contudo, representava para alguns missionários protestantes um ataque aos princípios consagrados nas convenções internacionais.

Da dimensão estritamente local, a contestação entrou no circuito diplomático, depois do encerramento de algumas escolas wesleianas, em 1908, por não corresponderem aos requisitos exigidos nas Portarias. Em Outubro desse ano, o cônsul britânico em Lourenço Marques, C. F. Maugham, escreveu a Freire de Andrade em nome das missões, pedindo que se alargasse o prazo para aplicação da portaria de modo a que as missões pudessem prover as suas escolas de professores qualificados para o ensino em português ou que houvesse alguma alteração ao artigo que proibia o uso de línguas estrangeiras na “educação religiosa”. Além disso, aproveitava a ocasião para expor o art. 10.º do Tratado de 1891, afirmando-se convencido que, à época da assinatura do documento, não houvera intenção de estabelecer um limite ao ensino religioso dos indígenas. Poucos dias depois, a Secretaria Geral do governo respondia às questões do cônsul, informando que não

<sup>279</sup> Portaria N.º 730, de 4 de Dezembro de 1907; AHD/MNE, Missões Religiosas Estrangeiras nas colónias Portuguesas, Maço 361, fls. 20 a)1 a 20 a)2.

<sup>280</sup> Portarias N.º 731 e 732, de 4 de Dezembro de 1907; AHD/MNE, Missões Religiosas Estrangeiras nas colónias Portuguesas, Maço 361, fls. 20 b)1 a 20 b)2 e 20 c).

estava nas atribuições do encarregado do governo prorrogar os prazos. Quanto ao disposto no Luso-Britânico, considerava que “as disposições regulamentares tomadas em nada” iam de encontro “à doutrina ali contida, continuando, como já o estava, garantida a tolerância religiosa e liberdade de todos os cultos e ensino religioso”, às quais o governo britânico proporcionaria “toda a protecção”.<sup>281</sup>

Também indicava que a “exigência do uso da língua do país, oficial ou indígena [era] tão natural”, que a mesma não poderia ser apontada como “constituindo matéria contrária à doutrina citada” ou como pretendendo “limitar de qualquer modo o ensino religioso de qualquer ordem entre os indígenas”. Aliás, dizia que esse era o entendimento da maioria dos missionários que trabalhavam na província.<sup>282</sup>

Não satisfeito com as conclusões transmitidas por Lourenço Marques, a questão passou de África para a Europa. Em Janeiro de 1910, o cônsul Maugham afirmava ao secretário britânico dos Negócios Estrangeiros, Sir Edward Grey, que as provisões presentes nas portarias “expressamente infringiam” o art. 10.º do Tratado, ao proibir qualquer forma de ensino que não fosse ministrada em português. No mês seguinte, o Foreign Office enviava instruções para o ministro britânico em Lisboa, Francis Villiers, acusando os decretos de Freire de Andrade de fazerem “letra-morta” do artigo, pelo que havia de chamar a atenção do governo português.<sup>283</sup>

Devidamente instruído, o diplomata abordou o ministro dos Estrangeiros em Lisboa, indicando que, em virtude do disposto nas Portarias N.º 730 e 731, o seu governo fora informado que algumas “*meeting houses*” pertencentes a missões wesleianas haviam sido encerradas com o fundamento que os professores não possuíam o exigido conhecimento da língua portuguesa. Referia, ainda, que no seguimento da acção administrativa, as sociedades missionárias tinham contactado o governador-geral de Moçambique expondo-lhe algumas propostas para a regulação das condições para a instrução das populações nativas, a nível secular e religioso.<sup>284</sup>

<sup>281</sup> Maugham a Freire de Andrade, 22 de Outubro de 1908; AHD/MNE, Missões Religiosas Estrangeiras nas colónias Portuguesas, Maço 361, fls. 6h)1 a 6 h)2.

<sup>282</sup> Secretário geral do Governo-Geral de Moçambique (E. Bettencourt) a Maugham, 5 de Novembro de 1908; AHD/MNE, Missões Religiosas Estrangeiras nas colónias Portuguesas, Maço 361, fls. 6h)1 a 6 h)2 e 6 i)1.

<sup>283</sup> Maugham a Grey, 18 de Janeiro de 1910; Langley (sub-secretário do Foreign Office) a Villiers, 22 de Fevereiro de 1910; Villiers a Grey, 21 de Março de 1910; FO 367/187 – Portugal.

<sup>284</sup> Villiers a Vilaça, 25 de Abril de 1910; AHD/MNE, Missões Religiosas Estrangeiras nas colónias Portuguesas, Maço 361, fls. 1-1.

Porém, as últimas notícias recebidas demonstravam que fora “impossível estabelecer um acordo localmente”, e que as autoridades coloniais continuavam a encerrar casas educativas pertencentes às missões. Segundo Villiers, para o governo britânico, as referidas normas provinciais eram “completamente inconsistentes com o art. 10.º do Tratado”. Nesse sentido, o governo em Londres insistia junto do governo em Lisboa para que este enviasse ao governador em Moçambique instruções que assegurassem aos missionários britânicos “todas aquelas facilidades para conferir educação religiosa aos nativos que eram garantidas” pelo acordo. Mais, o diplomata pretendia que o governo português apresentasse uma definição para alguns dos termos presentes nas portarias e que suscitavam alguma confusão, nomeadamente: “escola”, “casa de religião” e “instrução religiosa”. Uma explicação sobre o termo “escola” já havia sido prometida por Freire de Andrade ao anterior cônsul em Lourenço Marques, Keyser, em Agosto de 1908. Por fim, Villiers sugeria ao ministro dos Estrangeiros que “uma definição própria do estatuto legal dos ministros nativos” de acordo com as preposições do Tratado deveria ser emitida. Quanto à regulação do trabalho missionário, ela deveria, “no futuro, ser publicada por alguma autoridade legalmente competente e não por comandantes individuais e professores de escolas primárias”.<sup>285</sup> Em anexo ao seu ofício, Villiers juntava dois *Memoranda* apresentados pelas Missões inglesas e não-inglesas (“*English and other Missions*”) com as propostas enviadas ao Governo-Geral de Moçambique para a educação secular e religiosa das populações africanas na província.

No início de Maio de 1910, o ministro dos Estrangeiros, Eduardo Vilaça, escrevia ao colega do Ultramar, Azevedo Coutinho, pedindo os esclarecimentos devidos. Entrava-se então no circuito habitual. Do Ultramar escrevia-se ao Governo-Geral em Moçambique pedindo informações; de Lourenço Marques expediam-se cópias dos documentos; no entretanto, novo pedido do ministro britânico, levava a nova insistência dos Negócios Estrangeiros junto do Ultramar. Passa-se Maio, Junho, Julho, Agosto e Setembro. O país assistira em finais de Junho à saída do governo Veiga Beirão, acompanhado de Vilaça e Azevedo Coutinho, e à entrada do governo Teixeira de Sousa, com José de Azevedo Castelo Branco e Marnoco e Sousa, nos Estrangeiros e na Marinha, respectivamente. Pouco depois de um novo pedido dos Estrangeiros ao Ultramar, a República era proclamada. No Governo Provisório,

---

<sup>285</sup> Villiers a Vilaça, 25 de Abril de 1910; AHD/MNE, Missões Religiosas Estrangeiras nas colónias Portuguesas, Maço 361, fls. 1-2 a 1-4.

Teófilo Braga assumia a chefia, enquanto Bernardino Machado substituíra Castelo Branco e Amaro de Azevedo Gomes, Marnoco e Sousa.<sup>286</sup>

A resposta pedida inicialmente em Maio, só chegaria à Direcção-Geral dos Negócios Políticos e Diplomáticos a 19 de Outubro, tendo a recém-nomeada Direcção-Geral das Colónias remetido a documentação enviada por Freire de Andrade em Agosto. Aquela direcção recebia cópias das portarias e do ofício do governador-geral, onde este justificava “amplamente o alvitre de propor ao ministro britânico” que se elaborasse um inquérito sobre a obra dos missionários ingleses, wesleianos” instalados na província”. Apesar das mudanças políticas ocorridas no país ao longo de 1910, tanto com a sucessão de governos monárquicos como até de regime político, a posição das autoridades portuguesas face à problemática protestante pouco se havia modificado e as portarias mantiveram-se, sendo referenciadas nos pedidos de novas missões por parte de sociedades protestantes.<sup>287</sup>

Para contrabalançar a insistência e a oposição britânicas às Portarias, alegando os termos do Tratado Luso-Britânico, o Governo-Geral de Moçambique remeteu um conjunto de documentos para os Ministérios em Lisboa, entre os quais estava o texto de um discurso proferido por um missionário da Mission Romande na emblemática Conferência Missionária Mundial de Edimburgo, no Verão de 1910.

O encontro convocado para a cidade escocesa vinha na senda de vários outros de cariz interdenominacional que remontam até acerca de 1850. Desses destacaram-se as reuniões de Londres, em 1888 (a chamada Centenary Missionary Conference, marcando os cem anos sobre o início da missionação protestante nos anos de 1780, onde Alexander Hetherwick fizera o seu discurso contra a presença portuguesa no Niassa), e a de Nova Iorque, em 1900. Não obstante a dimensão ecuménica que posteriormente se quis associar-lhe, o seu escopo foi protestante, nomeadamente

<sup>286</sup> Vilaça a Azevedo Coutinho, 4 de Maio; Azevedo Coutinho a Vilaça, 31 de Maio; Castelo Branco a Marnoco e Sousa, 29 de Setembro; AHD/MNE, Missões Religiosas Estrangeiras nas colónias Portuguesas, Maço 361, fls. 2 a 4.

<sup>287</sup> Quando em Janeiro de 1912, o ministro britânico em Lisboa, Arthur Hardinge escreveu ao ministro dos Estrangeiros, Augusto de Vasconcelos, em nome do Foreign Mission Committee da Church of Scotland, com o pedido desta estender a sua actividade missionária da Niassalândia para Moçambique, a resposta da Direcção-Geral das Colónias foi simples. Os missionários escoceses poderiam estender a sua obra à província, mas “quanto ao ensino, devem ter em atenção o disposto nas Portarias provinciais de 4 de Dezembro de 1907”. As autoridades portuguesas não se mostravam contrárias à entrada das missões, pelo menos aparentemente. Impunham, apenas, o cumprimento dos preceitos legais. Hardinge a Vasconcelos, 25 de Janeiro de 1912; Joaquim de Albuquerque e Castro a Vasconcelos, 19 de Abril de 1912; AHD/MNE, Maço 361, fls. 16-1 a 16-2; fl. 18. Joel das Neves também refere a decisão do American Board em Moçambique de empregar professores que conhecessem o português: «A American Board Mission e os desafios do protestantismo em Manica e Sofala (Moçambique), ca. 1900-1950», *Lusotopie*, (1998): 335-343, 340.



evangélico, não tendo as confissões católica romana e ortodoxa do Cristianismo estado presentes, apesar de algumas vozes favoráveis à sua participação.<sup>288</sup> Por outro lado, se o âmbito confessional não foi tão ecuménico de modo a englobar a totalidade do mundo cristão, o seu foco geográfico também foi concentrado, sobretudo nos espaços asiáticos – China, Japão e Índia. A “voz do Cristianismo africano” quase não foi ouvida na Escócia, como apontou Ogbu Kalu.<sup>289</sup>

Mas Edimburgo teria grandes repercussões, tendo sido cuidadosamente preparada ao longo de vários anos. Os trabalhos preparatórios tinham estabelecido a constituição de oito comissões que definiriam o desenrolar das actividades dos delegados à conferência. Cada comissão destinava-se a um tópico específico: a Comissão I – «levando o Evangelho a todo o mundo»; a Comissão II – «a igreja nativa e seus membros»; a Comissão III – «a educação em relação à cristianização da vida nacional»; a Comissão IV – «a mensagem missionária em relação às religiões não cristãs»; a Comissão V – «a preparação dos missionários»; a Comissão VI – «a base doméstica (*home base*) das missões»; a Comissão VII – «relação das missões com os governos»; e a Comissão VIII – «cooperação e promoção da unidade».<sup>290</sup>

Apesar de não ter estado presente nenhum missionário português ou nenhuma entidade missionária de origem portuguesa, a questão missionária nas colónias portuguesas não passou ao lado da Conferência de Edimburgo, tendo sido alvo, em duas situações distintas de comunicações públicas por parte de missionários que actuavam no império. Estas decorreram, essencialmente, durante as reuniões da Comissão VII sobre o relacionamento com os poderes políticos coloniais. O discurso, que o gabinete de Freire de Andrade enviou para Lisboa, foi feito pelo antigo missionário em Moçambique, Arthur Grandjean, secretário geral e representante da Mission Romande no encontro.

<sup>288</sup> Jean-François Zorn, «La Conférence mondiale des missions d'Édimbourg de 1910 et les débuts de l'oecuménisme contemporain: espoirs, réalités et perspectives», em *Concurrances en mission. Propagandes, conflits, coexistances (XVIe-XXIe siècle)*, dir. Salvador Eyeo'o e Jean-François Zorn (Paris: Karthala, 2011), 251-252.

<sup>289</sup> Stanley, *The World Missionary Conference, Edinburgh 1910* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 9-13. Ogbu U. Kalu. «African Christianity: from the world wars to decolonization», em *The Cambridge History of Christianity. Vol. 9 World Christianities c.1914-c.2000*, ed. Hugh McLeod (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 197. Para uma compreensão da posição do mundo católico: Joan F. Delaney. «From Cremona to Edinburgh: Bishop Bonomelli and the World Missionary Conference of 1910», *US Catholic Historian*, Vol. 20, n.º 3 (Verão, 2002): 33-49.

<sup>290</sup> Stanley, *The World Missionary Conference*, 33. Apesar da nomenclatura da Comissão VII, Stanley referiu sobre esta iria “desapontar qualquer comentador moderno que se aproximasse do texto na esperança de que ele pudesse proporcionar alguma luz em como as missões protestantes durante este período viram os assuntos relativos a princípios éticos levantados pelas associações missionárias face ao imperialismo ocidental”. Stanley, *The World Missionary Conference*, 249.

Na sessão de 20 de Junho de 1910, da Comissão VII – «Missões e governos» –, discutiu-se sobre as “relações harmoniosas das missões de governos”, e o “direito de entrada para missões cristãs”. Arthur Grandjean, colocando-se na posição privilegiada de cidadão de um país “bastante feliz em não ter colónias suas” ou interesses coloniais, e, por isso, melhor posicionado para analisar e comparar as relações da sua sociedade com os governos imperiais, expôs perante uma plateia maioritariamente britânica a contradição dos argumentos usados pelos missionários britânicos contra a administração portuguesa. Face a qualquer crítica que os portugueses poderiam ser alvo, nomeadamente pela insistência em legislar sobre a educação e a obrigatoriedade do uso da língua portuguesa, Grandjean, utilizando como exemplo o próprio sistema existente no Transval, defendia a decisão de Lourenço Marques. Informava que trabalhavam em “harmonia com o governo” e que o programa escolar fora “elaborado de acordo com o governador-geral”, tendo inclusive fechado temporária e voluntariamente as suas escolas, para os seus membros poderem aprender o português exigido pelas regras administrativas. O discurso era um protesto contra as posições de algumas sociedades protestantes, deixando no fim da sua intervenção uma “palavra de advertência” aos “poderosos e amáveis amigos anglo-saxónicos”:

a medida certa para que as relações entre missões e governos pudessem decorrer com normalidade: “submeter-se à lei comum, sem pedir privilégios de qualquer espécie do governo da colónia”.

“O que quereis para as vossas colónias, as outras nações também o querem para as suas. Se pretendes que as vossas colónias sejam genuinamente inglesas, os portugueses querem que as suas sejam portuguesas, e se quereis que as escolas das missões sejam um meio para promover a lealdade para a Inglaterra, Portugal também tem o direito de querer que o sejam para com ele. O que os missionários de qualquer nação têm a fazer em qualquer colónia, é simplesmente submeter-se à lei comum, sem pedir privilégios de qualquer espécie do governo da colónia”.<sup>291</sup>

---

<sup>291</sup> Cópia do discurso de Arthur Grandjean (20 de Junho de 1910); AHD/MNE, Missões Religiosas Estrangeiras nas colónias Portuguesas, Maço 361, fl. 6 f)2 a 6 f)3. Enviado pelo Ministério da Marinha e Ultramar ao Ministério dos Negócios Estrangeiros a juntar à resposta ao ministro britânico em Lisboa sobre providência do Governo-Geral de Moçambique sobre acção das missões religiosas estrangeiras no ensino das populações indígenas – AHD/MNE, Missões Religiosas Estrangeiras nas colónias Portuguesas, Maço 361, Proc. N.º 100, fl. 6 e anexos (6 a) a 6 i)). Uma versão original do texto pode ser encontrada no *World Missionary Conference, 1910. Report of Commission VII: Missions and Governments*, 159-160.

Grandjean sabia a importância que este procedimento tinha junto dos governos coloniais e neste caso, do português. A experiência do suíço na província era exemplo suficiente. Após a forte oposição que a Mission Romande enfrentara na segunda metade dos anos de 1890, os missionários suíços haviam claramente optado por uma atitude tendencialmente conciliatória com as autoridades portuguesas, procurando responder às exigências governativas e às medidas legislativas. Se Portugal impunha um ensino em português, para os missionários que desejavam prosseguir com o seu trabalho, pouco ou nada havia a fazer para contrariar essa ideia. E no caso dos suíços que, como referiu Grandjean, não poderiam ser missionários em terras governadas pelo seu país, não havia a possibilidade de forçar o ensino de qualquer outra língua. Esta receita era válida para todas as missões e para todos os impérios. Assim, se os britânicos pretendessem continuar o seu trabalho educativo em colónias não sujeitas ao seu domínio político deveriam respeitar as regras, tal como esperavam que os missionários estrangeiros o fizessem nas suas colónias. A autoridade colonial portuguesa, para quem o encontro em Edimburgo não tinha, em princípio, uma esperada importância, não perdeu a oportunidade de usar o discurso e a posição de Grandjean para afirmar a sua boa fé e boa vontade no cumprimento das obrigações internacionais. Além disso, as palavras do missionário num tal plenário não podiam deixar de confirmar aos portugueses a condução que davam à sua política missionária. Para o governo português este discurso era ouro sobre azul.

Menos de um mês depois da participação do suíço na conferência, uma cópia traduzida do discurso era remetida pelo ministro Azevedo Coutinho a Eduardo Vilaça. O seu conteúdo deveria constar nos argumentos que este daria ao ministro britânico para os esclarecimentos pedidos sobre a questão educativa. Azevedo Coutinho não perdeu a oportunidade de remeter, juntamente com a cópia do discurso de Grandjean, uma correspondência vinda da Mission Romande enviada ao governador-geral de Moçambique, onde se referiam as boas relações entre missão e governo a respeito das escolas missionárias. O autor da carta, o missionário Pierre Loze, aproveitara a ocasião para “felicitar” essas relações, elogiando o governo pelo seu patrocínio a cursos de português dados a “instrutores indígenas”. Desse modo, a missão tinha conseguido responder aos “*desiderata* da lei escolar”, dando continuidade “ao trabalho de evangelização e instrução” sem serem “prejudicadas”. As palavras de Grandjean resultavam, efectivamente, da experiência concreta com a

administração em Moçambique. E Portugal demonstrava-se agradecido por essas palavras.<sup>292</sup>

O relacionamento entre missionários suíços e autoridades coloniais moçambicanas havia percorrido um grande caminho desde as suspeitas envolvendo a Missão em torno do conflito de 1895. Nas palavras dos missionários, a harmonia era o fio condutor dessas relações. Os suíços haviam sabido granjear o apoio do governo ou, pelo menos, a sua condescendência. Apesar das habituais deturpações das autoridades face à nacionalidade dos missionários protestantes, em Moçambique não se podia deixar de entender que a terra natal daqueles homens não constituía um perigo à soberania imperial.

O envio do discurso de Grandjean em Edimburgo servia tanto para demonstrar que a política do governo tinha apoio por parte de missionários protestantes, curiosamente por uma sociedade missionária com um passado conflituoso com as autoridades, como para provar a Lisboa e à diplomacia britânica a má vontade dos missionários britânicos em relação a Portugal. O facto de o discurso ter sido proferido nesse contexto de concílio protestante só poderia aumentar a repercussão que o Governo-Geral de Moçambique lhe pretendia dar. Aliás, numa outra sessão, no caso da Comissão I, referente à propagação do evangelho no mundo não-cristão, Grandjean foi novamente o divulgador da questão na África oriental portuguesa. O suíço indicava que o campo estava “aberto” e que as condições exigidas pelos portugueses não eram “difíceis de cumprir”, o que ia contra a percepção habitual que as missões protestantes tinham da política ultramarina portuguesa em relação às suas actividades, como aparecia num relatório sobre as condições nos campos de missão, apresentado pelos membros da Baptist Missionary Society presentes no Congo Português. No documento, resposta a um questionário previamente enviado às diferentes sociedades missionárias, os baptistas alertavam os seus interlocutores para as dificuldades que as suas missões enfrentavam, declarando que alguns termos do Acto de Berlim estavam a ser “violados”. Mesmo que não estivessem dispostos a levantar assuntos “indirectamente” ligados à missão, como o problema do trabalho forçado, os autores do documento não podiam deixar de referir os obstáculos impostos ao trabalho missionário. E neste caso, sublinhavam a excepção que constituíam as missões católicas, indispensável para a argumentação do

---

<sup>292</sup> Loze a Freire de Andrade, 7 de Julho de 1910; AHD/MNE, Missões Religiosas Estrangeiras nas colónias Portuguesas, Maço 361, fls. 6a)2 a 6a)3.

comportamento diferenciador das autoridades portuguesas em Angola. Questões como os títulos de aquisição de terrenos, a não legalização dos casamentos realizados por protestantes (à data já se superara o problema dos matrimónios celebrados pelos espiritanos), os custos do casamento civil, o favorecimento dado ao matrimónio católico e as falsas acusações contra os missionários, eram incontornáveis no relacionamento com o poder colonial. Os baptistas, informavam, tinham sentido a necessidade de fazer representar as suas queixas ao governo local e ao da metrópole, de “forma respeitosa”, mas “ainda sem efeito” prático.<sup>293</sup>

Todavia, os missionários afirmavam que eram “relutantes em chamar as Potências que assinaram o Acto de Berlim para ver o seu cumprimento”, pois preferiam “trabalhar em harmoniosa cooperação com o governo”. Tal como os espiritanos, anos antes, tinham consciência que coordenar o seu trabalho ao agrado dos portugueses seria, indubitavelmente, mais profícuo. Nesse sentido, ensinavam as populações a “obedecer à lei e honrar o governo português”, e, mesmo que sofressem discriminação face aos católicos, os seus convertidos eram leais súbditos e apenas esperavam justiça e igualdade, ou seja, as contrapartidas exigidas pela própria legislação portuguesa. Neste ponto de vista, mesmo que os missionários assinalassem o incumprimento do Acto de Berlim e da sua ampla liberdade, tinham claramente o propósito de manter com as autoridades portuguesas uma relação o mais cordial possível, ou corriam sempre o risco de enfrentar crescentes dificuldades.<sup>294</sup>

Respondendo à questão sobre qual seria a atitude que os missionários deveriam tomar em relação às aspirações sociais das populações entre as quais trabalhavam, os missionários, como referiu Brian Stanley, mantinham um “equilíbrio” entre o respeito pela autoridade dos governos coloniais e algumas declarações a favor dos “interesses africanos”. Isso é claramente visível no discurso baptista.<sup>295</sup>

Acima de tudo, os baptistas não deixaram de referir a sua auto-exclusão do campo político, nomeadamente nas acusações de atitudes contrárias à soberania

---

<sup>293</sup> *World Missionary Conference, 1910. Report of Commission I: Carrying the Gospel to all the Non-Christian World* (Edimburgo e Londres: Oliphant, Anderson & Ferrier, s.d.), 233-234. *World Missionary Conference, 1910. Report of Commission VII: Missions and Governments* (Edimburgo e Londres: Oliphant, Anderson & Ferrier, s.d.), 71.

<sup>294</sup> *World Missionary Conference, 1910. Report of Commission VII*, 72.

<sup>295</sup> Stanley, *The World Missionary Conference*, 263; Stanley, «Church, State and the Hierarchy of “Civilization”: the Making of the “Missions and Governments” Report at the World Missionary Conference, Edinburgh 1910», em *The Imperial Horizons of British Protestant Missions. 1880-1914*, ed. Andrew Porter (Grand Rapids: Eedermans, 2003), 72.

portuguesa. Quando, três anos depois, rebentou uma revolta no Congo, os missionários britânicos iriam insistir na não politização da sua presença, procurando afastar-se de qualquer associação ao movimento contra os portugueses. No entanto, e como veremos, estes seriam expectáveis nas suas suspeitas contra os protestantes. De certo modo, repetir-se-ia o que acontecera durante a guerra em Moçambique. Aliás, em Edimburgo, se Grandjean mostrava claramente o seu apoio à intenção de Portugal favorecer uma missionação nacionalizadora, como acontecia com as restantes entidades imperiais, os próprios baptistas, envoltos numa maior hostilidade vinda dos portugueses, não enveredaram por uma postura de explícito ataque ao país e à sua política missionária. Por mais que as autoridades coloniais reclamassem contra ou dificultassem o quotidiano das missões protestantes, com estas a recorrer aos circuitos diplomáticos, o que normalmente agudizava em vez de suavizar a atitude portuguesa, a prática evidenciava que essa postura tenderia a declinar. Nesse sentido, Edimburgo pareceu menos crítico de Portugal do que se poderia esperar de uma conferência missionária de matriz protestante. É importante sublinhar que no seu relatório, os baptistas optaram por não abordar o polémico tema do trabalho forçado, apesar de serem um dos principais veículos de denúncia, e alvo da contestação portuguesa por isso mesmo.<sup>296</sup>

Ao recusarem o apelo às potências signatárias de Berlim, os baptistas frisavam um aspecto fulcral na definição do lugar do protestante na estratégia imperial Portugal em relação às missões – o problema das convenções internacionais e os princípios de liberdade missionária e de tolerância religiosa. Mais de duas décadas após a assinatura do Acto Geral de 1885 e depois de dois outros articulados com pressupostos semelhantes, os portugueses haviam desenvolvido diferentes métodos na sua abordagem à presença protestante. Não era possível ou frutífero insistir constantemente na inconstitucionalidade desses princípios, sem cair na redundância de Portugal os ter aceitado e rubricado, não obstante qualquer incongruência com a lei interna. Desse modo, a preocupação portuguesa deslocou-se para a ameaça à sua soberania imperial – o protestante como “agente político” de uma nação rival na conflituosidade interimperial da época – onde qualquer acto hostil por parte das populações autóctones acabava sempre com um enredo envolvendo

---

<sup>296</sup> Os missionários protestantes foram dos principais denunciadores na questão do trabalho forçado em São Tomé e em Angola, entre os mais destacados estavam: Matthew Stober (Angola Evangelical Mission), Charles Swan e Schindler (Plymouth Brethren) e George Grenfell (Baptista Missionary Society). Jerónimo, *Livros Brancos, Almas Negras*, 95.

missionários. Isso fora visível durante a guerra de 1895, em Moçambique, ou na Revolta do Bailundo, mas que eventualmente passou de uma atitude de contestação veemente a uma progressiva e recorrente condescendência inevitável quando entendida numa dimensão internacional. A equação da política missionária apresentava aspectos diplomáticos que Portugal nem sempre conseguia sustentar, mas também tentativas de estabelecer modos de cooperação entre ambas as instâncias, que passava muitas vezes pela aceitação, por parte dos missionários, dos mecanismos encetados pelos portugueses para controlar e minimizar a actividade e a influências das missões protestantes, vistas como “perigosamente” desnacionalizadora. Por outro lado, o governo português também esperava que essa anuência às suas opções legislativas pudesse enfraquecer o crescente impacto das queixas nos *fora* internacionais que o país enfrentava.

No entanto, as suspeitas mútuas foram sempre constantes. E parte da postura portuguesa não advinha apenas de um descrédito pela condição “herética” dos missionários protestantes, pois quando a República foi instaurada, não obstante os discursos republicanos de laicização da sociedade, os protestantes continuaram tão suspeitos como durante a Monarquia. Aquando da Conferência Missionária Mundial, um dos mais destacados estádios do ecumenismo cristão, no Verão de 1910, os missionários protestantes eram tão heréticos como eram estrangeiros. Em breve perderiam uma destas particularidades, mas não aquela que sustentava de forma mais eficaz o discurso colonial português contra eles: o ser estrangeiro.

## IV

### ENTRA A REPÚBLICA

Uma das primeiras decisões legislativas do novo governo Provisório, saído da proclamação da República a 5 de Outubro de 1910, teve como objectivo regular o estatuto legal das congregações religiosas no país. Para isso, seria promulgado o Decreto de 8 de Outubro que se fundava em duas directrizes. Primeiro, os seus artigos 1.º e 2.º afirmavam que as leis de 1759 e 1767, referentes à Companhia de Jesus e aprovadas por Sebastião José de Carvalho e Melo, e o Decreto de 28 de Maio de 1834, de Joaquim António de Aguiar e aplicável a todas as congregações religiosas, ainda se encontravam em vigor. Em segundo lugar, a norma republicana suspendia o controverso Decreto de 18 de Abril de 1901, de Hintze Ribeiro. Se por um lado, os republicanos, chegados ao poder, confirmavam uma legislação monárquica cuja proximidade ao seu ideário era inegável, por outro declinavam uma lei repudiada por diversos sectores da própria Monarquia.<sup>297</sup>

Enquanto uma das primeiras decisões políticas do novo regime, o decreto anticongreganista deixa transparecer parte das intenções dos recém-chegados governantes acerca das mudanças que pretendiam para a sociedade portuguesa, pelo que, aquilo que sustentava esta resolução tinha um âmbito iminente metropolitano, mas com consequentes efeitos no ultramar, por causa da presença de congregações religiosas no império e do lugar que a religião ocupava no próprio projecto colonial do país. Porém, a realidade ultramarina não estava dependente, apenas, da intervenção decisória do governo em Lisboa por causa da dimensão internacional e transnacional da actividade missionária, protegida por um conjunto legislativo extranacional.

Neste sentido, a actuação da República na questão missionária, não obstante, os discursos e as construções ideológicas dos seus representantes, teve de se adaptar ao meio colonial, tal como os monárquicos haviam feito, pois a conjuntura imperial não tinha sofrido nenhuma mudança significativa, ao contrário do que ocorrera com Portugal. A percepção de que o império representava uma realidade própria e

---

<sup>297</sup> Os Decretos de 3 de Setembro de 1759 e 28 de Agosto de 1767 determinaram a expulsão dos membros da Companhia de Jesus de todos os territórios de domínio português e o Decreto de 28 de Maio de 1834 (publicado a 30 de Maio) extinguiu as congregações religiosas existentes. Sobre a realidade da Igreja em Portugal no início do século XX: Neto, *O Estado*, 342-361 e 401-455.



diferente da metropolitana, impôs a continuidade de uma estratégia política ambígua, onde a ideologia se confrontou com as obrigações internacionais e as necessidades imperiais do Estado. A missionação religiosa continuou a ser entendida como um instrumento essencial à afirmação e consolidação da soberania portuguesa em África.

#### **4.1 – Os limites da Legislação**

Com o Decreto de 8 de Outubro de 1910, os republicanos esperavam superar a polémica que rodeava os termos da legislação congreganista de início do século, que tinha possibilitado às congregações uma existência, mais ou menos, legal, perante o protesto dos meios anticongreganistas. Os novos líderes do país haviam conseguido aquilo que alguns críticos do decreto regenerador haviam reclamado. O diploma republicano estendia-se a todas as congregações religiosas católicas existentes no país, sem distinção de nacionalidade, pelo que não abrangia apenas cidadãos portugueses.

No imediato, a norma dispunha a expulsão de todos os jesuítas, nacionais e estrangeiros, e dos clérigos regulares de origem estrangeira das restantes congregações (art. 5.º). Aos regulares portugueses era-lhes imposta a vida secular, impedindo-lhes o uso de vestes talaras, e a proibição de viverem em comunidade religiosa, ou seja, viverem em determinada casa em número superior a três (art. 6.º §1). Os bens das congregações deveriam ser arrolados e avaliados, sendo os da Companhia de Jesus declarados, de imediato, propriedade do Estado.

É necessário referir que, não obstante o decreto ter sido obra do governo republicano, parte do seu disposto era esperado há muito, e por muitos. Nas vésperas do 5 de Outubro, num dos últimos actos administrativos da monarquia, o governo de António Teixeira de Sousa ordenara o encerramento da célebre casa da Rua do Quelhas, sede da Companhia de Jesus em Portugal. A decisão tomada a 3 de Outubro parecia antecipar a própria expulsão dos jesuítas, que o governo regenerador já não conseguira decretar, certamente por causa dos acontecimentos dos dias seguintes e não por falta de intenção na medida. O antijesuítismo longe de ser uma prerrogativa do ideal republicano era um sentimento filidor de determinados sectores da sociedade portuguesa da época, alimentado por um pendor nacional em oposição à ideia de subordinação a poderes externos, neste caso, simbolizados pela Cúria romana e pelo Papa.

A dimensão do decreto era, essencialmente, metropolitana. Nenhum dos seus artigos fazia referência a aspectos coloniais, apesar dos seus pressupostos terem óbvias implicações na vida religiosa do ultramar. A preocupação não estava na questão missionária, mas no contexto mais vasto da questão religiosa, da qual as missões, na sua associação às congregações, eram apenas uma parte. Porém, a sua aplicação tinha incidência no além-mar, particularmente no caso dos missionários jesuítas. Quanto aos outros regulares, especialmente em África, poucos eram aqueles que poderiam desrespeitar o requisito previsto no art. 6.º § 1, pois o número de missionários por missão dificilmente atingia o número de três ou mais congreganistas, o que lhes possibilitava uma certa permanência dentro da legalidade.

Contudo, a expulsão indiferenciada de regulares portugueses e estrangeiros deixava em aberto possíveis reacções contra a decisão legislativa. O governo Provisório, parecendo demonstrar poucos conhecimentos da complexidade do mundo colonial, esqueceu que os missionários de todas as nacionalidades, independentemente da sua confissão religiosa, estavam protegidos tanto por acordos internacionais, que Portugal assinara, como pelos seus próprios governos. Foi neste contexto que se desenrolaria o processo de saída dos jesuítas de Moçambique.

De um modo geral, a aplicação da normativa não foi linear. Cerca de três anos após a sua publicação, o governador-geral de Angola, José Norton de Matos, informou o ministro das Colónias de então, Artur de Almeida Ribeiro, que o decreto não chegara “a ter completa execução”, em virtude dos “compromissos de carácter internacional” a que as autoridades estavam obrigadas, mas também “porque não existiam à data” jesuítas ou outras instituições “sob cujos nomes se disfarçam”. Indicava que na província não estavam sediadas “congregações religiosas ou ordens monásticas” e que na província existiam “apenas missões estrangeiras, ao abrigo de actos internacionais [...], constituídas por membros de congregações religiosas com sede na Europa e na América” e “missões portuguesas formadas pelos padres de Cernache do Bonjardim”.<sup>298</sup> Norton de Matos parecia esquecer que algumas missões, como as da Lunda, integradas no sistema padroeiro, e eclesiasticamente subordinadas ao bispo de Angola e Congo, eram compostas por espiritanos, nacionais e estrangeiros. Aliás, o seu discurso colocava as missões católicas espiritanas das prefeituras apostólicas, dependentes da Propaganda Fide e eventualmente alvo da

<sup>298</sup> Norton de Matos a Almeida Ribeiro, 28 de Dezembro de 1913, em Brásio, *Angola*, V, 276-277.

protecção do governo francês, na mesma posição das missões protestantes, ao vê-las apenas como estrangeiras. Para ele, as únicas missões portuguesas eram as missões seculares formadas pelos antigos alunos de Cernache. Era uma visão, obviamente, adaptada da realidade missionária na colónia, que desvirtuava a estrutura existente: havia missionários congreganistas portugueses em Angola. O já referido José Joaquim Magalhães, um dos epicentros geradores da polémica que acabaria no *modus vivendi* de Barbosa Leão, ainda era prefeito apostólico do Baixo Congo e vigário-geral de Cabinda.

O espírito presente no Decreto de 8 de Outubro seria revalidado pelo conteúdo do principal elemento teórico da política republicana sobre religião: a *Lei da Separação do Estado das Igrejas* de 20 de Abril de 1911.<sup>299</sup> Assim, o art. 25.º afirmava que nenhuma corporação, existente ou a existir no futuro, poderia tomar “o carácter nem a forma de qualquer ordem, congregação ou casa religiosa regular”. Por outro lado, o art. 40.º estipulava que seriam extintos os organismos que viessem a admitir indivíduos que tivessem sido antigos membros de congregações religiosas. Adaptar este ponto ao espaço ultramarino seria, sem dúvida um interessante exercício legal. O seu estrito cumprimento levaria à impossibilidade dos missionários regulares puderem criar uma instituição que os agregasse de outra forma. Parece-nos que os receios de se repetir os “erros” do Decreto de 18 de Abril de 1901 e as suas “associações”, vistas como fachadas para dar às congregações legitimidade legal, terão presidido à feitura deste artigo.

Mas contrariamente ao texto de Outubro, a Lei não excluiu explicitamente, a questão missionária do sistema que se inaugurava no país. Todavia, apenas dois dos seus 196 artigos eram dedicados ao tema: o art. 189.º, sobre o Colégio das Missões e o art. 190.º sobre a aplicação da lei às colónias.

O art. 189.º enunciava:

“É autorizado o governo a reformar os serviços do *Colégio das missões ultramarinas*, de modo que a propaganda civilizadora nas colónias portuguesas, que haja de ser ainda feita por ministros da religião, se confie

---

<sup>299</sup> Sobre a Lei da Separação: Sérgio Ribeiro Pinto, *Separação como Modernidade. Decreto-lei de 20 de Abril de 1911 e modelos alternativos* (Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2011); Sérgio Ribeiro Pinto e Bruno Cardoso Reis, «República e religião, ou a procura de uma separação», em *Outubro: A Revolução Republicana em Portugal (1910-1926)*, org. Luciano Amaral (Lisboa: Edições 70, 2011), 141-183; Luís Salgado Matos, *A Separação do Estado e da Igreja. Concórdia e conflito entre a Primeira República e o Catolicismo* (Lisboa: D. Quixote, 2011).

exclusivamente ao clero secular português, especialmente preparado para esse fim em institutos do Estado.”

O objectivo por detrás desta intenção era antigo. Desde meados do século anterior que diferentes governantes e individualidades ligadas aos assuntos ultramarinos tinham reclamado por um instituto capaz de formar convenientemente os missionários religiosos necessários para as missões coloniais. A reforma de Cernache teria como plano principal a formação de um corpo missionário saído exclusivamente do clero secular português, possibilitando que se prescindisse, de vez, dos regulares e dos estrangeiros. Esta preocupação estava tão presente em certos meios republicanos, como estivera em meios monárquicos. Era o desejo antigo de uma missionação portuguesa sob responsabilidade de padres seculares portugueses, que contribuíssem para um trabalho de civilização, isto é, nacionalização das populações indígenas. Era a idealização de um funcionalismo instrumentalizado e especializado que trabalhasse junto das populações locais em nome do Estado e não necessariamente em nome de um processo evangelizador, que poderia comportar níveis de adesão a entidades externas.<sup>300</sup>

Por seu lado, o art. 190.º estipulava:

“O presente decreto com força de lei será aplicado, por meio de decretos especiais, a cada uma das colónias portuguesas, continuando, no entretanto, a cumprir-se nelas a legislação actualmente vigente, mas de maneira que as despesas do Estado e dos corpos administrativos, relativas ao culto, sejam reduzidas, desde já, ao estritamente indispensável; se extingam ou substituam, no mais curto espaço de tempo, as igrejas e missões estrangeiras, sem prejuízo do exacto cumprimento das obrigações assumidas por Portugal em convenções internacionais e se façam respeitar os direitos de soberania da República Portuguesa em relação ao Padroado do Oriente.”

O disposto agregava um conjunto de pressupostos que permitem uma compreensão do entendimento português (não apenas republicano) sobre o lugar e a

---

<sup>300</sup> Apesar da letra do art. 189.º, a reforma do Colégio das Missões Ultramarinas de Cernache do Bonjardim que se efetivou não correspondeu ao esperado. Em 1912, o então ministro das Colónias, Cerveira de Albuquerque e Castro, anunciava que a reforma do instituto iria ser “em bases diferentes, [...] desaparecendo completamente o seu aspecto jesuítico e católico”. *DCD*, n.º 143, 22 de Junho de 1912, 23. A decisão legislativa apenas chegou a 8 de Setembro de 1917 e transformou o Colégio de formação missionária religiosa no Instituto das Missões Coloniais planeado para a instrução dos missionários civilizadores laicos (Decreto N.º 3352). Para uma visão dos debates parlamentares associados à questão religioso-missionária: Maria Cândida Proença, org., *A Questão Religiosa no Parlamento (1910-1926)*, Vol. II (Lisboa: Assembleia da República, 2011) e *A Questão Colonial do Parlamento (1910-1926)*, Vol. II (Lisboa: Assembleia da República, 2008).

dimensão da missionação no espaço ultramarino e a dificuldade do governo português optar por uma posição clara sobre a questão. Este artigo poderia ter sido aprovado durante o regime monárquico com as mesmas preposições, pois aí estavam condensadas as principais preocupações e intenções do projecto missionário português oitocentista.

Numa lei que estabelecia a separação entre o Estado e a Igreja, afirmava-se a necessidade de “respeitar os direitos de soberania da República Portuguesa em relação ao Padroado do Oriente”, isto é, defendia-se a manutenção de um regime de privilégio a respeito do funcionamento do culto, que filiava a Igreja ao Estado, em vez de a desligar. Durante a discussão sobre a Lei da Separação na Assembleia Nacional Constituinte de 1911, Bernardino Machado, ministro dos Negócios Estrangeiros, justificando a permanência de um representante português junto da Santa Sé, declarava:

“a representação de Portugal significa que, além de termos interesses na metrópole e no ultramar, fora mesmo dos nossos domínios territoriais, precisamos de manter a nossa influência por toda a parte, não a comprometendo, nem diminuindo nunca”.

O Padroado não parecia negociável ou prescindível.<sup>301</sup> Mas esta premissa apenas era válida para o Oriente, que estava sujeito a um acordo concordatário oficial e diplomaticamente reconhecido. Quanto a África, as inúmeras tentativas de acordo entre Portugal e a Santa Sé, intentadas desde os anos de 1880, não tinham conseguido para o império africano aquilo que a Concordata de 1886 estabelecera para a Ásia. E mesmo que Lisboa se tenha esforçado para provar que o Padroado ainda tinha validade na época, o legislador não alimentou a discussão e excluiu qualquer referência a esse em África. O Padroado africano permanecia no campo da disputa argumentativa dos seus direitos históricos, pelo que o espaço africano não poderia adquirir o mesmo estatuto particular do espaço padroeiro asiático, que englobava,

---

<sup>301</sup> Todavia, no que importa a este trabalho, a questão oriental apresenta outras premissas de análise, pelo que não se desenvolverá a inusitada situação de um Estado defensor de um sistema de separação mas reclamante de prerrogativas padroeiras. Sobre a questão do Padroado do Oriente e a República, Célia Reis, *O Padroado Português no Extremo Oriente na Primeira República* (Lisboa: Livros Horizonte, 2007), 90-105. Quando em Novembro de 1911, a Nunciatura informou a Secretaria de Estado das intenções do governo republicano aprovar uma lei de separação entre Estado e Igreja, de Roma a proposta foi vista com algum agrado, propondo-se inclusive alguns pontos a serem considerados pelas autoridades portuguesas, entre eles a ideia de abolição do Padroado. Manuel Oliveira de Sousa, «A Afirmação da Igreja Católica (em Portugal) na laicidade do Estado – Exigência da laicidade da sociedade (no contexto da Lei da Separação)», tomo 1 (tese de mestrado, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2004), 82-83. Discurso de Bernardino Machado, *DANC*, n.º 32, 27 de Julho de 1911, 6.

entre outros, os territórios sob soberania política portuguesa na Índia e Macau, mas não abrangia Timor.

Porém, a Lei não especificava o modo de aplicação dos seus termos às colónias, pelo que a legislação existente manter-se-ia em vigor, até que fossem elaborados os “decretos especiais” para cada uma das colónias, o que deixava transparecer uma determinada percepção das autoridades políticas às particularidades de cada província ultramarina, das suas realidades religiosas e das suas necessidades missionárias.<sup>302</sup> O governo Provisório deixava para mais tarde a definição clara dos termos em que a Separação deveria ser aplicada no ultramar, mas frisava-se a necessidade imperativa de se reduzir as despesas do “Estado e dos corpos administrativos relativas ao culto”. A realidade ultramarina clamava por outras exigências.

O texto ainda sugeria que se extinguissem ou substituíssem, “no mais curto espaço de tempo, as igrejas e missões estrangeiras, sem prejuízo do exacto cumprimento das obrigações assumidas por Portugal em convenções internacionais”. Era um dos pontos mais complexos do intrincado artigo. O legislador, na velha tradição portuguesa, pretendia a exclusão dos elementos missionários estranhos ao império, mas salvaguardando as obrigações externas do Estado. A sugestão não parecia fácil de cumprir, sem pôr em causa exactamente o cumprimento dessas obrigações. Os governos-Gerais das colónias teriam de encontrar os argumentos certos para justificar a decisão de terminar com a presença de missões “estrangeiras” dentro dos limites dos Actos Gerais de Berlim e de Bruxelas e do Tratado Luso-Britânico de 1891. Esta intenção estivera tão presente durante o regime monárquico como a sua incapacidade de concretização, mas os republicanos assumiam novamente essa necessidade como um dever irremediável. Como vimos, as tentativas de aplicar normas legais que diminuíssem a presença protestante não haviam tido o resultado esperado, isto é, a redução do número de missionários e o bloqueio à expansão das suas missões.

---

<sup>302</sup> Em Outubro de 1912, Norton de Matos defendeu que “as leis coloniais tem de ser aprovadas na metrópole, nos termos da Constituição Política, mas é de absoluta necessidade que elas sejam da iniciativa das colónias, que nas colónias sejam elaboradas e discutidas pelas pessoas que mais de perto conhecem o meio em elas terão de vigorar e de produzir os seus efeitos”. Contudo, neste texto o governador-geral, ao enumerar os assuntos que o governo deveria tratar com urgência, não refere a questão religiosa, missionária ou eclesíastica”. Norton de Matos, *Projectos de Lei Orgânica da Província de Angola e de organização de alguns serviços provinciais* (Luanda: Imprensa Nacional, 1912), 3-6.

Além disso, o termo “igrejas e missões estrangeiras” não se referia simplesmente a missões protestantes, que eram habitualmente vistas como não portuguesas. O disposto teria, também, em vista as missões católicas dependentes da Propaganda Fide, que por estarem fora da alçada do episcopado português, eram entendidas como estrangeiras. Essas eram, aparentemente, mais fáceis de extinguir, uma vez que a contestação viria da Santa Sé e não de nenhum estado subscritor dos acordos internacionais que pudesse fragilizar o novo regime. A concretizar esta intenção, seria o cumprimento do velho objectivo português de pôr fim à presença de missões na dependência directa do Papado. Mas as missões católicas estrangeiras contavam evidentemente com o trabalho de missionários estrangeiros, nomeadamente os espiritanos franceses, que poderiam sempre recorrer ao governo de Paris para salvaguardar a sua actividade missionária. Tudo isto considerado, a realização da medida não seria de fácil execução.

Na Assembleia Nacional Constituinte, aquando da discussão do projecto de Constituição e a introdução de um artigo referente à expulsão dos jesuítas e à legalidade das congregações religiosas, o padre deputado Casimiro de Sá avisou que as disposições do artigo poderiam “trazer à República grandes dificuldades” e “de grave delicadeza”, por serem “de real alcance internacional”, lembrando os eventuais prejuízos para o país, “quer sob o ponto de vista político, quer no tocante aos [...] interesses no ultramar”. Advertia ser de “uma infantilidade quase ridícula, uma acção quase pueril votar na Constituição preceitos que só em parte do território da República” haveriam de ser cumpridos, pois sabia-se que o disposto no artigo não poderia ser cumprido em Angola e Moçambique, sublinhando a impossibilidade de alterar a realidade legal que existia nas colónias, assegurada pelo Direito Internacional. Uma tal observação não estava longe da exposição feita por Enes na sequência da assinatura do Acto de Berlim e a inevitável inconstitucionalidade do seu art. 6.º. Partindo destas premissas, Casimiro de Sá insistia na necessidade de uma missionação portuguesa capaz, patrocinada pelo Estado, pois o país estava obrigado a “consentir, patrocinar e defender a acção missionária de todas as confissões religiosas”, afirmando que não seria possível expulsar o “elemento missionário estrangeiro”. Mesmo sendo pessoalmente contrário à presença estrangeira, ele assinalava que os signatários dos Actos de Berlim e Bruxelas “jamais [...] permitiriam essa injúria ao direito das gentes”. Pairavam sobre os meios políticos portugueses e o próprio governo a necessidade de afirmação externa do país e o contexto

internacional de 1911, quando se discutia a rivalidade franco-alemã na sensível questão de Marrocos. Por conseguinte, os efeitos que um acordo entre as grandes potências poderia ter para o novo regime não eram para ignorar, pelos riscos que comportavam para a integridade do império em África.<sup>303</sup>

Numa perspectiva geral, no que dizia respeito ao espaço ultramarino, a Lei da Separação deixava um vazio sobre o processo a aplicar, tanto pelas obrigações internacionais assumidas pelo Estado, como pela necessidade de solucionar o problema da substituição dos missionários, difícil de conseguir a curto ou a médio prazo. Não seria indiferente aos líderes republicanos que, em algumas partes do território ultramarino, os missionários eram os únicos representantes de uma certa autoridade portuguesa e o elo de ligação visível entre as populações africanas e Portugal. O bispo de Angola e Congo, João de Lima Vidal, num relatório apresentado ao Ministério da Marinha e Colónias sobre as missões, referia que “bastaria notar, para conter qualquer espírito menos sereno, que em algumas regiões, como no Cuanhama”, a missão portuguesa constituía “o único elemento de ocupação” e “o único dique a opor à influência e irradiação estrangeira”. O Cuanhama, no sul de Angola, vivia numa posição de perigo constante perante as revoltas das populações autóctones, que os portugueses entendiam ser apoiadas pelos alemães vindos do outro lado da fronteira, do Sudoeste Africano Alemão. O receio de uma intervenção preventiva ordenada por Berlim nunca descansara as autoridades em Luanda ou em Lisboa. Num contexto de não reconhecimento do regime português, a situação tornava-se mais complicada. Lima Vidal procurou frisar isso, salvaguardando a necessidade e a importância da presença das missões. Numa obra publicada nesse ano de 1911, o governador do distrito meridional de Angola, João de Almeida, lembrava a “utilidade das missões”, chamando a atenção para o auxílio que britânicos e alemães prestavam às suas missões e para o resultado que estas tinham tido na “civilização, nacionalização e progresso das suas colónias”. As outras nações coloniais eram sempre modelos a considerar.<sup>304</sup>

<sup>303</sup> Discurso de Casimiro de Sá, *DANC*, n.º 32, 27 de Julho de 1911, 23. Sobre a importância deste discurso: Pinto, *Separação como Modernidade*.

<sup>304</sup> João Gonçalves Gaspar, *Lima Vidal no seu tempo (1874-1958)*. Vol. 1 (Aveiro: Junta Distrital de Aveiro, 1974), 389. O «Relatório sobre as Missões Diocesanas (1909-1910)» é de 9 de Junho de 1911. João de Almeida, *Sul de Angola. Relatório de um governo de distrito: 1908-1910: esboço fisiográfico da região. Elementos etnográficos e históricos e dados diversos. Acção militar e administrativa. Progresso moral e material. Economia e fomento*. 2.ª edição (Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1936), 109-110. A primeira edição é de 1911. No ano seguinte à publicação, o senador Bernardino Roque retomava a ideia da ameaça alemã: “A Alemanha há muito que procura adquirir o Cuanhama.



Um desses modelos era a França, tida para os republicanos portugueses como uma das suas principais influências ideológicas. A Separação do Estado e da Igreja proclamada a 20 de Abril de 1911, não podia deixar de ser entendida como uma forma de conseguir para Portugal aquilo que os republicanos franceses haviam feito em 1905. A própria lei portuguesa, naquilo que dizia respeito à instauração desse princípio no espaço ultramarino, aproximava-se, em certa medida, do texto francês, pois de acordo com o art. 43.º da Lei de 1905, estipulava-se que aquele deveria ser implementado através de decretos ou regulamentos especiais. Estes seriam da responsabilidade dos governos de cada colónia a que se pretendia aplicar, por estarem melhor capacitados para compreender a complexidade local e proceder à regulamentação dos mecanismos apropriados. Mas ao contrário do extenso e intrincado artigo português, o seu congénere gaulês apenas indicava que a lei seria aplicada através desses documentos legislativos, sem qualquer outra indicação mais específica. Contudo, o futuro demonstraria que a máxima atribuída a Gambetta – “o anticlericalismo não é um artigo de exportação” – foi mais persistente que o ensejo da iniciativa de Aristide Briand, pois em contexto ultramarino a lei só seria aplicada à Argélia (1907), às Antilhas e à ilha da Reunião (1911) e a Madagáscar (1913). A restante África francesa mantinha-se fora do sistema, sendo o Acto Geral de Berlim referido como forma de evitar um conflito de cariz religioso, que algumas autoridades coloniais francesas não estavam dispostas a enfrentar. Esta posição era elogiada pelo prelado de Moçambique, Francisco Ferreira da Silva.<sup>305</sup>

Mas os republicanos procuraram, também, compreender outros modelos de política missionária. Perto do final do ano de 1911, Augusto de Vasconcelos, ministro dos Estrangeiros e presidente do Ministério, deu instruções ao ministro português em Bruxelas, Augusto Alves da Veiga, para solicitar ao governo belga exemplares de

---

Para isso ela tem feito o que fazem todos os indivíduos que são inteligentes. Vai mandando para o Cuanhama como pioneiros, como guarda avançada, as suas missões. Assim, já lá tem quatro ou cinco, que vão avançando sempre para o norte; se não lhes pusermos um óbice que lhes destrua, opondo missão a missão, não nos devemos admirar de que o Cuanhama amanhã seja, não português, mas alemão”. Discurso de Bernardino Roque, *DS*, n.º 60, 26 de Março de 1912, 7.

<sup>305</sup> Paul Coulon. «La Séparation en Afrique Équatoriale Française (1905-1921)», em *La Séparation de 1905: les hommes et les lieux*, dir. Jean-Pierre Chantin e Daniel Moulinet (Paris: Éditions de l’Atelier, 2005), 185-186. Sobre a Lei de Separação francesa de 1905, Chantin e Moulinet, *La Séparation*. Ferreira da Silva: “Que o serviço das missões se impõe, é um princípio incontestável, e tanto este serviço se recomenda, pelos seus resultados, que todas as nações da Europa o sustentam nas suas colónias, e até a mesma França [...] consentiu que os missionários de todas as congregações pertencentes a que ordem fosse continuassem nas suas colónias, como tem continuado, o que foi reconhecido por Waldeck Rousseau e pelos que lhe sucederam”. *Projecto para a Organização das Missões da Prelazia de Moçambique. Apresentado ao inspector da Fazenda a 19 de Outubro de 1911*, (Lourenço Marques: Tipografia Minerva Central, 1912), 11.

diplomas e regulamentos relativos à organização das missões religiosas e de legislação sobre as escolas dessas mesmas missões no Congo Belga.<sup>306</sup>

O ministro belga das Colónias, Jules Renkin, quando questionado pelo seu colega dos Estrangeiros (Jules Davignon), informou que a organização dos estabelecimentos missionários não estava sujeita a nenhum “regulamento especial”, mas sim ao “direito comum”, tendo por fundamento os princípios expressos no art. 6.º do Acto de Berlim e da *Charte Coloniale* de 1908, texto fundamental da passagem do Estado Independente do Congo a Congo belga.<sup>307</sup> O seu art. 5.º afirmava:

“O governador-geral garante a conservação das populações indígenas e a melhoria das suas condições de existência moral e material. Favorece a expansão da liberdade individual, o abandono progressivo da poligamia e o desenvolvimento da propriedade. Protege e favorece, sem distinção de nacionalidades e de cultos, todas as instituições e empreendimentos religiosos, científicos e caritativos, criados e organizados para esses fins ou que tendam a instruir os indígenas e a fazer-lhes compreender e apreciar as vantagens da civilização. Os missionários cristãos, os cientistas, os exploradores e suas escoltas, pertences e colecções são objecto de uma protecção especial”.<sup>308</sup>

Parte do disposto deste artigo era decalcado do art. 6.º de Berlim, com a protecção a todas as instituições de carácter religioso, “sem distinção de nacionalidade e de cultos”, ao mesmo tempo que garantia “protecção especial” aos missionários cristãos. Deste modo, um dos principais instrumentos de regulação da

<sup>306</sup> A 14 de Novembro de 1911, pelo Despacho N.º 14, Augusto de Vasconcelos (ministro dos Negócios Estrangeiros e chefe de governo) pedia a Alves da Veiga dados legislativos sobre missões religiosas e escolas missionárias no Congo Belga. O ministro em Bruxelas responderia a 23 de Dezembro. Alves da Veiga a Augusto de Vasconcelos, 23 de Dezembro de 1911; em AHD/MNE – Legação Portuguesa em Bruxelas, caixa 34, ofício n.º 24. Sobre Alves da Veiga: Guilherme Sampaio, «A ideia federalista republicana em Augusto Manuel Alves da Veiga (1850-1924)» (tese de mestrado, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2009). Apesar da sempre presente influência da cultura e política francesa junto das autoridades portuguesas, não foi possível confirmar, no Arquivo dos Negócios Estrangeiros, se o mesmo pedido terá sido enviado para a Legação portuguesa em Paris.

<sup>307</sup> Alves da Veiga a Julien Davignon, 28 de Novembro de 1911; Jules Renkin a Julien Davignon, 8 de Dezembro de 1911, ofício n.º 1532; AD, Congo. Politique et Administration Général, A.F.1/11 – Missions Religieuses (1889-1934). No seu ofício, Jules Renkin indicou um conjunto de documentos que regulavam a vida das missões religiosas, como o Decreto de 28 de Dezembro de 1888, que lhes atribuía personalidade jurídica ou o de 4 de Março de 1892, que permitia às associações filantrópicas a recolha de crianças indígenas. A *Charte Coloniale* fora publicada a 18 de Outubro de 1908, no contexto da anexação do Estado Independente do Congo pela Bélgica, concluída a 15 de Novembro desse ano, e regulava a organização política da nova colónia belga. Sobre a *Charte Coloniale*: Robert Senelle e Émile Clément, *Léopold II et la Charte Coloniale. De l'État Indépendant du Congo à la Colonie Belge* (Wavre: Éditions Mols, 2009); Jean Stengers, *Bélgique et Congo l'Élaboration de la Charte Coloniale* (Bruxelles: la Renaissance du Livre, 1963).

<sup>308</sup> Texto da *Charte Coloniale* disponível em francês, em <http://www.congoforum.be/upldocs/Cherte%20coloniale%20de%201908.pdf> (consultado a 2 de Maio de 2013).

administração colonial belga não acrescentava muito àquilo que Portugal conhecia bem: o princípio da tolerância religiosa em regiões coloniais.

Mas existia um outro documento fundamental para o sistema administrativo no Congo – aquele que regia o lugar das missões católicas. Anexo à *Charte* estava o texto da Convenção de 1906 assinada entre o Estado Independente do Congo e a Santa Sé, definidora da função privilegiada da missão católica no processo educativo das populações da colónia. O convénio havia sido firmado durante a vigência do Estado Independente, mas com a transição para território colonial, houve a preocupação de também transferir para o novo regime político os princípios do acordo, que alguns denominavam de Concordata. Ao contrário do que dizia o art. 6.º de Berlim e o art. 5.º da *Charte*, a convenção belgo-pontifícia definia uma protecção muito mais “especial” para as missões católicas belgas, por serem aquelas que melhor contribuiriam para a obra de civilização das populações congoleas, através da sua nacionalização.<sup>309</sup>

Assim, não deixa de ser curioso que um representante de um país que acabava de definir a Separação entre Estado e Igreja e cuja legislação era claramente oposta à presença de congregações religiosas, procurasse inspiração para questões legislativas ultramarinas junto de um país governado por um Partido Católico, mas cuja Constituição nunca estabelecera uma religião de Estado, e onde as congregações religiosas eram parte essencial na estrutura colonial, contando com largos apoios estatais, a nível financeiro e legal. O regime assegurado pela Convenção de 1906 demonstrava explicitamente o lugar privilegiado do catolicismo na missão belga no Congo. Mesmo que os políticos belgas, tal como os portugueses, declarassem a liberdade e a tolerância religiosa nos seus territórios, ambos defendiam um trabalho missionário fortemente nacionalizador, daí o patrocínio aos missionários belgas, isto é, aos missionários católicos belgas, membros de congregações religiosas. O exemplo

---

<sup>309</sup> Senelle e Clément, *Léopold II*. A assinatura da Convenção, por vezes chamada Concordata, ocorreu no contexto das acusações internacionais face aos abusos da administração congolea, divulgadas maioritariamente por missionários protestantes, e que levantou a desconfiança ao trabalho e à acção dos missionários belgas no Congo. No relatório da Comissão de Inquérito, ordenado por Leopoldo II, os missionários católicos (sobretudo os jesuítas) foram alvo de várias queixas. Perante o perigo de perder o favorecimento da Santa Sé e dos católicos belgas, Leopoldo II concordou em negociar a presença missionária católica com Roma, que não estava interessada em perder o trabalho evangelizador desenvolvido no Congo. Em poucos meses, na Primavera de 1906, foi negociado um acordo de concordata que estabelecia definitivamente o lugar privilegiado dos missionários católicos belgas na estrutura administrativa do Estado Independente do Congo. Das principais congregações religiosas a trabalhar nos vicariatos apostólicos do Congo Belga, dependentes da Propaganda Fide, são de destacar a Congregação do Imaculado Coração de Maria de Scheut (scheutistas), os jesuítas belgas e os padres brancos belgas.

belga não parecia, à partida, aceitável para os padrões ideológicos do republicanismo português, se excluirmos o facto que ambas as nações tinham o objectivo declarado de nacionalizar os seus súbditos africanos. Para os belgas, a matriz católica era constitutiva do carácter belga, da mesma maneira que durante o período monárquico português, essa fora uma premissa válida para a sua política missionária.

Pouco depois do primeiro impulso legislativo republicano, a questão missionária ficava em aberto: qual era a função da missão e de que forma ela se deveria relacionar com o poder político e com as populações? O exemplo belga deixava expresso a importância da natureza católica da missão, enquanto os franceses, com as dualidades advindas da aplicação e da não aplicação da Lei da Separação, derivadas da própria multiplicidade existente na sua estrutura imperial, com os departamentos (Antilhas e Argélia) e colónias (grande parte da África francesa), que pressupunham modos diversos de abordar a problemática missionária. No império português, os princípios basilares da República deveriam ser instituídos com vista à construção de uma nova sociedade. Mas antes que o espírito do art. 190.º fosse cumprido, os efeitos da primeira legislação republicana e a expectativa sobre o regime de Separação atingiam a vida missionária no ultramar, tocando católicos e protestantes.

#### **4.2 – Preservar o *status quo***

Ao revalidar a legislação antijesuíta portuguesa, que remontava ao tempo de Pombal, o diploma de 8 de Outubro impunha a terceira expulsão da Companhia de Jesus dos territórios portugueses. Porém, o seu alcance ia para lá das fronteiras europeias, e ao contrário do que implicara na metrópole, no ultramar, o cumprimento da ordem legislativa deparou-se com uma realidade diferente. Uma realidade da qual os líderes republicanos não tinham, provavelmente, perfeita consciência. A saída dos jesuítas de Moçambique mostrou-se menos linear do que pretendia a vontade dos dirigentes metropolitanos ou o posterior discurso historiográfico.<sup>310</sup>

Em 1914, ainda havia padres jesuítas nas missões da Zambézia, o que revela a complexidade deste processo, que só pode ser entendido no contexto da realidade

---

<sup>310</sup> Na Índia, apesar de deixarem os domínios do Estado Português, os jesuítas mudaram-se para territórios britânicos dependentes do Padroado do Oriente e do Arcebispo de Goa, ou seja, dependiam politicamente do governo britânico, mas eclesiasticamente do prelado português, parte do sistema padroeiro, do qual a República não abdicou. Sobre o Padroado do Oriente durante o período republicano: Célia Reis, *O Padroado*.

missionária no espaço imperial, especialmente num que estava coberto por um conjunto de acordos internacionais que Portugal tinha subscrito e era obrigado a cumprir. A liberdade religiosa promovida depois da Conferência de Berlim, renovada em Bruxelas e no Tratado Luso-Britânico, foi o principal argumento que os missionários católicos utilizaram para se defender da nova política republicana, recorrendo, em certa medida, ao instrumento constantemente usado pelos missionários protestantes. Foi exactamente esse princípio que os jesuítas da Zambézia alegaram, em sua defesa, junto do cônsul alemão em Lourenço Marques, “um bom católico”, nas palavras de um missionário.<sup>311</sup>

As missões jesuítas em Moçambique dependiam da Província Portuguesa da Companhia de Jesus, mas contavam desde a sua chegada à Zambézia (1881), com a colaboração de membros estrangeiros. Aquando da implantação da República, a maioria dos missionários era de nacionalidade alemã e austríaca. Estes, sentindo-se atacados pelas medidas republicanas, recorreram ao representante alemão em Moçambique para conseguirem travar ou moderar a atitude do governo em Lisboa.

As suas queixas foram progressivamente envolvendo diferentes sectores das suas sociedades metropolitanas e, obviamente, a própria Santa Sé. Quando se tornou evidente que Portugal, fazendo frente ao disposto nos tratados internacionais, não consentiria na permanência de jesuítas, ainda que estrangeiros, os governos imperiais exigiram que os seus cidadãos uma vez que eram obrigados a deixar as suas actividades missionárias, protegidas internacionalmente, deveriam ser substituídos por missionários da mesma nacionalidade, mas pertencentes a outra congregação católica. Desta forma, as chancelarias germânicas entendiam que os interesses dos seus nacionais não ficariam prejudicados. Se o governo português se mostrava irredutível com a Companhia de Jesus, então teria de aceitar um outro instituto que contasse com membros alemães e austríacos. Tanto para Berlim como para Viena, as missões jesuítas, que haviam contado com o empenho dos seus concidadãos, não poderiam ser entregues a missionários portugueses (do clero secular), como Lisboa planeava.

Portugal acabou por condescender e aceitar a proposta. Saíam os jesuítas, mas as missões deveriam passar para as mãos de outros religiosos das duas nacionalidades

---

<sup>311</sup> Carta do padre Julien Merleau, transcrita em *Les Missions Catholiques*, Lyon, n.º 2317, 31 de Outubro de 1913, 517. No texto refere que os jesuítas expulsos da Zambézia haviam-se dirigido e instalado nas missões jesuítas da Rodésia do Norte.

germânicas, que, indubitavelmente, teriam de pertencer a uma congregação religiosa. No dia seguinte à publicação da Lei da Separação, Bernardino Machado dirigiu uma nota aos representantes diplomáticos no país a informá-los do processo em redor da saída dos jesuítas de Moçambique:

“Em relação aos jesuítas alemães e austro-húngaros que se encontravam nas missões no norte de Moçambique, concordou o governo Provisório, em vista das representações que lhe foram dirigidas pelos respectivos governos, na concessão de um prazo de dois a três meses para dali saírem, e em que sejam substituídos por outros missionários das mesmas nacionalidades, com a cláusula de não usarem hábitos monacais, nem desviarem por qualquer modo a obra da respectiva missão do fim legal para que é destinada, ordenando imediatamente o governo a partida de padres portugueses para as referidas missões, a fim de protegerem os jesuítas contra qualquer desacato”.<sup>312</sup>

O governo Provisório, cuja concepção ideológica se caracterizava por uma forte posição contra as congregações religiosas, não conseguiu resistir à pressão diplomática exercida a partir de Berlim e de Viena. Desse modo, um gabinete claramente anticongreganista ia mais longe do que os governos monárquicos haviam consentido ir: permitir a entrada de um instituto congreganista composto exclusivamente por estrangeiros e sem qualquer enquadramento hierárquico nacional. Os espiritanos entrados no Congo em 1865, rapidamente promoveram a constituição de uma casa de formação no território metropolitano português, para formação de clero nacional (1866) e os jesuítas, não obstante o predomínio de padres não portugueses, dependiam da Província portuguesa. Os substitutos dos membros da Companhia, por causa das leis republicanas, não poderiam fundar qualquer estabelecimento em Portugal, como ocorrera com os padres do Espírito Santo. Havia limites para a maleabilidade diplomática do anticongreganismo republicano.

Perante a posição concertada dos governos imperiais, a que não foi alheia a intervenção da Santa Sé, as autoridades em Lisboa não tiveram forma de dar plena execução ao Decreto de 8 de Outubro e à Lei de 20 de Abril no que dizia respeito às congregações. Se haviam expulsado os jesuítas, como as normas exigiam, por outro lado, tinham aceitado outros regulares, incumprindo-as. Não só aceitavam a entrada de uma congregação, como aceitavam congreganistas estrangeiros, violando

---

<sup>312</sup> Bernardino Machado aos representantes diplomáticos em Portugal, 21 de Abril de 1911; AHD/MNE, Bens das Congregações (livro), Doc. N.º 67.

concretamente o art. 5.º do Decreto. A juntar a isto, havia um esquecimento generalizado do art. 190.º da Lei da Separação, que sugeria a extinção ou substituição de “igrejas e missões estrangeiras”. Mas como a própria lei referia, não podia haver prejuízo do “exacto cumprimento das obrigações internacionais”, que de facto e, de certo modo, estavam a ser respeitadas.

A posição do governo Provisório foi sempre a de, acima de qualquer pressão, não permitir a continuação de jesuítas em territórios administrados por Lisboa. A Nação, do Minho a Timor, teria de estar livre da sua pretensa influência negativa. Contudo, o demorado processo de escolha de um instituto que ocupasse os lugares que a Companhia deveria abandonar, impôs a necessidade de prolongar os prazos de saída dos inacianos. O Superior das Missões na Zambézia dizia que só deixaria Quelimane, onde se sediava a representação missionária jesuíta na província moçambicana, quando o obrigassem. Até lá, manter-se-ia no seu lugar, coordenando a saída dos seus padres e a entrada da nova congregação.<sup>313</sup>

Em Julho de 1911, na Assembleia Nacional Constituinte, Bernardino Machado justificava a presença de missionários jesuítas em Moçambique, face a uma interpelação de Eduardo de Abreu, informando que fora dado um prazo para que “eles pudessem ser substituídos por outros eclesiásticos”, o que estava a decorrer. Sebastião Baracho, orador da sessão, sugeria ao ministro dos Estrangeiros, que em vez de procurar formas de substituir as missões jesuítas, deveria extinguir todas as missões religiosas, “entabulando, com esse objecto, negociações diplomáticas, se tanto for necessário”. Do plenário ouviram-se apoiados. Mas a diplomacia portuguesa não estava disponível para um procedimento que teria efeitos prejudiciais à imagem externa do país. Extinguir missões religiosas comportava riscos: se apenas se extinguissem as católicas, o campo ficava livre para o protestantismo e as conotações antinacionais que lhes atribuíam; se a medida fosse aplicada a todas, seria uma dor de cabeça diplomática com as inevitáveis queixas e acusações de incumprimentos dos acordos internacionais. Das principais potências mundiais com interesses missionários em territórios portugueses, à data desta discussão, só os Estados Unidos haviam reconhecido o novo regime. Mesmo que Londres o tivesse reconhecido *de*

---

<sup>313</sup> F. Rodrigues, «Os jesuítas portugueses na África Oriental. (1560-1759. 1890-1910)», *Brotéria*, Vol. III (1926): 118-126. Em Março de 1911, um funcionário do Ministério dos Negócios Estrangeiros da Áustria comunicara ao Provincial austríaco que não fora possível “levar o governo português a consentir que os jesuítas continuassem a trabalhar” em Moçambique. F. Rodrigues, «Os jesuítas portugueses», 125.

*facto*, em Novembro de 1910, o oficial ainda tardava. A própria França, modelo maior da República, apenas o fez depois da aprovação da Constituição e da eleição do presidente da República, em Agosto de 1911. A Alemanha e a Áustria-Hungria, só em Setembro, aquando do acto pelos britânicos. A defesa ideológica extrema associada ao factor religioso não parecia valer um conflito nesta conjuntura, tal como não valera na Conferência de Berlim, como referiu Serpa Pimentel, ou na discussão do Luso-Britânico, segundo Barbosa du Bocage.<sup>314</sup>

A escolha de uma nova congregação para as missões dos jesuítas não dependia inteiramente dos governos alemão e austro-húngaro e menos ainda de Portugal. A opinião e a intervenção da Santa Sé, principalmente da Propaganda Fide, enquanto órgão responsável pela vida missionária católica, eram essenciais. As negociações, decorridas durante a primeira metade de 1911, foram demoradas e difíceis. A Propaganda teve alguma dificuldade em encontrar um instituto que correspondesse aos requisitos necessários. Primeiro teria de dispor de um número significativo de representantes alemães e austríacos, e, segundo teria de estar disposto a embarcar para Moçambique, sob um regime político conhecido por toda a Europa pelas suas políticas anti-religiosas, pela sua legislação de Separação e pela hostilidade face a congregações e missionários estrangeiros. Convencer religiosos a aceitar as missões num tal contexto não seria fácil. Além disso, havia o problema das missões em Moçambique não dependerem da Propaganda, apesar de ser esta a principal coordenadora e instigadora do envio do instituto para África. Os Oblatos de Maria Imaculada (OMI), tendo inicialmente aceitado a proposta vinda de Roma, acabaram por recuar, expectando uma relação complicada com as autoridades civis portuguesas. Aparentemente, o verdadeiro motivo para esta recusa teria sido uma indicação vinda de Paris, para que a congregação evitasse qualquer protecção alemã. O Geral dos Jesuítas, Wlodimir Ledochowski (irmão do falecido prefeito da Propaganda), que também se imiscuia no processo de substituição dos seus religiosos, tentou acalmar os possíveis candidatos alegando que a congregação que ocupasse esse lugar iria ter a protecção dos governos alemão e austro-húngaro. Porém, deixou a entender que a

---

<sup>314</sup> “A nossa obrigação era não perturbar os serviços das missões, a que estávamos obrigados por tratados. Demos um prazo, sem impaciências, porque era absolutamente indispensável que se pudessem fazer as transformações sem prejuízo das missões, e essa transformação está-se fazendo e os padres hão de ser substituídos”. Discurso de Bernardino Machado, *DANC*, n.º 21, 14 de Julho de 1911, 14-15.



resolução da questão só poderia ser feita com o recurso à “autoridade suprema”, isto é, o Papa.<sup>315</sup>

Perante a recusa dos oblatos, o prefeito Gotti procurou convencer os espiritanos, mas Le Roy declinou com a justificação que o seu instituto não dispunha de pessoal suficiente para tomar conta das missões jesuítas, ainda mais, sendo indispensável que aquele fosse de nacionalidade alemã. Tendo em conta esta necessidade, o Geral espiritano sugeriu a Congregação do Verbo Divino de Steyl, dos padres verbitas.<sup>316</sup> A 18 de Julho de 1911, o Prefeito da Propaganda informava o embaixador austríaco na Santa Sé que ainda se procurava um instituto, depois da recusa dos espiritanos e dos padres brancos.<sup>317</sup> Como Ledochowski já intuía, só a intervenção decisiva do secretário de Estado, cardeal Merry del Val, a pedido de Pio X, conseguiu findar o processo de substituição. A opção recaiu na sugestão feita pelos espiritanos: a Congregação do Verbo Divino, que apesar de sediada em Steyl (Países Baixos), havia sido fundada por religiosos alemães durante os anos da *Kulturkampf* bismarckiana e contava com um número expressivo de membros de nacionalidade alemã e austríaca, pelo que correspondia às exigências dos governos imperiais.<sup>318</sup>

Para as autoridades coloniais de Moçambique, a opção por um instituto com um predomínio de alemães era uma preocupação redobrada, num período em que o reconhecimento externo do novo regime de Lisboa não estava completamente assegurado e onde a rivalidade das grandes potências poderia ser resfriada com o recurso a territórios de nações mais pequenas. Em Lourenço Marques temia-se que a chegada dos missionários alemães fosse o primeiro passo para uma reclamação territorial por parte da Alemanha. Pouco tempo depois, para adensar os temores em Moçambique, o governo do *kaiser* e os britânicos entravam em negociações para uma nova e possível partilha das colónias portuguesas. A ansiedade era evidente.

Mas o Decreto de 8 de Outubro não abrangia apenas os jesuítas, apesar de não impor a expulsão das restantes congregações. Apenas os congreganistas estrangeiros, independentemente da sua congregação, deveriam seguir o caminho da Companhia. Os congreganistas portugueses não jesuítas, consentidos a ficar, estavam obrigados a secularizarem-se e a não viverem em comunidade em número superior a três. Por

<sup>315</sup> W. Ledochowski a Gotti, 9 de Julho de 1911; ASCEP, NS, 504 (1911), fls. 589-590v.

<sup>316</sup> Le Roy a Gotti, 14 de Julho de 1911; ASCEP, NS, 504 (1911), fls. 593-593v.

<sup>317</sup> Gotti a Schönburg-Hartenstein, 18 de Julho de 1911; ASCEP, NS, 504 (1911), fl. 594.

<sup>318</sup> Schebesta, *Portugal: a Missão da Conquista*, 399-412. Correia, *O Método Missionário*, 321-330.

consequente, o diploma não tinha o objectivo de abdicar, pelo menos para já, da acção dos missionários católicos, mesmo que fossem regulares. Excluindo os termos ambíguos do Decreto de Hintze Ribeiro (1901), que permitia associações religiosas mas não declaradamente congregações, a política monárquica também se caracterizara por uma certa oscilação na aplicabilidade das leis face aos congreganistas. Ora, o Decreto republicano de 1910, que recuperava a lei de 1834, impunha a sua secularização e não a saída, como Joaquim António de Aguiar legislara. Assim, a normativa definia dois pressupostos: ou se expulsam ou impõe-se-lhes a vida secular, algo que não fora permitido aos jesuítas. Mas a concessão feita às exigências germânicas era o primeiro indício que o n.º 12 do art. 3.º da Constituição de 1911, que definia a expulsão e dissolução da Companhia de Jesus e de todas as congregações religiosas, “que jamais serão admitidas em território português”, não seria cumprido de forma rigorosa. As práticas inconstitucionais, em matéria missionária, não eram uma prerrogativa monárquica.

No contexto imperial, a permissão dada aos verbitas, quando toda a legislação existente no país apelava à sua ilegalidade, não foi o único golpe da República contra o seu próprio edifício legislativo. Neste sentido, o caso dos espiritanos em Angola e o dos franciscanos em Moçambique parecem uma nova excepção à postura ideológica do regime. Por exemplo, os espiritanos estrangeiros que missionavam em Angola não seguiram o caminho dos seus confrades na metrópole e mantiveram-se nos seus postos missionários.<sup>319</sup> Não obstante o enquadramento eclesiástico dos padres do Espírito Santo ser português, com a sua subordinação ao bispo de Angola e Congo, as missões espiritanas, mesmo as que estavam dentro do sistema padroeiro, eram frequentemente entendidas como missões estrangeiras.

Porém, esse entendimento não impediu que os espiritanos procurassem junto das autoridades republicanas uma forma de legalidade. Um mês depois da publicação do Decreto de 8 de Outubro, José Maria Antunes, provincial e procurador espiritano em Lisboa, enviou um *Memorial* ao ministro da Justiça, Afonso Costa, propondo a legalização da obra dos missionários espiritanos. Como Antunes referiu mais tarde,

---

<sup>319</sup> O prefeito da Cimbebásia Superior e vigário-geral de Caconda era o espiritano francês Alfred Louis Keiling e o vigário-geral da Huíla era, o também espiritano francês, Benoît-Marius Bonnefoux. Ambos continuaram nos seus postos, o primeiro até à data da sua morte (1937), e o segundo até à sua substituição em 1932.

num outro documento enviado a Costa, o mesmo fora resultado de um conselho dado pelo então governador-geral de Angola, Manuel Maria Coelho.<sup>320</sup>

Em primeiro lugar, Antunes avisava que o diploma que repunha as leis anticongreganistas originava “um problema colonial e jurídico digno de ser considerado pelo governo da República”. Quanto à congregação do Espírito Santo, defendia que o seu principal objectivo, aquele que presidira à sua entrada e instalação no país, fora o de “se consagrar à civilização” das colónias portuguesas em África. Assumia que no início, a sua obra tivera de contar com a colaboração de religiosos estrangeiros, mas a criação de centros de formação, como a Escola Agrícola Colonial de Sintra e os colégios de Formiga (Ermesinde) e de Carnide, haviam possibilitado o recurso a missionários de origem portuguesa que fossem “progressivamente substituindo” os estrangeiros. Tendo os institutos espiritanos sido extintos pelo disposto de 8 de Outubro, às missões em Angola não ocorrera o mesmo, pois, como justificava Antunes, elas encontravam-se ao “abrigo de uma legislação especial, apenas revogável por acordo com as potências”. O missionário relembra ao ministro os termos das convenções internacionais de Berlim, Bruxelas e do Tratado Luso-Britânico. Por conseguinte, o governo e os espiritanos deveriam interessar-se por encontrar uma solução “dentro das leis e normas da República, e sem prejuízo do decreto de 8 de Outubro”. Esta solução teria um fim essencial: “a nacionalização progressiva das missões”. Ora, se o consenso não fosse possível, as consequências seriam a desnacionalização das missões espiritanas, que dispunha de um número significativo de missionários portugueses, mas que imperativamente acabariam substituídos por pessoal francês ou alemão, motivado pela impossibilidade de fornecer portugueses às missões. Para sustentar essa ameaça, Antunes sugeria, em nome da congregação, a constituição, dentro das leis republicanas, de uma Associação Missionária Africana, “com organização civil, para os objectivos impostos pela necessidade de nacionalizar as missões” nas colónias, “abertas irredutivelmente às propagandas religiosas de todo o mundo”. De forma, a alcançar os seus fins, a Associação, que seria responsável pelas missões espiritanas existentes na província angolana, deveria ter uma escola de “padres e auxiliares” para os equipar com as “habilitações práticas, modernas, expansivas para a assimilação das raças indígenas e sua integração elementar e perfectível no organismo geral da nação portuguesa”. A

---

<sup>320</sup> «Memorial ao ministro da Justiça» [datado de 10 de Novembro de 1910] e «Memorial ao ministro da Justiça» [datado de 15 de Fevereiro de 1911], em Brásio, *Angola*, V, 219-224 e 229-235.

Associação teria personalidade jurídica nos termos do Código Civil, sujeitando-se “à inspecção e fiscalização do Estado” e sendo os seus “sócios” todos portugueses.<sup>321</sup>

Depois do envio do segundo *Memorial*, Antunes encontrou-se com Afonso Costa para tratar do assunto. O ministro da Justiça assumiu que devendo a nova Associação constituir-se com membros da Congregação do Espírito Santo, estando a “esta ligada por laços embora espirituais”, não passaria de um “disfarce” do mesmo instituto, o que não seria aceitável. Porém, o ministro sugeriu que “se legalizasse a congregação pura e simplesmente, como tinha feito a República francesa”. Além disso, justificava o encerramento dos estabelecimentos de ensino missionário como uma medida “prudente” para os próprios regulares, informando que nas Constituintes se regularia a questão missionária e “uma vez legalizada a situação da Congregação do Espírito Santo, *todos os [...] bens, presentemente arrolados e selados, [...] seriam entregues por completo*”. Na conferência entre os dois, Costa ditou as “condições” nas quais deveriam assentar as bases para as negociações que o missionário iniciara com o documento de 10 de Novembro: não seria permitido à congregação ter colégios de ensino primário e secundário em Portugal; subordinação das missões espiritanas a um organismo que trataria das missões portuguesas, incluindo as não católicas; os edifícios da congregação deveriam apenas ser os indispensáveis à formação do seu pessoal missionário; nenhuma subordinação, excepto a espiritual, a superiores estrangeiros; fiscalização das contas das missões pelo Estado; nacionalização das missões.<sup>322</sup>

Estas e outras condições seriam discutidas no Conselho Geral dos Espiritanos e levadas ao conhecimento do Geral Le Roy. Todas as condições seriam aceites, mas este colocava algumas observações a serem tidas em conta pelo ministro da Justiça, nomeadamente a possibilidade dos alunos estudarem em estabelecimentos de ensino no estrangeiro e a devolução do Colégio do Espírito Santo em Braga para receber o Seminário das Missões Ultramarinas (que anteriormente se localizava em Formiga) e da Escola Agrícola Colonial de Sintra para formação dos auxiliares. Antunes lembrava a importância fulcral das missões – as 24 dirigidas pelos espiritanos e as 3 dos missionários de Cernache – como “únicos centros civilizadores portugueses, que no sertão se ocupam do indígena”, em Angola. Por fim, auspiciava que as

<sup>321</sup> «Memorial ao ministro da Justiça» [10 de Novembro de 1910], em Brásio, *Angola*, V, 219-224.

<sup>322</sup> «Memorial ao ministro da Justiça» [15 de Fevereiro de 1911], em Brásio, *Angola*, V, 229-232. Itálico no original.

Constituintes legalizariam “definitivamente a situação”, contribuindo para a realização de um ideal que não podia “ser mais simpático a um governo democrático: trabalhar nos inóspitos sertões de África, durante toda a vida, para instruir, educar e civilizar o que há de mais humilde entre todos os povos da terra – o indígena gentio do negro continente”.<sup>323</sup>

Sem entrar na polémica sobre a preponderância de Afonso Costa em matérias religiosas, é importante frisar que Antunes não recorreu ao ministro da Marinha e Colónias para tratar dos assuntos das missões como seria habitual. Obviamente que sempre se poderá entender esta opção como uma conciliação de esforços por parte de Antunes, pois como provincial dos espiritanos, também havia assuntos a tratar com o responsável ministerial em questões dos cultos – o ministro da Justiça.

Apesar da receptividade do ministro, a Lei da Separação, que estava a ser preparada, não deixava espaço para os termos do acordo acima mencionado, nomeadamente na não-aceitação de congregações ou outras organizações que contassem com a colaboração de ex-membros de institutos religiosos, mantendo-se os pressupostos essenciais do Decreto de 8 de Outubro. Por outro lado, a respeito do funcionamento e da organização da estrutura missionária, a Lei de 20 de Abril seria pouco elucidativa, como vimos, pelo que este era um acordo de difícil execução prática. Além disso, a própria Santa Sé não apoiava a negociação de Antunes com Costa, porque a mesma implicaria que os espiritanos estariam “dispostos a aceitar com algumas modificações todas as condições” que o ministro pretendia impor à vida religiosa. Isso era inaceitável para Roma, que publicamente criticava a Lei.<sup>324</sup>

Todavia, a realidade colonial tinha outras obrigações e, mesmo que esta tentativa não tivesse sido concluída com sucesso, os espiritanos em Angola puderam continuar o seu trabalho. Aliás, em Setembro de 1912, o director-geral das Colónias questionava Eurico de Seabra, chefe de repartição da Comissão Jurisdicional dos Bens das Extintas Congregações Religiosas, sobre a possibilidade dos espiritanos reabrirem a sua Procuradoria em Lisboa. A comissão apresentou um parecer

---

<sup>323</sup> *Idem*, 233-235.

<sup>324</sup> Aloisi Masella a Gasparri, 30 de Setembro de 1915; ASV/ANL, N.º 410, Fasc. 3, Pos. XV, Sez. unica: Congregazioni Religiose e sequestro dei Beni (1910-1918), fl. 38.

favorável ao pedido, desde que se respeitasse “em absoluto, no seu funcionamento, as leis do país”. Antunes poderia retomar oficialmente as suas antigas funções.<sup>325</sup>

Na África oriental portuguesa, os franciscanos portugueses, chegados em 1898, também procuraram junto do governo alguma forma de estatuto legalizado dentro do novo regime. Contudo, a Província portuguesa dos frades menores atravessava dificuldades internas, tendo sido diminuída a um comissariado geral, dependente de um visitador apostólico da província espanhola de Santiago de Compostela.<sup>326</sup> A desagregação interna provocada por esta decisão pontifícia, agudizada pelas consequências advindas do Decreto de 8 de Outubro, não inibiu os franciscanos de tentarem aquilo que os espiritanos também queriam. Um antigo provincial, João da Santíssima Trindade, seria incumbido pelo Conselho Geral de elaborar um plano de estatutos a apresentar ao governo Provisório, para se fazerem reconhecer oficialmente, aproximando-se da ideia já apresentada por Antunes a Costa. Mas a decisão em torno dos bens das congregações do Decreto de 31 de Dezembro de 1910, levou os frades a repensar na ideia de propor esse projecto, que decidiram aguardar, “até melhor oportunidade”. Porém, essa nunca terá chegado, pois os franciscanos não chegaram a apresentar qualquer plano.<sup>327</sup>

A concentração da actividade missionária franciscana em Manica, Sofala e Inhambane, contrastava com a proliferação territorial das missões espiritanas em Angola. Se para as autoridades portuguesas teria sido impensável extinguir toda a vintena de missões angolanas, porque a vários níveis poderia reverter-se contra o Estado português, as quatro missões franciscanas no centro de Moçambique pareciam não levantar tantos riscos. Os postos dependiam da província portuguesa (depois de Novembro de 1910, do comissariado geral), sem grandes ligações à casa-mãe em Roma, eram compostos quase exclusivamente por portugueses, o que diminuiria as hipóteses de reclamações por parte de outras nações e o seu número reduzido poderia

<sup>325</sup> João Taumaturgo Junqueira a Eurico de Seabra, 28 de Setembro de 1912; Ofício N.º 4474 da Comissão Jurisdicional dos bens das Extintas Congregações Religiosas, de 23 de Outubro de 1912; AHU, 864 – Missões do Espírito Santo, Assuntos da Procuradoria (1912-1918).

<sup>326</sup> As circunstâncias em redor da crise que a província atravessava em Outubro e Novembro de 1910 estavam intrinsecamente ligadas à chamada questão da *Voz de Santo António*, a revista dos franciscanos de Montariol, acusada de modernismo. Ver: António Matos Ferreira, *Um católico militante diante da crise nacional. Manuel Isaías Abúndio da Silva (1874-1914)*, (Lisboa: Centro de Estudos e História Religiosa-UCP, 2007), 261-276; Amaro Carvalho da Silva, *O Partido Nacionalista no contexto do nacionalismo católico (1901-1910): subsídios para a história contemporânea portuguesa*. (Lisboa: Edições Colibri, 1996); João de Almeida Policarpo, «Anteprojecto de um laicismo cristão», *Cultura: História e Filosofia*, vol IV (1985): 143-218; Manuel Braga da Cruz, *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo* (Lisboa: Editorial Presença), 1980.

<sup>327</sup> Félix Lopes, *Missões Franciscanas*, 179-180.

ter pouco impacto nas necessidades da política ultramarina. Porém, e apesar das dificuldades que os missionários franciscanos foram enfrentando no seu quotidiano, especialmente com a redução dos subsídios, o seu trabalho foi sendo tolerado e até protegido pelas autoridades coloniais.<sup>328</sup> Por outro lado, as missões franciscanas, localizadas maioritariamente dentro dos limites territoriais sob administração da Companhia de Moçambique, com os seus privilégios majestáticos, poderiam contar com os apoios financeiros desta, o que constituía uma vantagem e um suporte essencial à continuação do seu trabalho. Mais uma vez se percebe que o contexto ultramarino parecia pesar mais que o discurso ideológico.

A importância da conjuntura imperial era válida tanto para a missionação católica, como para a protestante. Para a maioria dos missionários protestantes a trabalhar na África portuguesa, a notícia da proclamação da República e os rumores da nova legislação religiosa surgiram como um augúrio de melhores relações entre as sociedades missionárias e as autoridades portuguesas. A ideia de relacionamento com um governo que, à partida, se excluía de querelas confessionais, constituía para eles uma superação de algumas das dificuldades que os protestantes haviam encontrado junto dos poderes coloniais debaixo de um regime onde a religião católica apostólica romana era um pilar constitucional. A República laica parecia, nos primeiros dias da revolução, um apoio expectável à obra missionária dos protestantes, ou, pelo menos, o auspício de alguma tolerância.

Logo no início de Janeiro de 1911, o bispo metodista Joseph Crane Hartzell, representando os interesses das missões americanas, encontrou-se com Afonso Costa e com o ministro da Marinha e Colónias, Azevedo Gomes. A opinião do clérigo americano sobre o primeiro não poderia ser melhor, vendo-o como um dos membros mais capazes do governo e indicando-o com um dos principais advogados

---

<sup>328</sup> Quando em 1920, o prelado de Moçambique, Francisco Ferreira da Silva, morreu, e se iniciaram as conversações para a sua substituição, os dois nomes considerados pela Santa Sé foram Rafael Maria da Assunção e António de Santa Maria, ambos franciscanos, o primeiro era à data superior das missões em Moçambique e o segundo fora seu antecessor no cargo. O governo português, que apesar dos reajustes ideológicos do pós-guerra mantinha uma legislação anti-congreganista, não colocaram qualquer objecção ao nome de Assunção, mesmo que a Santa Sé, à data, nomeasse os bispos sem prévio consentimento do governo. De Roma, o ministro junto do Vaticano, Joaquim Pedro Martins indicava ao ministro dos Estrangeiros, que ambos os religiosos eram franciscanos, mas que “são dentro da Igreja, no ponto de vista político, uma milícia diferente e até oposta aos jesuítas”. Martins a Francisco António Correia (MNE), 30 de Junho de 1920; AHD/MNE, Questão do Provedimento do Bispado de Macau e da Prelatura de Moçambique, 2.º Piso, Maço 186, Pasta 3. Em Angola, que desde 1915 se encontrava sem bispo, depois da nomeação de Lima Vidal para vigário geral do Patriarcado de Lisboa, além do nome incontornável do vigário-geral, Alves da Cunha, José Maria Antunes, espiritano, foi um dos nomes a ter em conta.

portugueses, que por diversas vezes defendera os protestantes em importantes casos “envolvendo os seus direitos civis e religiosos”. No encontro estavam também presentes o encarregado de negócios da legação americana, Lorillard, e Moreton, da British and Foreign Bible Society, que serviu de intérprete.<sup>329</sup> Durante a entrevista, Costa deixou claro ao seu interlocutor que o governo republicano não era “anti-religioso, mas antijesuíta e antireacionário”. Hartzell felicitou-o pela instauração do novo regime e pela esperada Separação do Estado e da Igreja.<sup>330</sup>

Sobre a conduta das missões americanas em África, o missionário frisou que promoviam o ensino em português, não se metiam em política, ensinavam ofícios e treinavam homens e mulheres indígenas para serem professores e líderes entre o seu povo. Pontos que, segundo o americano, haviam agradado aos ministros portugueses. Além disso, referiu que existiam milhões de africanos sob domínio português que tinham sido “fracamente tocados pela influência cristã” e que deveriam ter acesso às “influências civilizadoras da moralidade e educação adequada”. Neste plano, o país não tinha capacidade de consegui-lo sozinho, pois não tinha “dinheiro ou homens”, pelo que precisaria da “cooperação das missões”. E Hartzell afirmava que as missões “trabalhariam lealmente com o governo” e que, se este subsidiasse as escolas missionárias, organizando-as de acordo com o governo e a igreja, a “cooperação mútua seria reforçada”. Contudo, Costa não se mostrou inclinado para a ideia de subsidiar as escolas das missões, acordando que o governo poderia inspeccioná-las. No final do encontro, Hartzell estava agradado com a receptividade de ambos os ministros portugueses, mas como referiu Soremekun, o americano não percebeu que eles o haviam recebido e tratado com o “habitual trato diplomático”.<sup>331</sup>

Pouco depois, a 13 de Março de 1911, dava-se uma nova conferência, reunindo o presidente do governo Provisório, Teófilo Braga, os ministros Bernardino Machado e Afonso Costa, e dois bispos anglicanos: William Edmund Smyth, bispo da diocese dos Lebombos (sul de Moçambique) e Frank Weston, bispo de Zanzibar. O encontro, com apoio do ministro britânico em Lisboa, Francis H. Villiers, tinha

<sup>329</sup> O metodista H. H. Moreton era diretor da Escola metodista do Porto. Hartzell vinha com cartas de recomendação do Presidente Taft e do antigo presidente Theodore Roosevelt e com elas se apresentou a Afonso Costa.

<sup>330</sup> Hartzell, *Report of interview with President and Ministers of the Portuguese Republic on questions of Religious liberty and Education*, 27 de Janeiro de 1911; ABCFM Archive, reel 167.

<sup>331</sup> Hartzell, *Report of interview*; ABCFM Archive, reel 167. A entrevista, depois de escrita, foi enviada a Afonso Costa, sendo revista e aprovada pelo mesmo. Soremekun, «A History of the American Board», 168.



como objectivo dar continuidade a pedidos formulados junto do governo português, durante a monarquia, a respeito da aplicação das disposições contidas nas Portarias de 1907, publicadas sob as ordens do governador-geral de Moçambique, Freire de Andrade. A mesma expectativa esperada de Hartzell, sobre a boa vontade da República laica, influía nos bispos anglicanos.<sup>332</sup>

Uma vez que o acordo entre Freire de Andrade e os bispos anglicanos ainda não fora submetido ao governo em Lisboa, Villiers enviou a Bernardino Machado o *memorandum* que continha os pontos a aprovar, de modo a conseguir a sua aceitação metropolitana. A preocupação do diplomata britânico pretendia-se com a mudança de regime e as possíveis alterações que a política missionária da nova República poderiam trazer.

Da Direcção-Geral das Colónias, um parecer de 18 de Maio de 1911, via o acordo como favorável. Mas deixava alguns avisos, nomeadamente nas considerações a respeito da obrigatoriedade dos certificados (ou cartões de identidades) necessários para os missionários poderem ensinar. Também esclarecia que esses deveriam estar acompanhados de um documento comprovando que o missionário possuía as condições de “idoneidade moral e as habilitações indispensáveis” e conhecimento do português, pois reafirmava-se a obrigação dos professores de instrução elementar ministrarem em língua portuguesa, mesmo no ensino religioso, onde se poderia recorrer, também, à língua indígena da região.<sup>333</sup> Num outro ofício, da mesma data, o director-geral reforçava a ideia do ensino em português, recorrendo à prática corrente noutras colónias, “até nas da própria Inglaterra”. Além disso, insistia numa premissa essencial para a administração colonial portuguesa: os missionários deveriam “abster-se de, na prédica ou no ensino, ou por qualquer outro modo, incutir no ânimo dos indígenas ideias contrárias à obediência às leis e às autoridades portuguesas, e de intervir, directa ou indirectamente nos assuntos de política”.<sup>334</sup>

A ameaça à ordem imperial portuguesa impunha uma certa prudência, não sendo possível aos dirigentes portugueses uma total condescendência ou subordinação a um pedido, mesmo que vindo de Londres. Bernardino Machado, em

---

<sup>332</sup> O início das negociações de esclarecimento sobre as ditas Portarias ocorrera em 1908. Ver capítulo III deste trabalho.

<sup>333</sup> Director-Geral das Colónias a Bernardino Machado, 18 de Maio de 1911; AHD/MNE, Maço 361 – Missões religiosas estrangeiras nas colónias portuguesas, fls. 12A.

<sup>334</sup> Director-Geral das Colónias a Bernardino Machado, 18 de Maio de 1911; AHD/MNE, Missões religiosas estrangeiras nas colónias portuguesas, Maço 361, fl. 13.

ofício a Villiers, especificou os termos de aprovação do governo republicano ao acordo entre os bispos e o antigo governador-geral.<sup>335</sup>

Porém, o acordo não sairia do papel. Em Junho de 1912, o sucessor de Villiers na legação britânica de Lisboa, Arthur H. Hardinge, escrevia ao então ministro dos Negócios Estrangeiros, Augusto de Vasconcelos, reproduzindo uma queixa apresentada por Smyth ao cônsul geral britânico em Lourenço Marques. O bispo anglicano acusava as autoridades de não terem publicado o acordo e de dificultarem a actividade legal dos missionários dentro do sistema imposto pelas Portarias de 1907, pois recusavam-se a examinar a proficiência de português dos professores candidatos ao ensino missionário. Num dos distritos, o administrador havia encerrado todas as igrejas anglicanas sob o pretexto de os catequistas não terem certificado para ensinar. Hardinge oficiava, por instigação do Foreign Office, no intuito de conseguir que do governo em Lisboa saíssem as instruções necessárias para dar cumprimento aos termos enviados por Bernardino Machado em Maio de 1911. Lisboa, como habitualmente, ia atrasando as respostas a dar ao diplomata britânico, justificando-se sempre com a necessidade de consultar as autoridades coloniais em Moçambique. Mas de África, as observações eram, imperativamente, as mesmas: respeitar a legislação de Freire de Andrade.<sup>336</sup>

Esta insistência no cumprimento da legislação de 1907 comprovou-se num pedido de instalação de missionários protestantes na colónia, que no início de 1912, chegava ao Ministério dos Negócios Estrangeiros, via legação britânica. Hardinge intervinha em nome do Foreign Mission Committee of the Church of Scotland que pretendia alargar a sua actividade missionária de Blantyre (Niassalândia) para Moçambique. O ofício procurava corresponder à exigência nacional de pedir autorização de estabelecimento nas colónias por parte de qualquer missão estrangeira. Contudo, o documento não deixava, obviamente, de esclarecer que o território estava a coberto dos termos das convenções internacionais e, nas entrelinhas, poder-se-ia ler que Portugal podia reclamar, mas teria de aceitar. Além disso, o Comité escocês, conhecedor das regras apresentadas a Smyth e Weston, declarava, desde logo, a sua aceitação e confirmação das mesmas. Das Colónias, o ministro assentia ao colega dos Estrangeiros para dar parecer positivo ao ofício do diplomata britânico, chamando a

<sup>335</sup> Bernardino Machado a Villiers, 26 de Maio de 1911; AHD/MNE, Missões religiosas estrangeiras nas colónias portuguesas, Maço 361, fl. 21 a).

<sup>336</sup> Hardinge a Augusto de Vasconcelos, 12 de Junho de 1912; AHD/MNE, Missões religiosas estrangeiras nas colónias portuguesas, Maço 361, fls. 21-2 a 21-2v.

atenção para o cumprimento dos termos dados aos bispos anglicanos e as normas das Portarias de 1907. Todavia, esta posição era claramente contrária ao texto do art. 190.º da Lei da Separação que insistia junto dos governos coloniais para que se extinguissem ou substituíssem as missões estrangeiras. Mas o mesmo artigo ressaltava as convenções internacionais, debaixo das quais este novo pedido se incluía. A procura de um equilíbrio entre as obrigações externas e a prossecução de um plano ideológico exigiria um jogo diplomático que os republicanos tinham de jogar. A repetição do caso dos jesuítas e da sua substituição poderia dar-se novamente.<sup>337</sup>

Aliás, a posição portuguesa a respeito das missões protestantes mantinha-se próxima das percepções existentes no período monárquico, mesmo que no Ministério das Colónias não se lembrassem que as missões escocesas haviam sido acusadas por Moçambique e por Lisboa de haverem instigado Londres contra os direitos históricos portugueses no Niassa, aquando da crise do Ultimato em 1890. Apesar dos perigos desnacionalizadores, a política republicana também tinha outras preocupações, nomeadamente a nível diplomático. Não teria valido a pena enfrentar os britânicos, contrariando os termos de um acordo bilateral.

Contudo, as dúvidas na opinião portuguesa sobre os missionários protestantes dissiparam-se quando uma revolta autóctone em Angola, acordou os fantasmas da acção antiportuguesa daqueles. A Revolta no Congo em 1913-1914 tinha na consciência nacional, tal como tiveram, a guerra em Moçambique em 1895 e a revolta do Bailundo em 1902, um instigador principal: o missionário protestante. Neste caso, o britânico J. Sidney Bowskill da Baptist Missionary Society.<sup>338</sup>

O levantamento no norte de Angola estava ligado ao recrutamento forçado de indivíduos para engrossarem a lista de trabalhadores nas roças de cacau em S. Tomé, adensando a polémica sobre os chocolateiros e a opinião pública britânicos, os roceiros santomenses e as autoridades coloniais e metropolitanas portuguesas. O líder da revolta, Álvaro Buta viria a atacar S. Salvador do Congo e para negociar um

<sup>337</sup> Hardinge a Augusto de Vasconcelos (MNE), 25 de Janeiro de 1912; Cerveira Albuquerque e Castro a Vasconcelos, 19 de Abril de 1912; AHD/MNE, Missões religiosas estrangeiras nas colónias portuguesas, Maço 361, fls. 16-1 a 16-2, e fl. 18.

<sup>338</sup> Sobre a revolta no Congo: Péliissier, *História das Campanhas de Angola*, Vol. 2, 294-313. Stanley, *The History of the Baptist Missionary Society. 1792-1992* (Edimburgo: T&T Clark, 1992), 336-339. Jelmer Vos, «The Kingdom of Kongo and Its Borderlands, 1880-1915» (tese de doutoramento, Londres, School of Oriental and African Studies, 2005), 216-248. J. Bowskill, *San Salvador: Mr. Bowskill's Letters on the Native War of 1913-4 and Other Documents* (Londres: Carey Press, 1914).

trégua entre as facções africanas, uma contra e outra a favor do recrutamento, foi chamado o missionário Bowskill, que deveria agir como intermediário, mas que rapidamente seria visto pelas autoridades portuguesas como elemento subversivo e opositor do seu domínio na região. Quando os revoltosos incendiaram, pela primeira vez a cidade, pouparam a zona protestante, o que só agudizou as suspeitas portuguesas.

O desenrolar dos acontecimentos levaria Bowskill à prisão, a 19 de Fevereiro de 1914, sendo libertado pouco depois, mas ficando a aguardar julgamento. A chegada da notícia da detenção do baptista à imprensa britânica antecipou ou mesmo impulsionou a sua entrada nas discussões parlamentares britânicas. Na Câmara dos Comuns, pedia-se ao secretário do Foreign Office, Edward Grey, explicações sobre a questão. Exigia-se que o político contactasse Lisboa para saber o que se passava. Em Junho, Grey comunicava que o ministro dos Estrangeiros português confirmara não haver qualquer acusação contra Bowskill, mas que um inquérito estaria a decorrer para se apurar se o missionário iria ou não a julgamento. Em Julho, o caso chegava à Câmara dos Lordes, onde a associação com o trabalho forçado, ou como referia Lord Mayo, com a “escravatura”, fora o móbil de toda a questão.<sup>339</sup> A Conference of Missionary Societies of Great Britain and Ireland decidiu enviar um *memorandum* ao ministro português em Londres, Teixeira Gomes, sobre o assunto, mas o diplomata retorquiu que não poderia tratar do assunto com uma entidade que não representasse o governo britânico.<sup>340</sup>

À Legação britânica em Lisboa, o ministro dos Estrangeiros e antigo governador-geral de Moçambique, Freire de Andrade, confessava que não havia de facto provas relativas à associação de Bowskill à revolta, mas que havia “muitos indícios para crer que a Baptist Missionary Society sugeria no espírito dos indígenas ideias de independência”, pelo que “seria conveniente” que o Foreign Office se empenhasse a tomar medidas com vista a que os missionários da sua nacionalidade “se abstivessem de falar aos indígenas em qualquer assunto que se não relacionasse estritamente com os princípios religiosos”, o que é um dos aspectos da ambiguidade e

<sup>339</sup> House of Commons, *Hansard 1803-2005*, Vol. 60: 23 de Março de 1914, cls. 7-8 e cl. 63W; 26 de Março de 1914, cls. 518-9; Vol. 61: 27 de Abril de 1914, cls. 1306-7; 29 de Abril de 1914, cls. 1674-5; Vol. 64: 30 de Junho de 1914, cls. 182-3; 13 de Julho de 1914, cl. 1468. House of Lords, *Hansard 1803-2005*; Vol. 17: 27 de Julho de 1914, cls. 160-82.

<sup>340</sup> Teixeira Gomes a Lord Balfour of Burleigh (presidente da Conference), 29 de Julho; AHD/MNE, Revolta no Congo Português. Reclamação da Inglaterra pela prisão do súbdito britânico Bowskill, 3º Piso, A 8, M 37, Proc. 63/1915. Jerónimo, *Livros Brancos, Almas Negras*, 135.

da confusão sobre a dimensão do religioso na vida das populações. Além disso, era “imperiosa” a necessidade de “lhes imprimir no espírito ideias de submissão ao governo português”.<sup>341</sup>

Todavia, como fora recorrente na atitude portuguesa em episódios anteriores, a postura ofensiva e a exigência por uma medida interventiva por parte de Londres, foram-se tornando progressivamente mais cautelosas. No início de Setembro de 1914, Freire de Andrade pedia ao colega das Colónias, Alfredo Lisboa Lima, o “máximo cuidado” pelo “carácter melindroso” da questão. O governo em Lisboa conseguiu dos britânicos que a reclamação contra Portugal não fosse entreposta enquanto não houvesse a conclusão do inquérito que decorria no Congo sobre o levantamento e o grau de envolvimento do missionário. Ao Governo-Geral em Luanda, o Ministério das Colónias pediu que nenhuma medida contra Bowskill fosse tomada antes disso, pois corria-se o risco de faltar a “compromissos tomados com o governo inglês”, o que não se devia fazer, “custe o que custar”.<sup>342</sup>

A investigação tomou o seu tempo. Em resultado disso, esmoreceu a hostilidade portuguesa contra a Baptist Missionary Society, ao mesmo tempo que os revoltosos iam sendo dominados pelas autoridades portuguesas. O relatório do inquérito só deu entrada no Ministério das Colónias em Fevereiro de 1915. À data, nem Freire de Andrade, nem Lisboa Lima se encontravam no governo. O ofício do então ministro dos Estrangeiros (Teófilo José de Andrade) para o ministro das Colónias (José Maria Teixeira Guimarães), onde o primeiro expunha a sua apreciação do caso é revelador das cautelas portuguesas:

“[...] parece haver neste documento informações e apreciações de muito interesse para o governo português mas que seria inconveniente tornar conhecidas de qualquer governo estrangeiro. [...] O inquérito que anunciamos ao governo britânico, e do qual nos valem para instarmos com feliz êxito por que a Inglaterra não insistisse na resolução das suas reclamações, foi-lhe inculcado como um apuramento, por funcionário imparcial livre de influências locais”.<sup>343</sup>

<sup>341</sup> Freire de Andrade a W. Langley, 27 de Agosto de 1914; AHD/MNE, Revolta no Congo Português. Reclamação da Inglaterra pela prisão do súbdito britânico Bowskill, 3º Piso, A 8, M 37, Proc. 63/1915.

<sup>342</sup> Freire de Andrade a Lisboa Lima, 8 de Setembro de 1914; Telegrama de Lisboa Lima a Norton de Matos, 8 de Setembro de 1914. AHD/MNE, Revolta no Congo Português. Reclamação da Inglaterra pela prisão do súbdito britânico Bowskill, 3º Piso, A 8, M 37, Proc. 63/1915.

<sup>343</sup> Teófilo José de Andrade a José Maria Teixeira Guimarães, 6 de Abril de 1915, confidencial; AHD/MNE, Revolta no Congo Português. Reclamação da Inglaterra pela prisão do súbdito britânico Bowskill, 3º Piso, A 8, M 37, Proc. 63/1915.

O inquérito parecia sustentar as alegações portuguesas, mas a conjuntura de então obrigava a um ajustamento da oposição nacional face aos missionários britânicos, cujo apoio na sua opinião pública doméstica poderia pressionar o governo de Sua Majestade a pedir explicações a Lisboa. Todavia, o assunto perdera relevo. Bowskill já abandonara Angola, a revolta fora controlado e o reino do Congo definitivamente submetido à administração colonial portuguesa. Por outro lado, o desejo de Portugal participar activamente na Grande Guerra, bloqueado pela Grã-Bretanha não permitia enfrentar o seu aliado numa questão desta natureza. Além do mais, enfrentamentos militares contra os alemães já decorriam nas duas maiores colónias portuguesas de África. Lisboa queria agradar a Londres e não indispor-la. Apesar do resultado, aparentemente, favorável da investigação, Portugal não queria insistir no litígio.<sup>344</sup>

Estes acontecimentos, desde os pedidos de Smyth, Weston e dos missionários escoceses e em redor do caso Bowskill revelam que apesar da aparente boa vontade demonstrada pelas autoridades portuguesas no início da República, a consciencialização por parte dos republicanos da realidade ultramarina e as suas exigências particulares encaminharam a sua postura para uma atitude próxima daquela que tiveram os governos monárquicos. Mesmo que o missionário protestante tivesse deixado de ser visto pela República como herético, não deixara de ser visto como estrangeiro. Do mesmo modo, os missionários católicos, não obstante a concepção ideológica republicana, eram os que melhor poderiam contribuir para a obra colonial do regime. Pelo menos no momento. Mas a Lei da Separação e a sua estrutura ainda estavam por aplicar no império.

### **4.3 – Uma Separação para as Colónias**

De Lisboa, as ordens de aplicação da Lei da Separação às colónias tardaram a chegar. As vicissitudes da política interna metropolitana impuseram outras prioridades e o novo quadro institucional saído da Assembleia Nacional Constituinte e da Constituição de 1911 trouxeram novas relações de poder. A eleição de Manuel de Arriaga como primeiro presidente da República Portuguesa abriu caminho ao

---

<sup>344</sup> No entanto, em 1920, a Legação portuguesa em Londres ainda questionava o ministério dos Negócios Estrangeiros se houvera ou não julgamento e a ter havido qual a decisão judicial. Não houvera. Se alguém em Londres ainda se lembrava do caso, em Portugal o mesmo já não tinha qualquer relevo. Legação Portuguesa em Londres ao Ministério dos Negócios Estrangeiros, 9 de Agosto de 1920, AHD/MNE, Revolta no Congo Português. Reclamação da Inglaterra pela prisão do súbdito britânico Bowskill, 3º Piso, A 8, M 37, Proc. 63/1915.

primeiro governo constitucional chefiado por João Chagas, onde não figurava nenhum dos membros do anterior governo Provisório, liderado por Teófilo Braga, nomeadamente Afonso Costa, um dos grandes obreiros da Lei da Separação. Tendo tomado posse a 4 de Setembro de 1911, foi logo exonerado a 11 de Novembro, numa antecipação daquilo que seria a volatilidade dos governos republicanos. O governo Chagas não tomara nenhuma decisão legislativa sobre a missão religiosa no ultramar, tendo sido o governo seguinte, chefiado por Augusto Vasconcelos, a procurar uma solução para a questão deixada em suspenso pela Lei de 20 de Abril.

No final desse ano, a Portaria de 29 de Dezembro, assinada pelo ministro das Colónias, José de Freitas Ribeiro, nomeava uma comissão com o objectivo de estudar a “situação actual do Padroado Português do Oriente e propor as bases em que possa tratar-se da reorganização das missões ultramarinas e do respectivo colégio, situado em Cernache do Bonjardim”. Da comissão faziam parte, entre outros, Norton de Matos e Abílio Marçal, figura incontornável na história das missões laicas portuguesas e da reforma do Colégio das Missões. Marçal apresentou uma das propostas, que “mereceu especial crédito”, onde destacava as “vantagens das escolas laicas em relação às religiosas”. O pedido feito ao ministro em Bruxelas, Alves da Veiga, inserir-se-ia nos trabalhos da Comissão do Padroado e Missões.<sup>345</sup>

No Parlamento desenrolaram-se diversas discussões respeitantes ao papel das missões na estrutura colonial republicana. A discussão acerca das missões estava aberta. No Senado da República, no mesmo dia em que se publicava a formação da Comissão do Padroado e Missões, o assunto foi levantado durante o debate sobre o orçamento do Ministério das Colónias. Vários senadores defendiam o fim dos subsídios aos missionários e a reforma do Colégio das Missões. Bernardino Roque, antigo aluno do Seminário de Cabo Verde, entendia que as missões católicas podiam ser dispensadas, mas caso se considerasse a sua imprescindibilidade, que pelo menos fossem portuguesas, pois só estas deveriam receber os subsídios a serem atribuídos. Por seu lado, Faustino da Fonseca, maçom e director da Biblioteca Nacional, protestava contra a inclusão de verbas para as missões, enquanto, o unionista Ladislau Piçarra, assumindo que a questão era “muito complicada e muito complexa”, esperava que a reorganização do colégio de Cernache enveredasse por uma “feição inteiramente civil”. O ministro das Colónias, Freitas Ribeiro, defendia que as missões

<sup>345</sup> Amadeu Gomes de Araújo, «A República e a Laicização das Missões», *Igreja e Missão*, 213 (2010): 102. Portaria de 29 de Dezembro de 1911, *DG*, n.º 1, 2 de Janeiro de 1912.

deveriam ser laicas, mas que o subsídio a algumas missões teria de “continuar a dar-se em África”. Em posição contrária, estava o chefe do Partido Unionista (ou União Republicana), Brito Camacho, que declarava as missões como “perniciosas”, opondo-se a qualquer forma de subsídio, até porque, na sua opinião, “elas nunca prestaram serviço à civilização, e em nada” tinham “contribuído para consolidar o domínio português no Ultramar”.<sup>346</sup>

O sucessor de Freitas Ribeiro na pasta colonial iria apresentar ao Congresso um longo relatório sobre o Ministério onde a questão missionária se destacou. O documento de Joaquim Cerveira de Albuquerque e Castro concluía que a “questão religiosa” teria de ser resolvida “em harmonia com as condições especiais de cada colónia” e que não seria possível a adopção de uma solução uniforme “para um problema cuja complexidade” variava “de possessão para possessão”. A percepção de que a realidade ultramarina comportava pressupostos diferentes dos da metrópole e que mesmo dentro dos limites imperiais havia diferenças, recuperava a ideia dos “decretos especiais” para cada colónia expressa na Lei da Separação. Castro explicava que os tratados internacionais dificultavam a proibição de “estabelecimento das missões” em África, em particular pelos riscos diplomáticos que comportava. Tendo em conta que as missões não tinham, dentro da legislação em vigor, capacidade civil, os missionários estrangeiros encaminhavam as suas reclamações por via diplomática, causando “inconvenientes” ao país. E existiam inúmeros exemplos que fundamentassem a opinião ministerial.<sup>347</sup>

Assim, para garantir que se mantivessem nas colónias portuguesas estabelecimentos missionários de alguma forma ligados ao projecto colonial português, o ministro decidiu “garantir às que se submetessem à lei, certas vantagens” nomeadamente a nível de subsídios e ao “direito de adquirir e alienar imóveis”. Entendia que estas fariam com que se regularizasse “uma situação insustentável e

<sup>346</sup> Discursos de António Bernardino Roque, Faustino da Fonseca, António Ladislau Piçarra e José Freitas Ribeiro (ministro das Colónias), *DS*, n.º 17, 29 de Novembro de 1911, 10-11. Em 1912, Roque voltou a reclamar contra o financiamento dado às missões espiritanas, entendidas como estrangeiras. Para o senador, os Actos de Berlim e de Bruxelas previam a protecção não a subsistência de missões estrangeiras por parte do Estado português. Como forma de oposição aos efeitos desnacionalizadores das missões estrangeiras, Roque “queria” missões em África. O ministro das Colónias, durante a mesma sessão, concluía que os missionários portugueses eram “indispensáveis, quer com carácter religioso ou laico”. Discursos de Bernardino Roque e de Cerveira de Albuquerque e Castro, *DS*, n.º 60, 26 de Março de 1912, 6-7 e 9. Discurso de Brito Camacho, *DCD*, n.º 143, 22 de Junho de 1912, 23.

<sup>347</sup> Joaquim Cerveira de Albuquerque e Castro, *Relatório apresentado ao Congresso da República na sessão legislativa de 1912-1913, pelo ministro Joaquim Basilio Cerveira e Sousa de Albuquerque e Castro* (Lisboa: Imprensa Nacional, 1912), 78-80.



perigosa”. Mais, defendia que em Angola e Moçambique, devido à liberdade prevista nas convenções, “era de boa política manter uma certa influência sobre as autoridades católicas, que se contrapunham à invasão, por vezes pouco religiosa, dalgumas missões protestantes”. Relembra-se uma premissa essencial: para o africano, “por efeito da prática de muitos anos, o catolicismo é português e o protestantismo é inglês”, ou seja, acabar definitivamente com as missões católicas não poderia ser aceite sem discussão. Corria-se sempre o risco de que as missões católicas portuguesas, expulsas das colónias, poderiam regressar sob “outra bandeira ou à sombra dela”. Por exemplo, os espiritanos e os franciscanos que se encontravam sob jurisdição eclesiástica portuguesa, poderiam voltar integrados em missões francesas, italianas, espanholas, alemãs ou talvez britânicas.<sup>348</sup>

Por isso, deveria estabelecer-se um “regime transitório” nas duas principais colónias, onde continuasse o subsídio às missões católicas, enquanto se preparava a “separação sem a impor desde já”. Porém, advertia que um regime de completa Separação teria consequências que deveriam ser ponderadas. O Estado deveria manter “a indiferença em matéria religiosa”, mas procurando tirar das missões católicas todas as vantagens possíveis e favoráveis à autoridade portuguesa, através da sua fiscalização. Explicava que os subsídios deveriam ser entregues a “escolas indígenas” e não directamente às missões religiosas. Ao lado destas, o Estado deveria ter “escolas ou missões civis”, não obstante, Albuquerque e Castro ter considerado, linhas antes, que as missões laicas custariam mais do que as religiosas, pois seria mais difícil conseguir missionários civis dispostos a embarcar no projecto civilizador africano sem a “esperança de salário elevado”. Os missionários religiosos tinham outras expectativas aquando da aceitação da vida missionária. Mas o ministro admitia que, caso se enveredasse pelas missões laicas, seria possível preparar pessoal adequado, e nessa situação, a reorganização de Cernache seria essencial, “de modo a obter resultados mais profícuos do que nos tempos passados”. Esta posição já revela o projecto de tornar Cernache um centro formador de missionários laicos, superando a intenção expressa na Lei da Separação de apenas reformar os seus estatutos, porém mantendo a sua matriz religiosa.<sup>349</sup>

O relatório do ministro das Colónias apresentava um conjunto de considerações que o poder político deveria ter em atenção quando tratasse de aplicar

---

<sup>348</sup> *Idem*, 81-84.

<sup>349</sup> *Idem*, 105-106 e 229-232.

às colónias a legislação republicana sobre assuntos religiosos. Implementar em África as disposições existentes em Portugal tinha, na opinião de Albuquerque e Castro, o risco de causar dificuldades à própria autoridade nacional no ultramar, pelo perigo das acusações internacionais levantadas pelos missionários, que o país já conhecia bem, mas principalmente pelo perigo da desnacionalização provocada pela substituição de missionários, mais ou menos associados a dirigentes religiosos portugueses, por missionários estrangeiros (católicos ou protestantes) sem qualquer ligação à dimensão portuguesa. Os republicanos mesmo abdicando do apoio a missões religiosas portuguesas não podiam evitar que novas missões católicas se instalassem nas colónias ao abrigo dos acordos internacionais. O presidente do Ministério e ministro dos Estrangeiros, Augusto Vasconcelos, ao defender a manutenção da legação e das relações com o Vaticano em nome das missões religiosas, advertia que o fim daquelas impediria o país de “nomear funcionários para esses estabelecimentos”, mas não implicaria o fim efectivo dos mesmos.<sup>350</sup>

O poder em Lisboa não podia ignorar que os missionários em África tinham sempre a possibilidade de recurso nas esferas internacionais, apelando ao cumprimento das convenções internacionais e aos governos dos seus países de origem. A capacidade das missões recorrerem aos termos dessas convenções era de tal modo abrangente, que mesmo missionários não britânicos nomeavam sempre o Tratado Luso-Britânico de 1891, que apenas englobava cidadãos dos países subscritores, para defenderem a liberdade missionária. Nos Memoriais apresentados por José Maria Antunes ao governo português citavam-se normalmente o tratado, ao lado dos Actos de Berlim e de Bruxelas, apesar do missionário espiritano pretender a defesa de indivíduos de nacionalidade não britânica, como eram na sua maioria os missionários espiritanos em Angola. As incertezas a respeito das consequências de se levar por diante o fim das missões (ou melhor dos apoios governativos, pois não seria possível a sua completa extinção) abriam possibilidades pouco ponderadas. As missões católicas poderiam regressar mas sem ligações ao episcopado português, constituídas só por pessoal estrangeiro, como acontecia com os verbitas na Zambézia, e protegidas pelas potências. Não era improvável que a Santa Sé pudesse recorrer a missionários católicos britânicos para enviá-los a Moçambique onde o art. 10.º do Tratado Luso-Britânico lhes daria protecção. A questão era, de facto, bastante mais

---

<sup>350</sup> Discurso de Augusto de Vasconcelos, *DS*, n.º 113, 18 de Junho de 1912, 16.

complexa e exigia prudência. Mas muitos republicanos insistiram no cumprimento da lei e do programa ideológico que suportava o regime, mesmo correndo os riscos várias vezes enunciados.<sup>351</sup>

No regresso de Afonso Costa ao poder, em Janeiro 1913, quase dois anos após a aprovação da Lei da Separação, procurou-se dar continuidade ao disposto do art. 190.º, isto é, o alargamento dos seus princípios normativos ao império. Com Costa, vinha para o lugar de ministro das Colónias, Artur Almeida Ribeiro, à época presidente da Comissão Central para a Execução da Lei da Separação, ou seja, um conhecedor dos termos legais de 20 de Abril e próximo do presidente do novo Ministério. No seu programa de governo, apresentado na Câmara dos Deputados a 10 de Janeiro de 1913, Afonso Costa declarava que o executivo iria estudar “a maneira de aplicar às populações coloniais os benefícios dalgumas das leis já promulgadas sob o regime republicano, designadamente das leis de separação e do registo civil”, cuja “adaptação ao ultramar” seria “cuidada com urgência e ponderação”, pelo respectivo ministro das Colónias.<sup>352</sup>

Talvez a ponderação tenha tido mais influência no trabalho de Almeida Ribeiro que a urgência, pois só ao fim de quase dez meses é que o ministro apresentou a norma que iria alargar os princípios da Separação ao ultramar. Era o Decreto N.º 233, de 22 de Novembro de 1913. Este aplicava “algumas das fundamentais disposições” da Lei às colónias de África e Timor, afirmando ser essa medida da “maior urgência”, mas “respeitando compromissos de carácter internacional e defendendo os interesses da soberania da República”. Quanto ao Padroado asiático, o decreto mantinha o pensamento já expresso na Lei de 1911.

Por outro lado, a norma procurava resolver a questão do lugar e da função das missões religiosas, ao mesmo tempo, que decidia a criação das inovadoras missões civilizadoras laicas, onde estava excluída qualquer forma de “ensino ou propaganda de carácter religioso” (art. 19.º). O legislador evidenciava uma grande “esperança” face a estas, augurando “que a influência civilizadora destas” viesse “a acentuar-se eficazmente num futuro próximo em favor das raças indígenas e dos mais altos interesses políticos da Nação”. A sua criação era da responsabilidade do governo metropolitano e dos governos-gerais das colónias, sendo as despesas imputadas

<sup>351</sup> Na sessão do Senado de 18 de Junho de 1912, Silva Barreto questionava da tribuna: “porventura se fez a República para manter missões religiosas? Então era mais lógico continuar a viver no regime monárquico”. Discurso de Silva Barreto, *DS*, n.º 113, 18 de Junho de 1912, 15.

<sup>352</sup> Discurso de Afonso Costa, *DCD*, n.º 21, 10 de Janeiro de 1913, 14.

respectivamente aos seus criadores (art. 20.º). Os missionários ou agentes civilizadores tinham direito a ajudas de custos, como “empregados públicos da respectiva colónia” (art. 24.º), onde se incluíam itens como as passagens para a metrópole ou dentro da colónia.<sup>353</sup>

O decreto reconhecia e garantia a “plena liberdade de crenças a todos os cidadãos e súbditos” nas colónias, incluindo os estrangeiros (art. 1.º), assim como o “livre e público exercício de todos os cultos, o direito de erigir edifícios religiosos e organizar missões [...] sem distinção alguma e só sujeitos às restrições que forem absolutamente imprescindíveis no interesse da ordem pública e da liberdade ou segurança dos cidadãos ou das populações indígenas” (art. 2.º). Este artigo estava em clara conformidade com as regras estabelecidas por Berlim e Bruxelas, pelo Tratado Luso-Britânico e pela Constituição de 1911, no que respeitava aos direitos e garantias individuais.<sup>354</sup>

Pelo decreto definia-se a “missão religiosa” como os “institutos formados por um ou mais ministros de qualquer religião, em número não superior a três”, que desenvolvessem o “ensino primário, agrícola ou profissional”, junto dos indígenas, “contribuindo para o seu melhoramento material e moral” (art. 18.º). É de frisar que o decreto estabelecia o limite de missionários presentes nas missões no número de três, ora exactamente o número limite presente no Decreto de 8 de Outubro referente aos regulares. Deste modo, as missões pertencentes a congregações religiosas podiam manter, teoricamente, a sua actividade dentro do estrito cumprimento da lei.

O Estado prescindia do direito de nomear ou confirmar indivíduos para “cargo ou benefício eclesiástico”, o que implicava uma recusa tácita das prerrogativas padroeiras que Lisboa reclamava junto de Roma desde o século anterior. Além disso, o Estado assumia que “o exercício do culto público e o do ensino de qualquer religião”, tal como a sua sustentação ou administração, deixavam de ser sua função (art. 3.º). Esta premissa, a entrar em vigor a partir de 1 de Julho de 1914, libertava as

<sup>353</sup> *DG*, n.º 274, de 22 de Novembro de 1913, 4469-4471.

<sup>354</sup> Constituição de 1911 – Artigo 3.º:

N.º 4: “A liberdade de consciência e crença é inviolável;”

N.º 6: “Ninguém pode ser perseguido por motivo de religião, nem perguntado por autoridade alguma acerca da que professa;”

N.º 7: “Ninguém pode, por motivo de opinião religiosa, ser privado dum direito ou isentar-se do cumprimento de qualquer dever cívico;”

N.º 8: “É livre o culto público de qualquer religião nas casas para isso escolhidas ou destinadas pelos respectivos crentes, e que poderão sempre tomar forma exterior de templo; mas no interesse da ordem pública e da liberdade e segurança dos cidadãos, uma lei especial fixará as condições do seu exercício.”

autoridades coloniais de custear o culto, isto é, a actividade das missões. Esta posição apresentava-se de pleno acordo com a ideia de separação entre Estado e Igreja. Pelo art. 13.º, decretava-se que a partir de 1 de Janeiro de 1915, o “culto público e o ensino de qualquer religião em templos ou outros edificios do Estado” só seriam exercidos, se qualquer corporação administrativa civil ou missão religiosa, “formada exclusivamente por portugueses”, “tiver assumido os encargos correspondentes”, ou seja, a actividade religiosa e educativa em infra-estruturas disponibilizadas pelo Estado dependia da capacidade de sustentação dos seus utilizadores.

Perante a perspectiva de cortes financeiros às missões, este artigo augurava o fim da acção missionária em virtude da sua impossibilidade de financiamento, uma vez que as missões portuguesas sempre tinham tido dificuldades de subsistência, mesmo com as verbas estatais. O bispo Lima Vidal considerava-o como o artigo “mais escabroso” do decreto.<sup>355</sup> Contudo, pelo art. 16.º era permitido aos governadores “conceder gratuitamente terrenos vagos a missões religiosas”, que se quisessem estabelecer junto das populações autóctones, desde que “se obriguem a ministrar o ensino na língua portuguesa”. O terreno a conceder poderia chegar aos 500 hectares, em Angola e Moçambique. O disposto no artigo correspondia aos preceitos das convenções internacionais de protecção missionária, não deixando de reforçar a tradicional política portuguesa de nacionalização indígena pelo uso da língua. Mas o legislador prolongou a sua “benevolência” ao permitir “às missões religiosas, compostas exclusivamente de portugueses europeus”, um subsídio anual por cada missionário e auxiliar, abono de passagens entre as províncias ultramarinas e entre estas e a metrópole, e um subsídio por cada aluno (art. 17.º a) a c)). Para usufruir destas vantagens, dependentes de autorização prévia do governador-geral, os missionários deveriam submeter à aprovação daquele os programas de “ensino e acção civilizadora, sujeitando-se a introduzir neles as alterações que pela mesma autoridade lhe forem indicadas”. Por conseguinte, havia um caminho para manter o financiamento do Estado.

Tanto as missões civilizadoras como as missões religiosas eram consideradas “pessoas morais” (art. 27.º). No art. 28.º, o legislador dava a quem autorizara ou criara as missões religiosas ou civilizadoras a possibilidade de extingui-las, perante o incumprimento de um conjunto de pressupostos: sempre que as missões deixassem de

---

<sup>355</sup> Gaspar, *Lima Vidal*, 548.

“manter as características definidas por este decreto”; se tornassem “incompatíveis com as populações indígenas”; se os missionários fossem “inteiramente destituídos de acção civilizadora”; ou se a sua presença se mostrasse “nociva aos interesses da soberania nacional”.

O decreto permitia aos governadores a possibilidade de estender este regime às missões religiosas já existentes, desde que estas se sujeitassem às disposições decretadas e fossem merecedoras “pelos serviços prestados à instrução e educação dos indígenas e à soberania nacional” (art. 29.º). Incluir as missões no regime definido pelo Decreto N.º 233 aparecia como prémio da sua actividade missionária, pois ao aceitarem as obrigações podiam usufruir dos seus privilégios. Mas as missões que se recusassem a aceitar essas disposições, poderiam manter-se em actividade, ao abrigo do art. 2.º, o que estabelecia um largo âmbito de actividade missionária no ultramar, mas em contrapartida perdiam qualquer forma de apoio estatal. Por fim, o legislador deixava, ainda, aos governadores a competência de publicar os “regulamentos e mais determinações necessárias à execução” do decreto, devendo submetê-los à aprovação superior (Ministério ou governo), sendo que quaisquer dúvidas deveriam ser superadas pelo recurso ao disposto da Lei da Separação (art. 31.º), reforçando-se, deste modo, a subsidiariedade do Decreto N.º 233 face à Lei de 20 de Abril de 1911.

Lima Vidal entendia que “se a esses regulamentos presidir boa fé e boa vontade”, e caso as missões tivessem “pessoal nas condições do decreto”, as missões poderiam “constituir-se de harmonia com o mesmo decreto, e então a sua situação” não ficaria “inferior à anterior”. Ao contrário do que muitos argumentavam, o decreto parecia permitir a liberdade missionária previstas nas convenções internacionais. As missões, de qualquer confissão religiosa cristã, estavam salvaguardadas pelas disposições legais decretadas pelo art. 2.º. No caso das missões católicas a questão da sua existência estava na sua capacidade de subsistência sem o financiamento do Estado, mas caso quisessem usufruir deste, as missões teriam de se sujeitar às regras impostas. A obra de Almeida Ribeiro oscilava entre a garantia legal necessária no contexto internacional e a oposição interna à actividade evangelizadora dos católicos.<sup>356</sup>

---

<sup>356</sup> Carta de Lima Vidal ao Pe. Goepp, 25 de Janeiro de 1914, citado em Gaspar, *Lima Vidal*, 551.

A reacção católica ao diploma não se fez esperar. No dia seguinte à publicação do Decreto, o encarregado de negócios da Santa Sé, monsenhor Benedetto Aloisi Masella, escrevia para Merry del Val a pedir instruções sobre a forma de actuar perante o disposto legal.<sup>357</sup> O representante vaticano defendia que o decreto era contrário à religião católica, mas argumentava que, no que às missões católicas dizia respeito, se “os governadores civis não colocarem condições inaceitáveis na aprovação do programa” de ensino, o diploma não era “de todo merecedor de censura”. Na sua opinião, o governo, mesmo mantendo a sua “aversão à igreja”, não pretendia “colocar grandes obstáculos à fundação de missões católicas nas colónias”. Para Aloisi Masella esta aparente boa vontade do governo devia-se às notícias surgidas na imprensa alemã onde se noticiava que os alemães pretendiam actuar comercialmente em Angola e os britânicos em Moçambique. Por outro lado, não conseguia descortinar se o disposto no decreto iria permitir a abertura de noviciados para a formação de novos missionários católicos para manter a actividade das missões. Aloisi Masella aguardaria instruções de Roma. Deveria passá-las ao episcopado ultramarino e aos representantes das missões, todos ansiosos para saber o modo de proceder perante a decisão governativa.<sup>358</sup>

Apenas um mês depois da publicação do decreto, Merry del Val respondeu ao pedido de Aloisi Masella. O secretário de Estado justificava que estivera também em conversação com o cardeal Gotti, para definir a postura da Cúria face à legislação recentemente aprovada. O prefeito também concordava que “alguns dos artigos” constituíam “abertas violações dos direitos da Igreja”, mas aceitava que os missionários seguissem os preceitos que a Secretaria de Estado lhes pretendia enviar, nomeadamente na intenção das missões serem reconhecidas pelo governo como

---

<sup>357</sup> A Santa Sé cortara relações com Portugal no início de 1912, mas Lisboa só encerrou definitivamente a embaixada em Roma em Julho de 1913. Não obstante o corte diplomático, Aloisi Masella manteve-se, como referiu Salgado Matos, “sem que ninguém o molestasse, [...], não tendo nenhuma função oficial na República”; Matos, *A Separação*, 342.

<sup>358</sup> Aloisi Masella tinha em atenção os rumores que circulavam em 1913 sobre a renovação do polémico acordo de 1898 entre britânicos e alemães sobre as colónias portuguesas. As negociações encetadas a partir de finais de 1911, tinham chegado, a 13 de Agosto de 1913, a um consenso entre ambas as potências. O novo acordo extravasava os simples limites de incumprimento financeiro previsto no anterior acordo. As alegações necessárias para uma intervenção nos territórios coloniais portugueses poderiam sustentar-se na base de um iminente perigo para os bens e a vida de cidadãos dos dois países. O texto do acordo seria rubricado a 20 de Outubro de 1913. Nuno Severiano Teixeira, «Colónias e colonização portuguesa na cena internacional (1885-1930)», em *História da Expansão Portuguesa*, Vol. IV – 1808-1930, dir. Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri (Lisboa: Círculo de Leitores, 1998), 508-513. Aloisi Masella a Merry del Val, 23 de Novembro de 1913; ASV/ANL, N.º 402, Pos. VIII, Sez. 1ª - Colonie portoghesi e Missioni ultramarine (1911-1918), fls. 41-41v.

“missão religiosa”.<sup>359</sup> A posição vinda de Roma procurava alguma conciliação, promovendo uma relação de relativa calma entre os missionários católicos e as autoridades portuguesas. Aceitavam-se as disposições sobre o registo civil, devendo os missionários manter dois registos, aquele que ficaria na missão ou paróquia e aquele que deveria ser entregue aos representantes coloniais, aliás, uma sugestão já feita aquando da aceitação pontifícia do *modus vivendi* de Barbosa Leão. Os missionários deveriam “fazer-se reconhecer pelo governo como missões religiosas” e quanto à aprovação do programa educativo, permitia-se que fosse apresentado, aceitando alterações propostas pelo governo, desde que não estivessem em “contradição com o dogma e a moral católicas”. Neste caso, se qualquer condição imposta pelas autoridades portuguesas que contradissesse esses princípios, dever-se-ia contactar a Santa Sé para novas e específicas instruções. Havia cautela nos termos da carta de Merry del Val. Roma não parecia disposta a entrar num conflito directo com o governo português na questão colonial.<sup>360</sup>

Pelo contrário, a posição da Santa Sé ia no sentido de manter o mais possível o *status quo* que as missões tinham tido até ali. Em vez de defender a sua existência pela regra mais abrangente do art. 2.º, que permitia livremente o estabelecimento e a actividade de missionários de qualquer confissão religiosa (como os protestantes procurariam sustentar), as ordens pontifícias iam no sentido das missões se fazerem reconhecer pelo governo colonial, possibilitando a manutenção do seu financiamento estatal, mesmo com a obrigação de submeter o seu programa educativo a aprovação governativa. Obviamente que a questão financeira era um dos assuntos mais sensíveis da missionação católica nos territórios portugueses, em especial nas missões constituídas exclusivamente por religiosos seculares, pois as missões espiritanas da Propaganda continuariam a contar com os auxílios das instituições financiadoras da

<sup>359</sup> Merry del Val a Gotti, 5 de Dezembro de 1913; Gotti a Merry del Val, 13 de Dezembro de 1913; ASCEP, NS, 529 (1913), fl. 340; fls. 345-346.

<sup>360</sup> Merry del Val a Aloisi Masella, 22 de Dezembro; ASV/ANL, N.º 402, Pos. VIII, Sez. 1ª - Colonie portoghesi e Missioni ultramarine (1911-1918), fls. 37-37v. Sublinhado no original. A 30 de Dezembro, Aloisi Masella enviava uma circular aos bispos de Angola e de Cabo Verde, ao prelado de Moçambique e ao Pró-vigário de S. Tomé com as instruções pontifícias sobre o Decreto N.º 233. A 28 de Janeiro de 1914, as mesmas instruções seriam enviadas aos procuradores das Missões Franciscanas e das Missões Espiritanas em Lisboa. Circular de Aloisi Masella, 30 de Dezembro de 1913 e 28 de Janeiro de 1914; ASV/ANL, N.º 402, Pos. VIII, Sez. 1ª - Colonie portoghesi e Missioni ultramarine (1911-1918), fls. 44-44v; 45-45v.



actividade missionária, como as Oeuvres de la Propagation de la Foi e a Association de la Sainte-Enfance.<sup>361</sup>

A 26 de Janeiro de 1914, respeitando o disposto sobre o arrolamento dos bens previsto no Decreto N.º 233, o governador-geral de Angola, Norton de Matos, publicava a Portaria N.º 108.<sup>362</sup> Rapidamente circulou o rumor que o diploma pretendia o encerramento das missões estrangeiras na colónia. A preocupação de religiosos, como Lima Vidal, centrava-se no futuro das missões espiritanas, entendidas como estrangeiras, caso os boatos que circulavam tivessem execução real. O próprio Geral espiritano lançou de Paris uma declaração onde deixava claro que os bens das missões espiritanas tinham origem em somas de dinheiro enviadas pela Congregação ou por outras instituições (Sainte-Enfance e a Propagation de la Foi), e que, por esse motivo, o Estado português não poderia “legitimamente reivindicar a propriedade dessas diversas missões”. Além do mais, os espiritanos não poderiam ser, de modo algum, “assimilados aos estabelecimentos paroquiais ou ao pessoal da diocese de Luanda”. Era uma clara contestação ao princípio da funcionarização dos missionários que Portugal sempre defendera. E, como meio de rebater possíveis constrangimentos causados pelas autoridades portuguesas, Le Roy deixava o aviso: ele e as missões referidas reservavam o direito “de fazer valer os seus direitos junto dos seus governos respectivos” para cumprimento dos termos dos Actos de Berlim e de Bruxelas e do Tratado Luso-Britânico.<sup>363</sup>

Perante as dúvidas levantadas, o governo Geral enviou ao bispo de Angola e Congo uma explicação sobre a intenção das autoridades civis, afirmando que o governo republicano “estava inteiramente resolvido a manter e respeitar integralmente a doutrina” das principais convenções internacionais sobre a actividade missionária. Além disso, citavam-se os artigos 1.º e 2.º do Decreto de 22 de Novembro de 1913 e a legislada liberdade de crenças e o livre exercício de todos os cultos. Esclarecia, ainda, que os artigos 13.º e 15.º do diploma de Almeida Ribeiro só

<sup>361</sup> A Association de la Sainte-Enfance também apareceu em França, em 1843, para recolher fundos para as Missões Estrangeiras de Paris (MEP).

<sup>362</sup> *Boletim Oficial da Província de Angola*, n.º 5, de 31 de Janeiro de 1914.

<sup>363</sup> Declaração de Alexandre Le Roy, 26 de Fevereiro de 1914; em Brásio, *Angola*, V, 291-293. A 30 de Março, o espiritano Lourenço André escrevia de Luanda para Paris informando o seu Geral que o governo não iria proceder ao inventário nas missões espiritanas. Lourenço André a Le Roy, 30 de Março de 1914, em Brásio, *Angola*, V, 294. Mais tarde, Le Roy iria afirmar que a única solução para a actividade das missões em Angola passaria por uma reorganização das mesmas, tendo como primeira medida a subordinação de toda a província à Propaganda Fide, terminando com o sistema advindo do *modus vivendi* de Barbosa Leão (1906) e com o próprio regime padroeiro na África Ocidental Portuguesa. Declaração de Alexandre Le Roy, 14 de Abril de 1916, em Brásio, *Angola*, V, 340-341.

se aplicavam a propriedades do Estado e as missões estrangeiras não podiam ser incluídas neste âmbito mesmo que tivessem usufruído de subsídios estatais, pois estes “não podem de modo algum produzir qualquer direito do Estado sobre bens dessas missões”. Por fim, o governo em Luanda assumia ser sua intenção de “prestar às missões religiosas, nacionais e estrangeiras, [...], além de protecção a que o obrigam os acordos internacionais, todo o auxílio moral e material que lhe seja permitido dentro das leis em vigor”.<sup>364</sup>

Mesmo depois do envio deste esclarecimento a Lima Vidal, o governador da Huíla resolveu escrever ao superior da missão espiritana, Bonnefoux, indicando que o disposto da Portaria não se aplicava às missões daquela circunscrição eclesiástica, “porquanto os bens dessas missões não [eram] propriedade do Estado”. Também insistia no intuito de se respeitar os tratados internacionais e a liberdade religiosa garantida pela legislação. Além disso, referindo o seu apreço pelos “sacrifícios” feitos pelas missões em nome da “civilização e educação indígenas”, confessava que secundaria às “estações superiores” qualquer proposta para o estabelecimento de novas missões, especialmente nos territórios para lá do rio Cunene. Se o governador da Huíla parecia demonstrar uma sincera simpatia pela obra dos espiritanos, certamente que não esquecia a importância dos postos missionários para o reforço do domínio português no sul de Angola, uma zona caracterizada pela débil presença de representantes da autoridade portuguesa.<sup>365</sup>

Apesar da aprovação do Decreto de Almeida Ribeiro e da sua intenção, havia quem se mostrasse desconfiado da importância de aplicar a Separação às colónias. Na Câmara dos Deputados, a 15 de Abril de 1914, o deputado Caetano Gonçalves apresentava uma moção em que defendia que o Estado português poderia ser neutro em matéria religiosa na metrópole, mas concordatário nas colónias, sugerindo uma

<sup>364</sup> Art. 13.º: “A partir de 1 de Janeiro de 1915 o culto público e o ensino de qualquer religião em templos ou outros edificios do Estado nas províncias de África e Timor só serão exercidos, se alguma corporação administrativa ou outra associação civil, constituídas segundo a lei portuguesa, ou alguma missão religiosa formada exclusivamente por portugueses, tiver assumido os encargos correspondentes, incluindo os da conservação dos edificios e os da conservação e renovação dos objectos mobiliários que os guarneçam”.

Art. 15.º: “Os terrenos, edificios, alfaias, valores ou outros objectos mobiliários até agora adstritos ao serviço do culto, aos dos seus ministros ou serventuários, ou ao do ensino religioso, e que, sendo propriedade do Estado, deixarem por qualquer motivo de ter essa aplicação, ou dela forem dispensáveis, serão arrecadados e administrados ou vendidos como quaisquer outros bens da fazenda da colónias respectiva”.

Fernandes Tomás (chefe de gabinete do governador-geral de Angola) a Lima Vidal, 7 de Fevereiro de 1914, em Brásio, *Angola*, V, 283-285.

<sup>365</sup> Governador da Huíla ao Superior da Missão da Huíla, 18 de Fevereiro de 1914, em Brásio, *Angola*, V, 286-287.

alteração à Lei da Separação, nomeadamente o seu art. 190.º. Justificava a sua proposta com base na ideia do diminuto grau de desenvolvimento das populações coloniais, submersas numa comitiana “fase teológica”. Para saírem desse estádio e de modo a integrá-las “na feição utilitária e industrialista que caracteriza a civilização moderna”, seria necessário “modificar-lhes fundamentalmente o carácter”, o que só seria possível “pela acção lenta, persistente e tenaz das missões religiosas”. Por causa da facilidade que os missionários religiosos tinham em chegar a essas populações, onde a matriz religiosa era determinante na sua mundividência, Gonçalves duvidava “do valor ou da eficácia das missões laicas” instituídas pela Lei de 20 de Abril, mas ainda por criar. A sua argumentação chegou ao ponto de afirmar que a renúncia ao Padroado e aos direitos de soberania que ele implicava tinha “qualquer coisa de inconstitucional”, pois parecia contradizer o art. 2.º da Constituição de 1911, pelo qual “a Nação não renúncia aos direitos que tenha ou possa vir a ter sobre outro qualquer território”. Assim, o país poderia ser livre-pensador na metrópole, mas não tinha nem “a obrigação nem o direito de o ser nas colónias”.<sup>366</sup>

Poucos dias depois, o autor do Decreto N.º 233, o agora deputado Almeida Ribeiro, que deixara a pasta das Colónias em Fevereiro desse ano, vinha responder à proposta, declarando que Portugal não precisava “de concordata com a Santa Sé para proteger as missões e cumprir os compromissos internacionais”, pois o governo e a legislação recentemente aprovada concediam “toda a protecção possível, todos os auxílios” às missões católicas que se quisessem estabelecer nas colónias. Entendia que a assinatura de um tal acordo “seria um primeiro passo para reatar relações com a Santa Sé” e “uma esperança dada ao alto clero romano”. Ora Almeida Ribeiro, assim como outros políticos portugueses, não estava disposto de condescender nesse aspecto. Além disso, o ex-ministro das Colónias poderia sempre citar o seu trabalho legislativo para argumentar em favor do Estado na questão do lugar que as missões religiosas poderiam ter na estrutura imperial, uma vez que o Decreto N.º 233 não as tinha extinguido, nem pretendia fazê-lo, pelo menos directamente, pois continuava em aberto o problema da formação e renovação do pessoal missionário religioso.<sup>367</sup>

Mas foi nas colónias que emergiram os principais sinais de discordância entre as premissas legislativas emanadas de Lisboa, imbuídas de um sentimento de alguma hostilidade ao aspecto religioso, e as necessidades que as autoridades coloniais

<sup>366</sup> Discurso de Caetano Gonçalves, *DCD*, n.º 72, 15 de Abril de 1914, 13-16.

<sup>367</sup> Discurso de Almeida Ribeiro, *DCD*, n.º 81, 23 de Abril de 1914, 11-12.

enfrentavam no quotidiano imperial. Em Junho, o governo Geral de Angola recebia um requerimento assinado por figuras destacadas da sociedade luandense a pedir a suspensão do Decreto N.º 233, pois entendiam que o novo regime imposto pelo governo republicano teria “como consequência inevitável o desaparecimento do clero nacional”, permitindo o progresso da actividade religiosa estrangeira, protegida pelo Direito Internacional. E o “estrangeiro”, nomeadamente o missionário, era um obstáculo “à obra de nacionalização” que se pretendia desenvolver na colónia. O documento frisava a importância destacada dos religiosos na instrução em Angola, sublinhando o papel do Seminário-Liceu de Luanda, conhecido por “uma orientação nada jesuítica”. Havia que se distanciar o ensino da instituição de qualquer acusação de proximidade à influência da Companhia de Jesus. A República era, acima de tudo, antijesuíta. Porém, o pedido apresentado a 10 de Junho de 1914, viria a ser indeferido pelas autoridades angolanas a 8 de Julho. Nem a sugestão de que o Governo-Geral poderia manter a fiscalização das escolas surtiu o efeito desejado.<sup>368</sup>

Em Setembro, o vigário-geral e governador do bispado de Angola e Congo, Manuel Alves da Cunha, que substituíra Lima Vidal, ausente na Europa, chamava a atenção de Norton de Matos para as consequências do fim dos subsídios às missões, especialmente às espiritanas. Apesar do entendimento do governador-geral a respeito destas, entendendo-as como estrangeiras, Alves da Cunha lembrava que as missões aceitavam, desde 1906, a autoridade eclesiástica portuguesa, sendo “parte da organização do bispado”. Mesmo que o número de estrangeiros nas missões superasse o de portugueses, o enquadramento espiritual delas tornava-as elementos favoráveis ao projecto nacionalizador do país. Certamente que o eclesiástico temia que o fim do financiamento, como uma política hostil ou incapaz de renovar o quadro humano das missões, levasse a uma acentuada diminuição da presença portuguesa, substituída por missionários de outras nacionalidades, pois no caso espiritano, o recurso a religiosos franceses era sobejamente praticado. Além disso, a Congregação, a partir da casa-mãe, poderia apelar ao governo francês para o cumprimento das regras internacionais de protecção à missão, não sendo de todo implausível que Paris usasse a mesma pressão feita pelos governos alemão e austro-húngaro na questão dos jesuítas. Le Roy já dera isso a entender.<sup>369</sup>

<sup>368</sup> Requerimento ao Governo-Geral de Angola, 10 de Junho de 1914, em Brásio, *Angola*, V, 299-301.

<sup>369</sup> Alves da Cunha a Norton de Matos, 9 de Setembro de 1914; em Brásio, *Angola*, V, 302-303.

Também, em Moçambique, os meios religiosos ficaram apreensivos com as consequências da aplicação do Decreto N.º 233. Ainda decorria a lenta saída dos missionários jesuítas e a sua substituição pelos verbitas germânicos, recebidos sob a protecção dada por Lisboa em 1911, mas para desagrado do poder em Lourenço Marques. Os rumores em torno do acordo anglo-alemão de 1913 pairavam sobre a colónia. Qualquer forma de oposição à missionação portuguesa era prejudicial ao próprio domínio político do país naquela região da África oriental. Logo em Janeiro de 1914, o prelado de Moçambique, Ferreira da Silva, dirigiu-se ao ministro das Colónias, queixando-se dos efeitos negativos que a aplicação do decreto teria na actividade missionária portuguesa, frisando a esperada diminuição dos efeitos nacionalizadores face ao inevitável crescimento da acção missionária estrangeira. As missões moçambicanas aguardavam o pior. Em Maio, Ferreira da Silva e vários missionários, entre seculares e franciscanos, dirigiram uma representação ao governador-geral de Moçambique, Joaquim José Machado, onde predominava a enorme preocupação com a chegada do dia 1 de Julho. O art. 3.º do Decreto de 22 de Novembro declarava que a partir dessa data, o Estado deixava de ter responsabilidades no financiamento das missões. A proximidade do dia aumentava a apreensão dos missionários. Contudo, o prelado e os missionários católicos encontraram em Machado um aliado de relevo.<sup>370</sup>

A 13 de Agosto desse ano, o governante decidiu publicar a Portaria N.º 1077, que suspendia a aplicação do decreto do ministro das Colónias, e ia ao encontro dos pedidos dos religiosos. Machado assumia a importância das “missões religiosas portuguesas” pelos “largos serviços prestados à instrução e educação dos indígenas e à soberania nacional”. Neste sentido, considerava que o Decreto de Almeida Ribeiro impedia que as ditas missões prosseguissem “nessa obra civilizadora”, o que representava uma oposição clara à doutrina expressa no diploma legal. Não deixava de referir que nesse momento a substituição das missões religiosas pelas missões civilizadoras não era possível e que a extinção daquelas deveria aguardar a efectiva instalação destas. Ora, a portaria deveria aparecer como uma medida transitória, não deixando de citar uma esperança na capacidade das futuras missões laicas.

Pela Portaria, alterava-se o disposto nos artigos 17.º, sobre os subsídios e exigências da sua atribuição, e no 29.º sobre a extensão das disposições legais às

---

<sup>370</sup> Lopes, *Missões Franciscanas*, 211-224.

missões religiosas. Além disso, ordenava o pagamento das dotações às missões previstas no orçamento da província aprovado no ano anterior. Parte da justificação utilizada pelo governador-geral para a publicação deste diploma advinha das notícias chegadas de Lisboa, de que o governo apresentara ao Conselho Colonial um projecto de alteração ao Decreto, e se o próprio executivo pensava em reformar o Decreto não haveria motivo para proceder à sua aplicação. Também o início do conflito mundial em finais de Julho pesou na decisão de Machado. A guerra trazia o receio de que as comunicações entre Moçambique e a metrópole sofressem dificuldades e que o novo contexto bélico relegasse para segundo plano a questão missionária.<sup>371</sup> Na colónia, a fronteira com a África Oriental Alemã não podia ser menosprezada e o perigo de uma intervenção armada germânica tinha de ser tida em conta. Para Machado, a actividade missionária em Moçambique não podia aguardar por uma resposta da metrópole que não se sabia quando chegaria. E uma vez que se esperava a alteração do decreto, valia a pena manter o *status quo ante*, evitando um conflito com os religiosos na província. O Decreto N.º 233 sofria um significativo revés às mãos de um officio colonial.

O Parecer do Conselho Colonial, datado de 31 de Julho de 1914, resultava da exposição feita pelo prelado de Moçambique sobre a execução do Decreto N.º 233, enviada para Lisboa em Fevereiro. O órgão confirmou o direito dos missionários “ao integral vencimento de todos os benefícios materiais que as leis em vigor ao tempo da publicação do decreto garantiam”. Considerando que a supressão dos subsídios, marcada para depois de 1 de Julho, resultaria em “graves inconvenientes para o Estado, para os [...] direitos de soberania assim como também para aquelas instituições”, o Conselho Colonial entendia que para que a lei se considerasse em vigor no respeitante às missões era “indispensável a sua regulamentação”, pelo que o “*status quo ante*” deveria ser mantido até que fosse possível “dar perfeito e integral cumprimento” às suas normas, deixando ao governo a melhor forma de actuar. Por seu lado, alguns vogais do Conselho divergiam na observação acima referida, pois esta deixava “a execução de um decreto com força de lei à sanção de uma autoridade com categoria inferior à de quem a legislou”. Neste sentido, eram da opinião que ou as missões “se conformavam [...] com os regimes estabelecidos” ou não. Contudo,

---

<sup>371</sup> A Portaria está transcrita em António da Silva Rego, *Lições de Missionologia*, 137-138. Eduardo dos Santos refere que o “bom acolhimento” que a Portaria de Joaquim José Machado “teve na Metrópole como em Moçambique desencorajou quem quer que fosse de impugnar-lhe a legalidade”. Diz que “os próprios governantes consideraram-na no fundo uma medida apropriada e da mais elementar justiça”. Eduardo dos Santos, *O Estado Português e o Problema Missionário* (Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964), 56.

como o prazo prescrito no Decreto para a regularização já havia passado e, “tendo em conta os interesses importantes de que se trata e o espírito de tolerância do Estado”, propunham que se prorrogasse o prazo ou se marcasse nova data limite, “de modo a bem se poder definir o *modus vivendi* futuro entre o Estado e as Missões”. Mesmo oposto ao Parecer, esta exposição, criticando a medida de Machado, deixava a possibilidade de protelar uma decisão definitiva, e, no fundo, pouco divergia de qualquer uma das outras posições.<sup>372</sup>

Em meados de Agosto de 1914, era decidido o envio de tropas para as duas principais colónias africanas como medida de prevenção a uma acção hostil por parte da Alemanha. No mês seguinte, chegava a Angola uma expedição liderada pelo major Alves Roçadas, com o objectivo de subjugar as tribos Cuanhamas no sul da província e evitar qualquer avanço alemão. No final do ano, um incidente fronteiriço levou ao desastre de Naulila. A guerra chegava ao império português antes da formal troca de declarações de guerra. Em pouco tempo, também Moçambique assistiria ao início das hostilidades. Num conflito que se pautava por um extremar de posições nacionalistas, a natureza da missão ou os condicionantes da missionação não eram irrelevantes. Havia que reordenar a sua função no contexto da República e do seu império. Havia que repensar a missão.<sup>373</sup>

#### 4.4 – Entre o “inútil” e o “absolutamente indispensável”

Não obstante a possível ilegalidade da decisão do governador-geral de Moçambique, o motivo da sua portaria tinha um forte argumento: a guerra. Um argumento que veio reordenar as prioridades do regime português, pois impunha um novo conjunto de preocupações aos seus dirigentes, fosse nas colónias ou na metrópole. Desde o início se discutiu o lugar que o país deveria ter nos acontecimentos que se alastravam pela Europa, com os chamados intervencionistas a

<sup>372</sup> Parecer do Conselho Colonial, 31 de Julho de 1914, L 10.º, N.º 192/1914; AHU, Pareceres do Conselho Colonial, 237 – LV, 1914, 379-381.

<sup>373</sup> Sobre a Primeira Guerra Mundial nas colónias portuguesas: Marco Arrifes, *A Primeira Grande Guerra na África Portuguesa. Angola e Moçambique (1914-1918)*, (Lisboa: Edições Cosmos. Instituto de Defesa Nacional, 2004), 110-132; Pedro Aires Oliveira, «A República e a Guerra, 1914-1918», em *Outubro: a Revolução Republicana em Portugal (1910-1926)*, org. Luciano Amaral (Lisboa: Edições 70, 2011), 205-208; Aniceto Afonso, «Portugal e a guerra nas colónias», em *História da Primeira República Portuguesa*, coord. Maria Fernanda Rollo e Fernando Rosas (Lisboa: Tinta da China, 2009), 287-299.

defender que Portugal entrar na guerra de modo a alcançar dois objectivos: a defesa do império ultramarino e a consolidação internacional do regime.<sup>374</sup>

Mas a indecisão britânica em aceitar a contribuição de Lisboa, arrastou uma entrada concreta do país no conflito. Contudo, a 9 de Março de 1916, a Alemanha declarava guerra a Portugal. A nova situação trouxe a necessidade de acalmar as divergências partidárias e sociais e de impor um esforço de unidade nacional, seguindo o exemplo de algumas nações envolvidas no conflito. A França serviu de principal modelo e a sua *Union sacrée* inspirou uma versão portuguesa. Patrocinada pelo presidente da República, Bernardino Machado, a União Sagrada juntava os democráticos de Afonso Costa e os evolucionistas de António José de Almeida, num governo chefiado por este, mas sem conseguir congregar os unionistas de Brito Camacho, os socialistas, os católicos e os monárquicos.<sup>375</sup>

Apesar dos católicos não terem tomado parte activa na União Sagrada, a realidade do catolicismo no período da guerra sofreu mudanças significativas. Politicamente, os católicos foram-se reorganizando no chamado Centro Católico Português.<sup>376</sup> A própria percepção a respeito do lugar da religião católica na sociedade portuguesa de meados da década de 1910 alterara-se, com as necessidades espirituais dos soldados do Corpo Expedicionário Português enviado para a Flandres e as repercussões dos milagres de Fátima. Os republicanos no poder não puderam descurar os católicos e o papel da Igreja católica, nomeadamente nas áreas rurais tocadas pelo recrutamento militar. Em Janeiro de 1917, era decretada a assistência religiosa junto dos soldados portugueses. Os padres católicos adquiriam um lugar necessário na equação política e militar do conflito.<sup>377</sup>

Mas as tentativas de união interna das forças políticas republicanas não resultaram numa União Sagrada duradoura. Após a saída de António José de

<sup>374</sup> Filipe Ribeiro de Meneses, «Intervencionistas e anti-intervencionistas», em *História da Primeira República Portuguesa*, 268.

<sup>375</sup> Meneses, «A União Sagrada», em *História da Primeira República Portuguesa*, 277-278.

<sup>376</sup> Em 1915, dois católicos foram eleitos para o Parlamento: o padre Castro Meireles para a Câmara dos Deputados e o padre Silva Gonçalves para o Senado. No programa do Centro Católico, de Correia de Almeida e Pacheco de Amorim, aprovado em Braga a 8 de Agosto de 1917, preconizavam-se várias medidas no “terreno político-social”, entre elas o apoio às missões católicas. Manuel Braga da Cruz, «Partidos Políticos Confessionais», em *Dicionário de História Religiosa de Portugal, J-P*, 382-384. Sobre o Centro Católico: João Miguel Almeida, «Organização do Centro Católico Português e sociabilidades religiosas dos centristas», em *Religião e Cidadania. Protagonistas, motivações e dinâmicas sociais no contexto ibérico*, coord. António Matos Ferreira e João Miguel Almeida (Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa-UCP, 2011), 489-499.

<sup>377</sup> Maria Lúcia de Brito Moura, *Nas Trincheiras da Flandres. Com Deus ou sem Deus, eis a Questão* (Lisboa: Edições Colibri, 2010).



Almeida, em Abril de 1917, Afonso Costa ainda liderou um novo gabinete, o seu terceiro e último, mas que estava destinado a não durar muito mais. A 5 de Dezembro desse ano, um golpe militar punha fim à República Velha e ao domínio dos democráticos do Partido Republicano. Começava o consulado de Sidónio Pais, que representou um momento de viragem nas relações Estado-Igreja e do lugar da religião na sociedade portuguesa. Durante o governo sidonista, a “intangível” Lei da Separação foi revista pelo famoso Decreto Moura Pinto, e as relações diplomáticas entre Portugal e a Santa Sé, já tentadas entre 1916 e 1917, foram retomadas a 10 de Julho de 1918.<sup>378</sup> E nem o assassinato do presidente em Dezembro desse ano e a consequente queda do seu regime representaram um retrocesso nos factos consumados: as relações com Roma mantiveram-se, assim como o Decreto Moura Pinto. A atitude do Partido Democrático, apesar do seu reforço político, iria de certo modo contrastar com a sua postura na primeira fase do período republicano.<sup>379</sup>

Mesmo com a revisão da Lei da Separação e das posições mais conciliadoras do regime sidonista face à Igreja católica, a legislação missionária mantinha-se inalterada e, de alguma maneira, suspensa desde a tentativa de aplicação do Decreto N.º 233 no ultramar. O conflito mundial havia prejudicado a actividade das missões, com o encerramento de postos por causa das hostilidades, pelo recrutamento de missionários para os cenários de guerra ou pela prisão de missionários das nações envolvidas no conflito.<sup>380</sup> Em Moçambique, os verbitas, alemães e austríacos, foram detidos e enviados para Portugal como prisioneiros de guerra, por causa da sua nacionalidade. As missões da Zambézia estavam praticamente abandonadas, com a prelazia sem capacidade humana para substituir os missionários detidos. A realidade das restantes áreas missionárias no império era pouco melhor. A matriz ideológica da República portuguesa ainda não assumira a necessidade do trabalho missionário.

<sup>378</sup> Decreto N.º 3856, de 22 de Fevereiro de 1918, do ministro da Justiça, Alberto de Moura Pinto. Pinto, *Separação como Modernidade*, 108-112. Bruno Cardoso Reis, «A Primeira República e o Vaticano (1810-1926): a sombra inglesa e o peso do império», em *A Primeira República Portuguesa. Diplomacia, Guerra e Império*, coord. Filipe Ribeiro de Meneses e Pedro Aires de Oliveira (Lisboa: Tinta da China, 2011), 141-178.

<sup>379</sup> “O primeiro ponto de contraste entre o PRP do pós-guerra e o PRP da República velha é o carácter conciliador e liberal votado aos sectores da oposição republicana conservadora, católica e monárquica. São feitas importantes concessões [...]”. Ana Catarina Pinto, «Nova estratégia para a República», em *História da Primeira República Portuguesa*, 412. Pinto, «Servidores de Deus e funcionários de César: o clero paroquial como "classe" socioprofissional (1882-1917)» (tese de doutoramento, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2013).

<sup>380</sup> Manuel Alves da Cunha, *Portugal. A sua Acção missionária* (Lisboa: Imprensa Nacional, 1929), 32.

Durante o período da guerra, apesar da questão missionária não ter, obviamente, a centralidade de outros assuntos, continuou a ser alvo de discussão nos circuitos políticos de decisão. Nas vésperas de deflagrar o conflito europeu, o padre Casimiro de Sá afirmava, na Câmara dos Deputados, que “a obra missionária é tida como instrumento de civilização, o que, em futuras contendas, há-de ser elemento a ponderar e a valer para o reconhecimento de direitos, sobre muitos territórios”. E contra a afirmação do antigo ministro Almeida Ribeiro, na qual o país poderia deixar de ter missionários sem faltar aos tratados internacionais, o padre deputado alertava que a “situação moral nas colónias perante o estrangeiro seria vergonhosa e duma manifesta inferioridade” e que “a influência política [do país] sofreria, sem dúvida um rude golpe, que havia de ter, necessariamente as mais perniciosas consequências” para os interesses portugueses em África.<sup>381</sup>

No ano seguinte, Abílio Marçal, discursando da tribuna parlamentar, também referia o “estado de abandono” das missões religiosas africanas, com prejuízo da influência nacional, sugerindo que as mesmas deveriam ser “reconstituídas com bons elementos” que desenvolvessem “um ensino prático” e que assegurassem “o prestígio” do país. Marçal planeava, já, a constituição das suas missões laicas.<sup>382</sup>

O próprio Afonso Costa, de regresso à chefia do governo, em Dezembro de 1915, na sua declaração ministerial à Câmara sobre o Ministério das Colónias, advertia da intenção de dar corpo ao projecto missionário expresso no Decreto de Almeida Ribeiro, ao afirmar que “a organização de missões civilizadoras em Angola e Moçambique e em geral todas as demais medidas tendentes ao desenvolvimento e ao progresso” do “património colonial” iriam ser “objecto de aturado estudo por parte do governo”. A ideia era evidentemente dar corpo concreto às missões laicas. A apresentação do seu programa de governo, feita em Janeiro de 1913, na mesma tribuna, antecipara a elaboração do decreto que alargava a Lei da Separação ao ultramar e procurara uma reestruturação da realidade missionária. Essa expectativa poderia, pois, ser frutífera. Mas não deu frutos, talvez pela saída de Costa em Março de 1916, a entrada na guerra e o início da União Sagrada com o governo de António José de Almeida.<sup>383</sup>

<sup>381</sup> Discurso de Casimiro de Sá, *DCD*, n.º 136, 29 de Junho de 1914, 92.

<sup>382</sup> Discurso de Abílio Marçal, *DCD*, n.º 73, 7 de Setembro de 1915, 9.

<sup>383</sup> Declaração Ministerial de Afonso Costa, presidente do Ministério e Ministro das Finanças, *DCD*, n.º 1, 2 de Dezembro de 1915, 8.

A 7 de Agosto de 1917, o senador António Arez, retomando a questão da presença dominante de missionários estrangeiros e dos efeitos negativos da sua acção para o império, chamava a atenção para as dificuldades financeiras que as missões portuguesas em África atravessavam, apesar dos “bons serviços” prestados. Por seu lado, o seu colega Tomás da Fonseca, contradizia o discurso dos defensores da obra das missões, vendo-as como “inúteis [e] até prejudiciais”, mostrando incredulidade perante o apoio e protecção que elas recebiam de países como a França e a Alemanha, “nações adiantadas”. Chegou a declarar: “os representantes da igreja católica em África são quase todos agentes da Companhia de Jesus, ao soldo da Alemanha”, uma argumentação de confronto e de combate. Em pleno conflito com os alemães, parecia irresistível combinar dois inimigos da República: alemães e jesuítas. Tal como Marçal, apontava a solução: preparar de missões civilizadoras, vulgo laicas.<sup>384</sup>

Mas mais significativo que estas intervenções foi o discurso do ministro das Colónias, Ernesto de Vilhena, na Câmara dos Deputados, a 21 de Abril de 1917, onde reconhecia categoricamente “a vantagem” tanto das missões laicas, como das missões religiosas. Afirmava que “por mais neutro que o Estado [fosse] em matéria religiosa” havia a “necessidade de combater a acção das missões religiosas estrangeiras sob o ponto de vista da desnacionalização que elas” produziam. Vilhena ocupava a pasta dentro de um governo liderado por Afonso Costa. Um antigo membro do Partido Democrático e o antigo governador de Moçambique, o deputado Alfredo de Magalhães, aproveitou as palavras do ministro para realçar a importância das missões religiosas, cujo “trabalho e eficiência” ele pudera comprovar enquanto estivera em África. Segundo ele, não se podia desprezar “o concurso patriótico das missões religiosas”, que poderiam, a par das “fortalezas de carácter permanente”, “ser poderosos auxiliares no ponto de vista da ocupação”. A missão, de matriz religiosa, reassumia uma posição de destaque no discurso colonial.<sup>385</sup>

Fora do Parlamento, outros centros de influência política não deixaram de olhar para a missão como um tema que Portugal deveria ter em conta na conjuntura colonial de então. O professor da Faculdade de Direito de Lisboa e futuro ministro da Justiça de Sidónio Pais, Martinho Nobre de Mello leccionava que “a influência das

<sup>384</sup> Discurso de António Arez, *DS*, n.º 94, 7 de Agosto de 1917, 13. O senador enumerava 54 missões estrangeiras em Angola e apenas duas portuguesas, ou seja, incluía as missões espiritanas no elenco estrangeiro. Discurso de José Tomás da Fonseca, *DS*, n.º 106, 23 de Agosto de 1917, 5-6.

<sup>385</sup> Discurso de Ernesto de Vilhena, *DCD*, n.º 125, 21 de Agosto de 1917, 16. Discurso de Alfredo de Magalhães, *DCD*, n.º 125, 21 de Agosto de 1917, 18.

missões” tinha de ser “simultaneamente *política* e *educativa*”, e quando elas não realizassem esse fim, que era “a própria justificação da sua existência”, seriam sim “inteiramente dispensáveis”. Deste modo, elas só poderiam valer e, nesse sentido, ser protegidas enquanto “entidade oficial de propaganda civilizadora”.<sup>386</sup>

Mas um dos mais significativos exemplos desse interesse pela questão missionária, não poderia deixar de ser a Sociedade de Geografia de Lisboa, recinto privilegiado da discussão ultramarina. Numa conferência realizada na Sociedade, em Junho de 1918, Loureiro da Fonseca proclamava:

“A falta de educação colonial dos dirigentes da política portuguesa fez com que se tivesse pretendido eliminar por completo as missões religiosas nacionais do nosso ultramar, substituindo-se por missões laicas”.

O orador entendia que “as missões religiosas *nacionais*” eram “absolutamente indispensáveis” nas regiões ultramarinas portuguesas, onde compromissos internacionais forçavam “a manter e a proteger as missões religiosas estrangeiras”.<sup>387</sup> O desenvolvimento das missões era para a Sociedade de Geografia essencial na obra colonial portuguesa. O seu presidente disse de conta a Afonso Costa, quando este se encontrava em Paris enquanto membro da delegação portuguesa à Conferência de Paz. Braamcamp Freire enviou-lhe uma súmula das medidas apresentada pela *Comissão de Estudo do Plano Económico Nacional*, organismo criado pela Sociedade de Geografia com o propósito de estudar os meios de desenvolver a riqueza pública das colónias. Uma das medidas de carácter geral para o ultramar português relacionava-se exactamente com as missões religiosas.<sup>388</sup>

O resultado dos trabalhos da comissão seria publicado no volume *Questões Coloniais e Económicas. Conclusões e Pareceres. 1913-1919*. Num dos tópicos, já expostos a Costa, discorria-se sobre o “desenvolvimento de missões religiosas e civilizadoras fixas e nómadas”, cuja proposta tinha sido divulgada em sessão na Sociedade de Geografia, pelo sócio Pedro A. Alvares, a 31 de Dezembro de 1919.<sup>389</sup>

<sup>386</sup> Rafael Ribeiro, *Administração Colonial. Lições coligidas em rigorosa harmonia com o programa do curso e com as prelecções feitas no ano lectivo de 1916-1917 pelo Exmo. Professor Dr. Martinho Nobre de Mello* (Lisboa: Tipografia Universal, 1917), 237-238.

<sup>387</sup> A. Loureiro da Fonseca, «Ensino Colonial e educação colonial», *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa (BSGL)* 37.<sup>a</sup> série, n.º 1 e 3, Janeiro a Março (1919). A conferência foi realizada na Sociedade a 3 de Junho de 1918.

<sup>388</sup> Braamcamp Freire a Afonso Costa, 19 de Maio de 1919; AHD/MNE, Colónias em Geral, volume I – Miscelânea, 3.º piso, Armário 12, Maço 168, fls 31-31v.

<sup>389</sup> Na introdução do volume, o secretário perpétuo, Ernesto de Vasconcelos, escrevia que intenção da Sociedade de Geografia na publicação do volume era o de expor “o resultado de alguns dos seus estudos e trabalhos concernentes ao país e às colónias, com o fim único de orientar uma parte da

O documento estava dividido em duas partes: uma referente às conclusões da Comissão, e outra às propostas de organização dos serviços missionários. Sobre as missões estrangeiras retomava-se o discurso habitual acerca do perigo que elas representavam, esperando-se no futuro que as missões se tornassem “um instrumento muito mais poderoso da remodelação da carta política do continente do que foram no passado”, devido ao regime de liberdade religiosa em África. Acusavam-se as autoridades coloniais de permitirem às missões estrangeiras usurpar “abusivamente prerrogativas” das convenções internacionais e desnacionalizar “escandalosamente” os indígenas. Sobre as missões nacionais, sublinhava duas causas determinantes para o seu “depauperamento”: a falta de um subsídio conveniente e o difícil recrutamento de pessoal missionário. Por consequência, o desaparecimento ou enfraquecimento das missões nacionais resultaria num “gravíssimo perigo” para o domínio colonial no continente africano, deixando-se espaço à acção desnacionalizante das missões estrangeiras. Para subverter a tendência decrescente da actividade missionária e, por conseguinte, da autoridade portuguesa, era indispensável a reorganização da estrutura missionária, sugerindo que esta deveria ser feita “em harmonia com a doutrina largamente aplicada pelos ingleses na sua administração colonial”, que se baseava no princípio de que a “assimilação política” das populações indígenas se efectuaría de forma mais rápida “por meio das missões religiosas”, em oposição à acção das missões laicas. Aliás, entendia-se que estas, “pela própria natureza dos factos, na fase actual da mentalidade, de um lado do povo português e do outro dos indígenas”, seriam muito mais “dispendiosas e infinitamente menos eficazes”. Esta ideia já havia sido divulgada em 1912, no extenso relatório do ministro Cerveira de Albuquerque e Castro.<sup>390</sup>

No texto da Sociedade de Geografia sugería-se que os diferentes estabelecimentos missionários de uma determinada região fossem agrupados em torno de um centro missionário, e que diversos centros fossem agrupados em sociedades missionárias, “a fim de que as respectivas autoridades superiores” pudessem “exercer uma permanente e eficaz vigilância sobre o respectivo pessoal destacado no ultramar”. Assim, os grupos ou sociedades já existentes deveriam ser

---

opinião dos que se dedicam às questões coloniais, que sem dúvida, são das mais importantes para a economia portuguesa”. *Questões Coloniais e Económicas. Conclusões e Pareceres. 1913-1919* (Lisboa: Tipografia da Cooperativa Militar, 1920), 3.

<sup>390</sup> «Medidas de carácter geral para as colónias. Missões religiosas», em *Questões Coloniais e Económicas*, 235-245.

conservados. O autor do documento não refere quais eram estas sociedades, mas presume-se que fossem os padres seculares vindos de Cernache, os espiritanos e os franciscanos. Além dessas, propunha-se o restabelecimento da Ordem de Cristo, “de tradições tão gloriosas na história pátria”. Para o recrutamento de pessoal para o exercício da actividade missionária sugeria-se o recurso a indivíduos de outros países, mas para “evitar excessiva e imoderada penetração estrangeira”, dever-se-ia recorrer ao Brasil e às terras do Padroado do Oriente, associando-se a “propaganda religiosa à língua portuguesa”. Como elemento essencial desse plano, defendia-se a constituição de colégios de formação, aproveitando-se os edifícios de “antigas ordens militares e missionárias portuguesas”, nomeadamente o Convento de Cristo em Tomar, por estar, como declarava, “indissolúvelmente ligado à tradição mais gloriosa do movimento missionário português”.<sup>391</sup>

O parecer sugeria que se criasse em Angola e Moçambique, “uma repartição exclusivamente encarregada de vigiar o funcionamento das missões estrangeiras, quer na prática da catequese religiosa, quer no exercício do ensino literário ou técnico”. Estas deveriam fazer aprovar os seus regulamentos pelos governos gerais de modo a que “não ultrapassasse na sua acção desnacionalizante os próprios limites que os tratados internacionais lhe traçaram”. Quanto às missões nacionais, defendia-se que o Estado, enquanto “durarem o estado pagão dos indígenas e o seu grande atraso na civilização”, apoiasse a catequese religiosa e o recrutamento missionário e que investisse “toda a sua acção interna e a sua influência externa, muito especialmente junto da Santa Sé, para que a cristianização desses indígenas se [fizesse] por intermédio das sociedades e das autoridades eclesiásticas portuguesas”. Nesse sentido, dever-se-ia, não só, manter as “secções portuguesas” dos espiritanos e dos franciscanos no “serviço missionário” de Angola e Moçambique, como promover a sua expansão para outras colónias portuguesas e para o Padroado. A renovada Ordem de Cristo deveria receber o Convento de Tomar e os antigos missionários de Cernache que pretendessem ingressar na ordem.<sup>392</sup>

A Sociedade de Geografia dispunha-se, ainda, a promover a constituição da Liga Missionária Luso-Brasileira “destinada a coordenar todo o movimento missionário católico em Portugal e suas colónias, no Padroado Português e no Brasil”. Sugeria-se que o Estado devolve-se às associações missionárias o antigo

---

<sup>391</sup> *Ibidem*.

<sup>392</sup> *Idem*, 245-248.

património da Igreja arrebatado pelas medidas governativas, para ser utilizado para funções missionárias. Por fim, a Sociedade de Geografia de Lisboa oferecia ao governo “a sua colaboração na redacção dos documentos que se tornar necessário sucessivamente elaborar a fim de se transformar em legislação do país a doutrina estabelecida nas propostas deste relatório”. Como veremos, alguns destes tópicos estariam presentes na legislação missionária elaborada a partir de 1919.<sup>393</sup>

Este extenso relatório demonstra uma determinante mudança na percepção do lugar da missionação na sociedade portuguesa, em parte motivada pelas consequências do conflito e as exigências que se colocaram no contexto imperial. No início do período republicano, a sua política foi condicionada pela imposição de um conjunto de pressupostos que tinham o objectivo de implementar uma nova estrutura política e social no país, tendo em atenção a importância do fenómeno religioso em Portugal. Não é, por isso, estranho que uma das primeiras decisões do governo Provisório incidisse precisamente sobre organizações religiosas: as congregações.

O discurso político traduzia-se numa oposição aos congreganistas visível na legislação que se aprovava. Mas, como vimos, quando esta começou a tocar nas margens do contexto imperial, emergiram as dificuldades. A pressão austro-alemã e a consequente aceitação dos verbitas, para substituir os jesuítas, constituíram um exemplo maior da complexidade da questão missionária durante a República. Menos de um ano depois da proclamação do novo regime e poucos meses depois da Lei da Separação, o governo vergava-se a uma decisão que ia contra aquilo que o Decreto de 8 de Outubro e a Lei de 20 de Abril, e depois a Constituição de 1911, afirmavam sobre o estatuto das congregações: os verbitas eram regulares e estrangeiros. Seria impossível encontrar elementos mais contrários ao projecto idealizado pelos republicanos.

A República teve de perceber, rapidamente, que o império obrigava a atitudes governativas diferenciadas da metrópole, pois expulsar um jesuíta alemão podia causar um incidente diplomático. O ultramar tinha uma colecção legislativa que não dependia do aval parlamentar interno. A Monarquia tivera de aceitar as inconstitucionalidades das convenções internacionais e a República, aprendida a lição, fez o mesmo. O palco imperial mantinha-se inalterado, pois não tinha sofrido nenhuma mudança a 5 de Outubro de 1910. As obrigações externas dos governos

---

<sup>393</sup> *Ibidem.*

monárquicos passaram, intocados, para os republicanos. E apesar da tentativa em aplicar o sistema de Separação, tão caro ao regime, os termos do Decreto N.º 233 e a sua suspensão pelo governador-geral de Moçambique, demonstram que os rigores dos discursos vincadamente ideológicos não se coadunavam com a *realpolitik*.

Também, a posição da Igreja católica e da Santa Sé se adaptaram às conjunturas imperiais. Se Roma protestara veementemente contra a Lei da Separação, quando se aprovou o Decreto que a alargava ao ultramar, as instruções vindas do Vaticano eram para os religiosos se sujeitarem às suas observações. Em causa estava a possibilidade ou não de continuarem os subsídios estatais às missões católicas. As ordens pontifícias eram claras: façam-se reconhecer pelo governo.

Para alguns republicanos, era mais importante sublinhar o carácter nacionalizador das missões, daí a sua indispensabilidade, do que discutir sobre a sua matriz católica. As missões laicas ainda estavam por estabelecer no final da guerra. Os resultados esperados iriam demorar e não ocorreriam de um dia para o outro. O nacionalismo presente na conflagração europeia reforçou as necessidades do poder político em Lisboa e nas colónias de afirmar a sua soberania imperial, e por esse motivo, as missões protestantes, expectantes com o fim da confessionalidade do “reino”, depararam-se com a continuidade da atitude das autoridades portuguesas à sua presença. Não estava em questão a sua confissão religiosa, mas sim a sua nacionalidade. A aceitação das Portarias de 1907 pelos republicanos é prova disso. A missão era indispensável à República e ao seu império, devendo, por isso, ser nacionais. Durante os seus primeiros dez anos, as únicas missões portuguesas com as quais a República podia contar eram católicas. Inevitavelmente havia que aceitar a sua colaboração. As três décadas anteriores, com as suas concorrências coloniais, tinham contribuído para novos condicionantes da actividade missionária católica e protestante, onde a questão da soberania se tornara uma problemática central.



V

**NOVAS ERAS E VELHAS PRETENSÕES**

O fim do conflito mundial e os inícios dos trabalhos da Conferência de Paz, decorridos em Paris, colocaram a questão das missões num lugar de maior destaque no âmbito internacional, muito provavelmente da forma mais significativa desde a Conferência de Berlim em 1885. O Tratado de Versalhes, o Pacto das Nações e, principalmente, a Convenção de Saint-Germain-en-Laye vinham, em parte, recuperar os pressupostos de liberdade missionária e tolerância religiosa que alicerçavam o Direito Internacional das missões no mundo colonial. Contudo, a conjuntura do pós-guerra iria trazer uma novidade a essas premissas que se coadunavam com as expectativas portuguesas no desenvolvimento da sua própria política missionária, que não perdeu a intenção de afirmar o seu carácter nacionalizador.

As vicissitudes da guerra e a percepção da importância da actividade missionária para a consolidação do domínio colonial, já não tanto relacionada com a fixação de fronteiras ou áreas de influência, seriam responsáveis pelo início de um processo que alterou as circunstâncias do lugar da missão e dos missionários no projecto imperial do país, na sequência dos debates, anteriormente referidos, nos meios ligados ao ultramar. A passagem das décadas de 1910 para 1920 veria uma sucessão de normas legislativas que visavam ordenar o enquadramento legal das missões depois das visíveis contestações à aplicação de um sistema de Separação ao império. As excepções, que haviam caracterizado os primeiros anos da República, deveriam tornar-se mais efectivas e menos tácitas, com a inclusão da missionação católica, inclusivamente a de matriz congreganista, na estrutura colonial, aproximando-se da função que os republicanos pretendiam dar ao seu ideal laico: a missão, mesmo a religiosa, era um instrumento civilizador. Além disso, o modelo missionário religioso manter-se-ia predominante no imaginário ultramarino português, pois era entendido como o método mais eficaz de contrabalançar os efeitos desnacionalizadores que se atribuíam às missões protestantes, olhadas sempre com suspeita.

Numa era onde emergiram tendências internacionalistas, do âmbito político ao religioso, as confissões cristãs foram promovendo modos de cooperação e de superação das consequências do conflito mundial, causado pela confrontação

nacionalista. Do lado protestante e do lado católico, organismos de coordenação da actividade missionária, sustentando-se nos princípios de liberdade do renovado Direito Internacional, declararam oficialmente a importância e o carácter supranacionais da missão, instigando à secundarização dos elementos nacionais que os Estados imperiais tendiam a dar ao trabalho dos missionários nos seus territórios ultramarinos. Porém, o período anterior à Grande Guerra deixara na consciência dos missionários a sensação de que dificilmente conseguiriam prosseguir o seu objectivo evangelizador se não houvesse qualquer forma de relacionamento com as autoridades políticas, o que implicou adaptar os ideários de supranacionalidade das altas instituições missionárias – como o Internacional Missionary Council e a Propaganda Fide – à realidade quotidiana da missão no império. Sem uma relação cooperante a presença missionária manteria uma atitude suspeita. Numa nova era, as pretensões coloniais tinham já traços antigos.

### **5.1 – Recuperar Berlim?**

As declarações de guerra trocadas entre Lisboa e Berlim, em 1916, abriram espaço para Portugal inverter as imposições alemãs aquando da crise da expulsão dos jesuítas de Moçambique e sua substituição pelos verbitas germânicos, no Verão de 1911. Para uma República laica, ideologicamente apologista de uma política anticongreganista, aceitar a entrada de uma congregação religiosa católica em pleno contexto de proclamação da Separação do Estado e da Igreja parecera uma contradição a esse princípio ideológico.

Com a guerra oficialmente declarada, as autoridades portuguesas na África oriental não perderam tempo e ordenaram a prisão dos missionários alemães que ocupavam as antigas missões jesuítas da Zambézia. Mas agora não haveria expulsão imediata, haveria detenção efectuada por soldados. A 1 de Abril de 1916, os membros da missão de Chupanga eram escoltados por ordem do governador-geral, Álvaro de Castro. Como referiu o superior verbita, Paul Schebesta, “o ódio aos alemães” motivava a atitude portuguesa. Era obviamente uma medida com justificações bélicas, até porque era antiga a premissa que de os missionários eram elementos propagandísticos das suas nações, fosse qual fosse a sua nacionalidade ou confissão. A prisão era tanto uma decisão ofensiva, como uma medida preventiva. Os

missionários seriam transferidos para Lourenço Marques, mas em 1918 rumaram a Portugal, sendo colocados no Forte de Peniche, onde permaneceram até 1919.<sup>394</sup>

O episódio do aprisionamento dos missionários alemães nos territórios portugueses não foi único no desenrolar do conflito mundial. A associação entre actividade missionária e actividade nacionalista era uma premissa compreensível em todo o contexto colonial. As tentativas protestantes de desenvolvimento de uma intensa cooperação interdenominacional e nacional, ou a autoridade centralizadora do Papa não escondiam o facto de o missionário nunca ter sido dissociado da sua pertença nativa. Um missionário alemão, fosse protestante ou católico, continuava a ser um cidadão alemão. Em pleno conflito bélico, com as exaltações nacionalistas, esse missionário era acima de tudo *alemão*. A actividade missionária germânica seria alvo das medidas defensivas dos governos da Entente e seus aliados.

Primeiramente, as colónias alemãs foram sendo progressivamente ocupadas pelos beligerantes, acompanhadas das dificuldades de comunicação com a mãe-pátria e com as sedes das diferentes sociedades missionárias. Aqueles que puderam foram regressando a casa, depois de impedidos de continuar o seu trabalho. No seio do mundo missionário alemão levantaram-se várias discussões sobre o carácter da sua acção evangelizadora, a sua matriz germânica ou a necessidade de retomar a missionação externa após o término do conflito. Alguns proclamavam o legado de Edimburgo e da cooperação interdenominacional missionária, assumindo que os alemães não eram os instigadores da guerra, o que não era aceite pelos outros sectores missionários, como expunha uma declaração do arcebispo de Cantuária.<sup>395</sup>

Um dos corolários da Conferência de Edimburgo havia sido a constituição de um Continuation Committee, com a função de promover a cooperação entre denominações protestantes e dar continuidade ao legado do encontro de 1910. Adrian Hastings chegou a considerá-lo semelhante à acção que a Propaganda Fide desempenhava no mundo católico, enquanto “corpo central” de definição da

<sup>394</sup> Schebesta, *Portugal: A Missão da Conquista*, 431-433.

<sup>395</sup> Hartmut Lehmann, «Missionaries without Empire: German Protestant Missionary Efforts in the Interwar Period (1919-1939)», em *Missions, Nationalism, and the End of Empire*, ed. Brian Stanley e Robert E. Frykenberg (Grand Rapids – Cambridge: Eerdmans, 2003), 34-50. Richard Pierard, «Allied Treatment of Protestant Missionaries in German East Africa in World War I», *Journal of Evangelical Theology*, 12.1 (1993): 4-17. William Hogg, *Ecumenical Foundations. A history of the International Missionary Council and its Nineteenth-century background* (Nova Iorque: Harper & Brothers, Publishers, 1981), 166-167. Para um relato contemporâneo sobre os efeitos da guerra no trabalho missionário ver «A Survey of the effect of the War upon Missions», *International Review of Missions*, VIII, 4 (1919): 433-490.

estratégia missionária. Do lado protestante, o comité tinha o papel de pugnar, de modo estruturado e “numa escala global”, por uma “política concertada”.<sup>396</sup> Mas as consequências da guerra haviam posto fim ao trabalho do organismo.

O teólogo alemão Albert Hauck entendia que a ideia de uma cooperação cristã nas missões não passara de um “belo sonho”, dizimado pelo conflito. O missionário suíço de expressão alemã, Friedrich Würz assumia, logo em 1915, que a “solidariedade ecuménica de todos os missionários havia sido destruída”, depois das perdas humanas. A percepção de um ideal conciliador e congregado do mundo cristão, imaginado antes da guerra, via-se fragmentado pelas acusações de desrespeito por esse plano ecuménico, vindas de ambos os lados das trincheiras. Porém, o secretário do comité, e uma das figuras mais destacadas do protestantismo contemporâneo, J. H. Oldham, iria tentar superar as dificuldades que se adivinhavam para o movimento missionário, apelando junto do governo britânico pela adopção de uma real e concreta política de liberdade missionária, que incluísse os missionários alemães. Um dos lados teria de empenhar-se na continuação da obra encetada em Edimburgo. Oldham, saído de uma das potências aliadas que procedera ao internamento de missionários, estava numa posição privilegiada para realizar essa tarefa.<sup>397</sup>

Em pleno conflito e com a opinião pública britânica pouco disposta a condescender a qualquer coisa que se ligasse aos seus oponentes bélicos, a intenção do secretário poderia ser mal interpretada e até vista como um acto antipatriótico. Depois do armistício de Novembro de 1918 e com o arranque das negociações de paz, Oldham viu uma oportunidade para pressionar os seus compatriotas e abrir espaço para os Aliados reverem a sua posição relativamente aos missionários alemães, muitos detidos, e aos seus bens, isto é, missões e seus pertences. Na Conferência de Paris, insistiu na salvaguarda desses missionários e na possibilidade de retomarem os seus trabalhos nas missões que haviam abandonado ao longo do período da guerra. Era a defesa de um pressuposto de liberdade e tolerância de actividade religiosa que superava divisões de nacionalidades.<sup>398</sup>

<sup>396</sup> Hastings, «The clash of Nationalism», 22. Stanley, *The World Missionary Conference*, 278. Sobre a formação do Continuation Committee: Stanley, *The World Missionary Conference*, 290-302.

<sup>397</sup> Lehmann, «Missionaries without Empire», 38-39.

<sup>398</sup> William R. Hogg, *Ecumenical Foundations*. 185-189. Keith Clements, *Faith on the frontier: a life of J. H. Oldham* (Edimburgo: T& T Clark Ltd., 1999), 163-166. J. H. Oldham, *The Missionary Situation after the War* (Nova Iorque: Morrison and Gibb Ltd., 1920).

A sua pressão resultou no art. 438.º do Tratado de Versalhes, que excluía os bens das missões de serem apropriados pelas potências vencedoras, mantendo-os sob alçada dos seus antigos proprietários:

Artigo 438.º:

As Potências Aliadas e associadas convêm em que, tratando-se de missões religiosas cristãs sustentadas por sociedades ou por pessoas alemãs em territórios a elas pertencentes, ou cujo governo lhes é confiado em conformidade com o presente Tratado, as propriedades dessas missões ou sociedades de missões, incluindo as propriedades das sociedades de comércio cujos proventos são destinados ao sustento delas, continuarão a ter o mesmo fim. No propósito de assegurar a devida execução deste compromisso, os governos aliados e associados entregarão as mencionadas propriedades a conselhos de administração, nomeados ou aprovados pelos governos e compostos de pessoas que tenham as crenças religiosas da missão de cuja propriedade se trata.

Os governos aliados e associados, continuando a exercer plena fiscalização no que respeita às pessoas pelas quais essas missões são dirigidas, salvaguardarão os interesses dessas missões.

A Alemanha tomando nota dos compromissos que precedem, declara aceitar todos os acordos realizados ou a realizar pelos governos aliados e associados, interessados no cumprimento da obra das mencionadas missões ou sociedades de comércio, e renuncia a quaisquer reclamações a respeito delas.<sup>399</sup>

Para Oldham, a inclusão de um artigo nestes termos representava uma vitória para o espírito de cooperação missionária proclamado em Edimburgo e para a ideia de afirmação do movimento missionário enquanto processo civilizador e evangelizador, despido das conotações nacionalistas que haviam adulterado a sua essência durante a guerra. Esta disposição corrigia os termos do art. 298.º do mesmo Tratado, onde o produto da venda e aquisição de bens germânicos poderia ser usado como pagamento das reparações que a Alemanha estava obrigada a ressarcir os vencedores. O próprio Costa tivera influência no conteúdo deste artigo, cujo âmbito era essencial para justificar a participação portuguesa na guerra, por causa dos montantes que o país esperava receber como reparações. Assim, enquanto as propriedades alemãs foram sendo confiscadas, os bens dos missionários ficavam protegidos por acordo entre as potências. Porém, isso não significou o imediato

---

<sup>399</sup> *Colecção de Tratados, Convenções e Actos Públicos entre Portugal e as mais Potências*. Vol. II – 1920 (Lisboa: Imprensa Nacional, 1971), 410-412.

retorno dos alemães às suas antigas missões, nomeadamente por oposição das autoridades dos respectivos territórios para onde os religiosos esperavam regressar.<sup>400</sup>

Apesar da inegável contribuição de Oldham na aprovação do art. 438.º, também a Santa Sé estava interessada em dissociar elementos nacionalistas e elementos religiosos do trabalho missionário. Impedida de participar como membro da Conferência de paz, a Cúria procurou expressar a sua posição quanto às missões alemãs. Em virtude das súplicas da hierarquia eclesiástica alemã para proteger as suas missões e dos receios que chegavam a Roma das terras de missão, a diplomacia pontifícia procurou sondar os governos dos países vitoriosos para pouparem os missionários alemães, que deveriam ser vistos, como o secretário de Estado, Pietro Gasparri, explicou à legação britânica, “não como inimigos, mas como colaboradores da obra da civilização”.<sup>401</sup>

Monsenhor Bonaventura Cerretti, secretário da Congregação dos Assuntos Eclesiásticos Extraordinários, foi enviado por Bento XV como representante pontifício oficioso junto da reunião de paz, apresentando aos plenipotenciários o ponto de vista vaticano sobre os bens das missões católicas no mundo inteiro, onde estavam incluídas as missões católicas alemãs, e defender a posição internacional da Igreja. O enviado papal reclamou contra o princípio presente na primeira redacção do art. 438.º do Tratado, no qual os bens dos missionários alemães seriam entregues à gestão dos governos dos países onde elas estavam localizadas. Para o Vaticano, os bens pertenciam à Propaganda Fide, enquanto órgão coordenador da missionação católica, e por conseguinte à Santa Sé. Nesse sentido, tudo o que fora confiscado pelos governos aliados deveria reverter ao dicastério romano, que trataria de redistribuí-lo por qualquer sociedade missionária católica. Esta tese viria a ser contestada pelos líderes das principais potências presentes em Paris: Wilson, Lloyd George e Clémenceau. O primeiro-ministro italiano Orlando manteria um silêncio estratégico, pois entendia que aquilo que pertencia às entidades romanas eram pertença do Estado italiano e, nesse caso, se os bens fossem entregues à Propaganda, estariam, de alguma forma, a passar para as mãos do governo de Itália. Mas Cerretti

<sup>400</sup> A sugestão de incluir um artigo que adaptasse as condições expressas no 298.º fora feita por Oldham a um funcionário do Foreign Office. Marc Boegner, «Gouvernement et Missions: De l'Act de Berlin au traité de Versailles», *Le Monde Non-Chrétien*, 1 (sem data): 65. Sobre a actuação de Costa durante a Conferência de Paz: Meneses, *Afonso Costa* (Lisboa: Texto Editores, 2010), 89-103 e José Medeiros Ferreira, *Portugal na Conferência de Paz* (Lisboa: Quetzal Editores, 1992), 31-36.

<sup>401</sup> Vittorio De Marco, «L'Intervento della Santa Sede a Versailles in favore delle Missioni Tedesche», em *Benedetto XV e la Pace – 1918*, ed. Giorgio Rumi (Brescia: Morcelliana, 1990), 69.

manteve o seu protesto junto dos Quatro Grandes. Decidiu-se, então, que as missões alemãs deveriam permanecer nas mãos de missionários da mesma confissão religiosa (“os governos aliados entregarão as mencionadas propriedades a conselhos de administração [...] compostos por pessoas que tenham as crenças religiosas da missão cuja propriedade se trata”).<sup>402</sup>

A 6 de Junho de 1919, o Conselho Supremo dos Aliados assinava uma declaração conjunta estipulando que a propriedade das missões em debate seria entregue a uma Comissão de *fideicommissaires* (*trustees*) e a das missões dependentes da Santa Sé entregues a pessoas “devidamente autorizadas” e de confissão católica. A declaração deveria ser distribuída pelos governos de Estados com relações diplomáticas com o Vaticano, garantindo a sua adesão ao mesmo.<sup>403</sup> O ministro português em Paris, João Chagas, enviou uma cópia da declaração ao ministro dos Estrangeiros (Xavier da Silva Júnior), mas seria o sucessor deste, Melo Barreto, a confirmar a adesão portuguesa a Joaquim Pedro Martins, representante diplomático junto da Santa Sé e, posteriormente ao núncio em Lisboa, Achille Locatelli.<sup>404</sup>

A defesa do princípio de liberdade assegurada aos missionários eram fundamental para o Vaticano, como era para figuras como Oldham, havendo que reafirmar disposições internacionais convencionadas antes do deflagrar da guerra mundial. Missionários alemães detidos por autoridades coloniais em África, durante o confronto, já haviam protestado contra o que diziam ser a violação dos termos do art. 6.º do Acto de Berlim. Com a derrota alemã, o risco de nulidade das disposições de tratados onde a Alemanha fora parte contratante era real. O texto do Pacto das Nações, num dos parágrafos do art. 22.º, exigia que o mandatário que assumisse o governo de territórios na África central garantisse a “liberdade de consciência e de

<sup>402</sup> Jean-Marie Mayeur, «Les Églises et les relations internationales. L'Église Catholique», em *Histoire du Christianisme. Des origines à nos jours*, tomo 12 – *Guerres Mondiales et Totalitarismes (1914-1958)*, dir. Jean-Marie Mayeur, M. Venard, André Vauchez e Ch. Pietri (Paris: Desclée-Fayard, 1990), 312. John Pollard, *The Unknown Pope. Benedict XV (1914-1922) and the Pursuit of Peace* (Londres: Geoffrey Chapman, 2000), 142. De Marco, «L'Intervento della Santa Sede», 70-78. Antonio Scottà, *Papa Benedetto XV. La Chiesa, la Grande Guerra e la Pace (1914-1922)*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2009, 301-325.

<sup>403</sup> Marc Boegner, «Gouvernement et Missions», 70-75. William R. Hogg, *Ecumenical Foundations*, 186-187.

<sup>404</sup> Chagas a Silva Júnior, 25 de Junho de 1919; Melo Barreto a Martins e a Chagas, 20 de Setembro de 1919; Melo Barreto a Locatelli, 2 de Outubro de 1919; AHD/MNE, Secretaria Geral da Direcção Geral dos Negócios Políticos. Relações Diplomáticas com a Santa Sé. Separação Igreja e Estado. 1911/1916, Maço 329. Achille Locatelli seria o primeiro núncio em Portugal depois da saída de Tonti no rescaldo do 5 de Outubro de 1910.

religião, sem outras restrições, além das que pode impor a manutenção da ordem pública e dos bons costumes”.<sup>405</sup> Esta preposição correspondia a alguns dos ensejos dos intervenientes religiosos, católicos e protestantes, ao possibilitar aos missionários de todas as denominações o exercício da sua actividade evangelizadora livremente. O texto lembrava Berlim, mas não completamente. Era indispensável retomar o princípio consagrado em 1885.

Para os missionários esse feito seria conseguido por um outro documento aprovado durante os trabalhos da Conferência de Paris: a Convenção de Saint-Germain-en-Laye assinada a 10 de Setembro de 1919 e oficialmente designada *Convenção de revisão do Acto Geral de Berlim de 26 de Fevereiro de 1885 e do Acto Geral e a Declaração de Bruxelas de 2 de Julho de 1890*. O convénio tinha o intuito de renovar alguns dos pressupostos estabelecidos nos acordos das duas conferências africanas, como a liberdade de comércio e a condenação e combate à escravatura e ao tráfico de escravos.<sup>406</sup> Depois das garantias dadas aos missionários alemães por Versalhes e estando a rever-se os documentos que proclamavam a liberdade de circulação e actuação das missões, os signatários não deixaram de ter em conta os artigos correspondentes à temática. Pelo seu art. 11.º estabelecia-se o seguinte:

“As potências signatárias que exerçam direitos de soberania ou autoridade em territórios africanos, continuarão a velar pela conservação das populações indígenas assim como pelo melhoramento das suas condições morais e materiais; esforçar-se-ão, em especial, por assegurar a supressão completa da escravatura sob todas as suas formas, e do tráfico dos negros, em terra e no mar.

Protegerão e favorecerão, sem distinguir nacionalidades ou cultos, as instituições e as empresas religiosas, científicas ou de caridade, criadas e organizadas pelos nacionais das outras potências signatárias e dos estados membros da Sociedade das Nações que aderirem à presente convenção, que tendam a seguir os indígenas na senda do progresso e civilização. As missões científicas, o seu material e colecções são igualmente objecto de solicitude especial.

A liberdade de consciência e o livre exercício de todos os cultos expressamente garantidos a todos os nacionais das Potências signatárias e aos dos estados membros da Sociedade das Nações que se tornarem partes na presente convenção. Nesse espírito, os missionários terão o direito de

<sup>405</sup> Art. 22.º do Pacto das Nações.

<sup>406</sup> Neste dia assinou-se também o Tratado de Paz entre os Aliados e o Império Austro-Húngaro.



entrar, circular e residir no território africano, com a faculdade de aí se estabelecer para levar a cabo a sua obra religiosa.

A aplicação das disposições incluídas nas duas alíneas precedentes só comportará as restrições necessárias à manutenção da segurança e da ordem pública ou que resultem da aplicação do Direito constitucional de cada uma das Potências que exercem autoridade nos territórios africanos”.<sup>407</sup>

A primeira parte do artigo recuperava as preocupações já presentes em Berlim sobre a necessidade de proteger as populações autóctones, melhorando as suas condições morais e materiais, isto é, continuar o processo de civilização, que no Acto de Bruxelas havia sido sintetizado na expressão: “iniciá-las nos trabalhos agrícolas e nas artes profissionais”, com vista à supressão de costumes considerados bárbaros pelos europeus. A questão do tráfico de escravos e da escravatura era novamente referida, mas fazia-se uma importante adenda: “escravatura sob todas as suas formas”. Os autores do texto tinham em mente as polémicas em torno do trabalho forçado imposto aos africanos, que preocupavam diversos sectores humanitários europeus e americanos. As acusações feitas a Portugal no chamado caso do cacau santomense e à Bélgica em torno da borracha do Congo teriam sido tomados em conta.

Quanto ao fenómeno religioso, Saint-Germain-en-Laye transcrevia Berlim. A protecção e o auxílio às instituições religiosas não poderiam ser constrangidos por causa da nacionalidade ou da denominação. Mas em 1919, acrescentava-se ao termo “instituições e empresas religiosas, científicas ou de caridade” a preposição “criadas e organizadas pelos nacionais das outras potências signatárias e dos estados membros da Sociedade das Nações que aderirem à presente convenção”. O âmbito ficava resumido aos países que assinassem o acordo. Às missões religiosas garantia-se a “protecção especial” aceite em 1885, e estabelecia-se a liberdade de consciência e o livre exercício de culto. Permitia-se, ainda, a livre circulação, instalação e residência dos missionários em qualquer parte do continente africano, de modo a empreender o seu trabalho.

Era claro que os signatários do acordo procuravam valorizar o alcance deste documento, reafirmando que as suas disposições vinculavam apenas aqueles que o assinassem, da mesma forma que apenas os incluía a eles nos direitos e garantias

---

<sup>407</sup> José de Almada, *Tratado Aplicáveis ao Ultramar*, Vol. I (Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1942), 121-122.

especificados. As liberdades associadas à religião e ao exercício eram garantidas aos cidadãos dos países assinantes e àqueles que fossem parte integrante da Sociedade das Nações. Neste sentido, a organização que emergia das negociações de paz, tornar-se-ia o garante e verificador dos termos expresso no tratado.

O último parágrafo do art. 11.º trazia, porém, uma novidade que não se encontrava em nenhum dos Actos anteriores e que havia sido sugerida pela delegação portuguesa presente nas discussões. A nova premissa estabelecia restrições ao disposto nos parágrafos referentes à protecção e favorecimento das missões e à liberdade de culto, caso a “manutenção da segurança e da ordem pública” ou a “aplicação do Direito Constitucional” estivessem em causa. O art. 6.º do Acto de Berlim determinava exactamente o contrário: “não serão submetidos a estorvo, nem restrição alguma”, isto apesar das autoridades portuguesas terem sempre reforçado a indispensabilidade dos missionários se submeterem às leis internas do país, usadas como mecanismos de controlo de acções consideradas contrárias aos interesses nacionais, como vimos a respeito da legislação utilizada e elaborada pelos governos monárquicos.<sup>408</sup>

A redacção de 1919 permitia aos Estados contraporem uma oposição à missionação com bases legais. Aliás, parte da argumentação dos missionários protestantes e, depois da implantação da República, dos missionários católicos contra as autoridades portuguesas sustentava-se no desrespeito pelo disposto de Berlim demonstrado por estas. A réplica nacional a estas acusações baseava-se sempre nas ameaças que a actividade missionária constituía para o bem estar e a ordem social nas colónias, mas que repetidamente esbarrava com os termos rubricados em Berlim e Bruxelas, mas também no Tratado Luso-Britânico. Por conseguinte, os portugueses passavam a ter uma arma legal: uma convenção internacional que permitia a intervenção de cada potência no controlo das missões. Saint-Germain-en-Laye sobrepunha-se a Berlim.

Antes da assinatura da convenção, Afonso Costa, chefe da representação portuguesa na Conferência de Paris, escrevia ao ministro dos Estrangeiros, João Carlos Melo Barreto, informando-o do fim dos trabalhos da comissão encarregue da revisão, dizendo que a delegação portuguesa conseguira “muitas vantagens”, entre elas a emenda referente ao art. 6.º de Berlim. Não era de estranhar a satisfação de

---

<sup>408</sup> José Norton de Matos, *A Província de Angola* (Porto: Maranus, 1926).

Costa. Face ao último parágrafo do disposto, o n.º 12.º do art. 3.º da Constituição de 1911 ficava ressalvado. Este artigo era um dos dois que o texto constitucional consagrava aos “Direitos e Garantias individuais”, conferindo a portugueses e estrangeiros residentes no país direitos respeitantes à liberdade, à segurança individual e à propriedade. A alínea n.º 12.º, que havia preocupado Costa, estabelecia que se mantinha em vigor a legislação que extinguiu a Companhia de Jesus e todas as restantes congregações religiosas.<sup>409</sup>

Ao contrário do que ocorrera com Berlim, e a sua contradição com artigos dos textos constitucionais do país (primeiro com a Carta Constitucional de 1826 e depois com a Constituição de 1911), a Convenção de Saint-Germain-en-Laye não punha em causa as garantias de exercício da religião, que deveriam ser largamente aceites e protegidas pelo país, conquanto não desrespeitassem a ordem pública. Em 1915, o secretário dos Negócios Indígenas de Angola, Ferreira Dinis, já havia defendido, na tribuna da Sociedade de Geografia, que a liberdade de consciência era “inviolável” e que era um “acto absolutamente impolítico a oposição sistemática às cerimónias religiosas indígenas”, desde que estas não perturbassem a “ordem pública”.<sup>410</sup>

Mesmo que a convenção, assinada nos arredores de Paris, renovasse o princípio da livre circulação dos missionários de qualquer confissão ou instituto religioso, a Constituição portuguesa opunha-se ao livre funcionamento de um determinado grupo de religiosos, pelo que as autoridades poderiam apoiar-se nesse princípio para se oporem à presença de membros de congregações religiosas. A emenda conseguida “esforçadamente”, como notou Cristina Pacheco, trouxe “uma salvaguarda dos interesses portugueses”.<sup>411</sup>

Porém, não pareceu haver da parte do governo português qualquer tentativa de hostilizar os regulares que laboravam no império, tendo a legislação missionária aprovada durante o ano de 1919 procurado redimensionar o lugar das missões religiosas regulares e reordenar as relações entre estas e as autoridades portuguesas, mesmo que a abertura não tivesse sido completa. Convém referir que se uma disposição semelhante tivesse sido considerada em Berlim, em Bruxelas ou no Luso-

<sup>409</sup> Parte do art. 3.º da Constituição de 1911 encontra-se transcrito acima, na página 198. Telegrama de Costa a Melo Barreto, 3 de Agosto de 1919; AHD/MNE, Colónias em Geral, volume V – Revisão dos Actos de Berlim e Bruxelas, 3.º Piso, Armário 12, Maço 168; fls. 186-1 a 186-2.

<sup>410</sup> Ferreira Dinis, «Estudos coloniais. Protecção e assistência às populações indígenas da Província de Angola», *BSGL*, 33.ª série, n.º 7 e 8 (Julho a Agosto, 1915): 275-300, 288.

<sup>411</sup> Cristina Pacheco, «Portugal na Sociedade das Nações: 1919-1930» (tese de mestrado, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1999), 34.

Britânico, as reclamações portuguesas contra os missionários teriam uma sólida base argumentativa e poderiam, talvez, ter circunscrito a capacidade de acção dos missionários. No entanto, a questão missionária no império português não passava apenas por centros decisórios em Lisboa e no ultramar ou nas relações directas entre missionários e autoridades, mas também por chancelarias estrangeiras e comportava dimensões de cariz diplomático que acabariam por conseguir algumas “vitórias” para cada um dos lados.

Apesar da “vantagem” conseguida pelos representantes português em Saint-Germain-en-Laye, houve quem em Portugal visse que a convenção mantinha um “caminho erróneo” relativamente à liberdade religiosa e a sua associação à protecção do indígena. De Paris, Costa alertava que a planeada Sociedade das Nações e os princípios que ela comportava não teriam uma atitude permissiva face à incapacidade que o país demonstrava nos seus esforços colonizadores. Esta percepção internacional deveria ser alterada. Havia que provar ao concerto das nações que o país tinha os meios indispensáveis a essa missão. Todavia, Costa mantinha a sua atitude sobre as congregações, que o país corria o risco de ver entrar livremente nos seus territórios:

“nunca aceitei e muito menos lembrei que o governo pudesse autorizar o estabelecimento de casas de recrutamento de missionários congreganistas [...] em qualquer ponto do território português. Nunca julguei possível que se regularizasse qualquer congregação religiosa ou que se considerasse de utilidade e portanto digna de conservação qualquer casa congreganista que ainda exista em Portugal. Nunca achei realizável qualquer transacção directa ou indirecta, embora disfarçada sob as dobras de uma sentença arbitral, com a ordem dos jesuítas relativamente às suas reclamações de prejuízos, por mínimas que estas fossem, parecendo-se preferível correr o risco duma decisão desfavorável, mesmo que muito onerosa”.<sup>412</sup>

Pelo teor do discurso percebe-se que Costa nunca teria avançado com qualquer negociação com Antunes em 1911, sobre uma possível legalização da congregação espiritana e a sua postura explica a irredutibilidade portuguesa na questão da saída dos jesuítas de Moçambique. Opunha-se mesmo que esses institutos se limitassem “à preparação de missões para as colónias de harmonia com o Tratado de Paz e as convenções africanas”. No entanto, eles estavam lá. E, apesar dos verbitas alemães terem sido detidos, no decurso da guerra, a sua presença em Moçambique

---

<sup>412</sup> Costa a Melo Barreto (MNE), 13 de Fevereiro de 1920; AHD/MNE – Bens das Congregações Religiosas, Cx 1089, fls. 666-668.

devera-se a um acordo celebrado entre as chancelarias imperiais germânicas e o governo Provisório, onde Costa era uma figura influente.<sup>413</sup>

Em Abril de 1921, quando o Parlamento discutia a ratificação da Convenção, um grupo de deputados apresentou um parecer da Comissão das Colónias à Câmara dos Deputados, relatado por Ferreira Dinis. Os signatários do documento acusavam o acordado na Conferência de Berlim, por ter permitido o estabelecimento de “qualquer religião dos povos civilizados em detrimento das religiões ou das crenças indígenas”, optando por uma solução que, na opinião dos autores, “impunha a religião cristã sem a menor consideração pelas necessidades e condições das populações indígenas”. Segundo eles, esta atitude contradizia o princípio proclamado pelas potências onde se assumia “como um dever imperioso e uma necessidade absoluta, o respeito pelos usos, costumes e tradições dos indígenas”, desde que “não fosse contra os princípios humanitários” e não prejudicasse “a ordem pública”. Mas por outro lado, o “exercício” dessas tradições era “perturbado” pelo missionário, pondo em causa a base organizativa social dessas mesmas populações.<sup>414</sup>

A crítica do parecer à influência negativa das missões era flagrante, confessando que os signatários de Berlim, abrindo o continente à “propaganda missionária”, haviam levado “ao sertão africano, o gérmen da desorganização social, que teria produzido o caos”. Entendia-se que o missionário “baseado em tradições espiritualistas e ritualistas destinadas a cérebros e climas diferentes” não havia conseguido o seu principal objectivo: a conversão dos africanos. Além disso, também punha em causa os resultados da actuação missionária no campo educacional, chamando a atenção para a transposição dos modelos educativos europeus para África, inapropriados para “o estado actual da sua civilização”.<sup>415</sup>

Estas observações não podem ser desprezadas de uma visão comum à época que sublinhava as incapacidades das populações africanas em adquirirem formas de conhecimento e de aprendizagem típicas dos europeus. Por exemplo, assumia-se que o africano não estava preparado para a noção de individualismo. A incapacidade de dar os devidos instrumentos civilizacionais estava indubitavelmente ligada à qualidade do pessoal missionário que, na opinião dos autores do parecer, “salvo

<sup>413</sup> Costa a Melo Barreto (MNE), 3 de Fevereiro de 1920, telegrama; AHD/MNE – Bens das Congregações Religiosas, Cx 1089, fl. 670.

<sup>414</sup> Parecer N.º 664, 6 de Abril de 1921, apresentado na Câmara dos Deputados a 20 de Abril, *DCD*, n.º 47, 20 de Abril de 1921, 28.

<sup>415</sup> *Ibidem*.

honrosas excepções”, deixava “muito a desejar”. Acusavam-nos de não terem a preparação necessária, onde os seus “conhecimentos científicos” não eram mais do que aqueles inerentes aos “mistérios da religião”. Ora, esta “bagagem científica” não o preparava para a “alta missão civilizadora” que fora atribuída aos missionários. Era uma acusação antiga e fonte de inúmeras tentativas de superação, mesmo dentro de sectores católicos, que desde há muito insistiam numa preparação eficaz e constituída pelos meios indispensáveis ao trabalho de evangelização e de civilização. Barroso ou Enes são apenas dois exemplos de figuras que procuraram dar ao missionário português os apetrechos necessários a essa “missão civilizadora”.<sup>416</sup>

Esta condenação, como os próprios subscritores admitiam, incluía o facto de o princípio da liberdade de consciência e de cultos ter sido reafirmado em Saint-Germain-en-Laye. O erro que vinha de Berlim mantinha-se na nova convenção. Mas tal como Costa, também eles viram uma vantagem na redacção do art. 11.º em comparação com o disposto no art. 6.º de 1885: as restrições admitidas em caso de desordem pública ou de inconstitucionalidade. Essa nova alínea dava “o direito de intervir duma maneira categórica na vida das missões religiosas, e de as sujeitar a uma rigorosa fiscalização, que muito prejudica a sua acção”. Por conseguinte, as autoridades portuguesas podiam livremente imiscuir-se no quotidiano missionário com o objectivo, expresso no parecer, de dificultar o mesmo. No entanto, aceitavam que a actividade das missões poderia ser aproveitada para a promoção do prestígio do país, dentro das colónias e no cenário internacional, mas cujos bons resultados só adviriam da sua eficaz regulamentação pelos governos coloniais. Por fim, explicava-se que, de acordo com a referência ao direito constitucional, o país podia, citando o número 12.º do art. 3.º da Constituição de 1911, opor-se à presença e instalação de qualquer membros de congregações religiosas, nomeadamente os jesuítas.<sup>417</sup>

---

<sup>416</sup> *Idem*, 29.

<sup>417</sup> Parecer N.º 664, *DCD*, 20 de Abril de 1921, 30 e 32. Em 1926, o relator Ferreira Dinis viria a publicar um obra onde retomava uma parte significativa do Parecer N.º 664, lembrando a necessidade de regular a actividade missionária. Sublinhava que a “acção civilizadora das missões religiosas” deveria comportar a “doutrinação e conselho [das] populações indígenas no trabalho; promover a vulgarização da língua portuguesa; ministrar o ensino da cultura da terra e dos trabalhos das oficinas, criando agricultores e operários; ministrar a assistência indígena sob o ponto de vista da higiene e tratamento de doenças”, resumindo, deveria “corresponder à educação intelectual dos indígenas, constituída pelo ensino técnico ou profissional”. O seu discurso não era tão crítico das missões, assumindo a inevitabilidade da aceitação da sua presença. Porém, sugeria que se exigisse a promoção do “prestígio da civilização europeia” e “o respeito e o prestígio da civilização e soberania portuguesa”. Segundo Ferreira Dinis: “não podemos, nem devemos consentir que missões religiosas estrangeiras abusem da nossa hospitalidade”. Os princípios de Saint-Germain-en-Laye acabavam

Apesar da veemência das críticas, o Parecer N.º 664 não levantou nenhuma objecção concreta ao art. 11.º. Tal como ocorrera anteriormente, não se iria colocar em causa um acordo internacional por questões religiosas. Além do mais, a salvaguarda da última alínea do artigo, dava a esperança a Portugal de actuar sobre o pessoal missionário, sem constrangimentos externos. Pelo menos, à partida.

Estas novas exigências imperiais são importantes para compreender o reajuste de posição das autoridades republicanas face à actividade missionária. A Convenção de Saint-Germain-en-Laye, assinada em Setembro de 1919, renovava o princípio da liberdade religiosa, frisando o lugar de destaque que as missões religiosas tinham na construção das sociedades coloniais. Basta lembrar que a pressão de grupos ligados ao labor missionário junto dos representantes britânicos havia conseguido a inclusão de uma cláusula em favor dos missionários alemães no Tratado de Versalhes, sublinhando-se o seu contributo, enquanto missionários, para a civilização das populações indígenas. No caso português, o tema não poderia ser desagregado do conflituoso tópico da questão religiosa, abrindo-se lugar a outras alternativas, como se percebe pela retoma concreta do projecto das missões laicas, que ainda estava por concretizar. Assim, um dos primeiros passos do pós-guerra foi recuperar o caminho estagnado desde a suspensão do diploma que alargava a Lei da Separação ao império.

Durante o ano de 1919, as autoridades portuguesas procuraram suplantar as falhas que lhe eram apontadas na missionação. A conjuntura política e social do país, alimentada por intensas posições ideológicas, deu largas ao experiencialismo legislativo. Aliás, 1919 poder-se-ia designar como o ano dos decretos das missões. O ano foi profícuo na elaboração de textos legislativos que procuravam superar ou, pelo menos, regular os princípios presentes em normas como o Decreto N.º 233, nomeadamente a implementação das missões laicas. Três decretos foram assinados e publicados por diferentes governos e diferentes ministros. Dos cinco governos que lideraram o país nesse ano, três promulgaram documentação legal sobre missões.<sup>418</sup>

---

obrigatoriamente impostos, tal como os de Berlim. Cfr. José de Oliveira Ferreira Dinis, *A Missão Civilizadora do Estado em Angola* (Lisboa: Centro Tipográfico Nacional, 1926), 85-86.

<sup>418</sup> É necessário frisar que apenas os dois governos chefiados por Tamagnini Barbosa, surgidos no rescaldo do assassinato de Sidónio (o primeiro iniciou funções a 23 de Dezembro de 1918 e o segundo a 7 de Janeiro de 1919, cessando-as a 27 de Janeiro), não publicaram textos legislativos sobre a missionação. Os restantes, liderados respectivamente por José Relvas, Domingos Leite e Alfredo de Sá Cardoso, aprovaram, cada um deles, decretos distintos.

## 5.2 – Para uma “missão civilizadora”

A 8 de Março de 1919, aparecia o primeiro desses decretos, assinado pelo ministro das Colónias, José Carlos da Maia, do governo de José Relvas. Era o Decreto N.º 5239. O diploma apelava à urgência de “atender às representações dos governadores das províncias ultramarinas sobre a conveniência de nacionalizar e subsidiar em todas as colónias os institutos” referidos constantemente nas convenções internacionais sobre a actividade missionária. O legislador reconhecia aos governadores coloniais melhores aptidões para “determinar a maneira mais eficaz de promover e orientar” essas instituições, por serem conhecedores privilegiados das “necessidades da política da colónia”.<sup>419</sup>

Pelo art. 1.º, esses “institutos” poderiam ser subsidiados pelos governos coloniais desde que aceitassem os “preceitos estabelecidos no decreto”. Desse modo, deveriam submeter os seus estatutos à aprovação das autoridades da província ultramarina. Entre os preceitos a respeitar estava a obrigatoriedade de ter um director “português europeu” e o ensino em português ou língua indígena local. Além disso, deveriam comprometer-se a enviar anualmente ao governador dados estatísticos e observações “sobre costumes indígenas metodicamente coordenados” e reunir num museu da colónia “as colecções botânicas, zoológicas, geológicas e outras de carácter científico”, que passariam a pertencer ao território. Cumprindo estes pressupostos, os “institutos” poderiam receber do governador dois tipos diferenciados de subsídios: um de carácter permanente, “em harmonia com a importância da obra realizada ou a realizar”; e outro de carácter variável, dado por cada indígena que fosse aprovado no exame da instrução primária ou no de artes e ofícios, ou por cada indígena hospedado ou hospitalizado. Com o cumprimento de metas, procurava-se incentivar os missionários a alargarem o processo de “civilização” dos africanos.

O governador poderia, também, definir subsídios necessários à formação “dos membros dos institutos”. Por seu lado, os ditos “institutos”, assim que reconhecidos, gozariam de personalidade jurídica, dispondo livremente dos seus bens mobiliários e imobiliários. Poderiam ainda receber gratuitamente das autoridades até mil hectares de terra, o dobro dos limites assegurados pelo Decreto N.º 233. Também os edifícios do Estado poderiam ser concedidos, “a título de usufruto” e “para os fins que forem especificados” pelos governadores, desde que os “institutos” aceitassem as condições

---

<sup>419</sup> Preâmbulo do Decreto N.º 5239; *DG*, n.º 51, 13 de Março de 1919, 409.



previstas pelo diploma. Por fim, o legislador deixava aos governadores coloniais a função de tomar as medidas indispensáveis “para regulamentar, esclarecer e completar a doutrina deste decreto”. Mais uma vez, o regulamento ficava nas mãos dos governos gerais.

Apesar da sua promulgação e publicação no *Diário do Governo*, o decreto só poderia ter aplicabilidade legal nas colónias depois de ser publicado nos respectivos *Boletins Oficiais* e, por exemplo em Angola, a sua publicação data de 19 de Abril. Além disso, a normativa teria de aguardar pela regulamentação prevista que estaria ao cargo dos governadores-gerais. Estes procedimentos legais implicariam, obviamente, um certo tempo na transposição da norma para a prática. Mas antes que tal pudesse ocorrer, o Decreto N.º 5239 tornou-se rapidamente alvo de críticas e a volatilidade da política interna do país resultou na impossibilidade de qualquer aplicação real.

O vigário-geral de Angola e Congo, Alves da Cunha, em carta de 24 de Maio de 1919, aos superiores das missões, informava-os que recebera indicações vindas da metrópole de que havia “a intenção de suspender ou, pelo menos, modificar” o Decreto de 8 de Março. Na sua opinião, o diploma até parecia favorável, pois entendia que um “espírito liberal e protector das obras missionárias” presidira à sua “confecção”, e assumia-o como um “benefício”, desde que fosse devidamente regulamentado. Perante, os rumores de alterações legislativas, o vigário-geral esperava que as mesmas mantivessem as “linhas gerais” que o haviam definido. Esta fora, também, a mesma expectativa que Lima Vidal tivera a respeito do Decreto de Almeida Ribeiro. Mas na altura que Alves da Cunha informava os missionários da nova legislação, esta já era letra-morta. A rapidez das mudanças governativas e, conseqüentemente, legislativas eram lenta e dificilmente, acompanhadas nas colónias.<sup>420</sup>

No final de Março, o governo de Relvas, que aprovara o Decreto N.º 5239, dava lugar a um gabinete presidido por Domingos Leite Pereira, com a pasta das Colónias nas mãos de João Lopes Soares. Mês e meio depois da constituição do novo executivo, surgia um novo diploma respeitante a questões missionárias: o Decreto N.º 5778 de 10 de Maio, que ficaria conhecido como *Lei das Missões* e que revogava “expressamente” o Decreto do ministro José Carlos da Maia.<sup>421</sup>

<sup>420</sup> Alves da Cunha aos Superiores das Missões em Angola, 24 de Maio de 1919, em Brásio, *Angola*, V, 397-399.

<sup>421</sup> Decreto N.º 5778, *DG*, n.º 98 (1ª série, 16.º suplemento), 10 de Maio de 1919, 1277-1282.

No seu longo preâmbulo, o diploma apresentava o estado de coisas existente sobre a missionação ultramarina, assumindo que as disposições das convenções internacionais haviam resultado na abertura do império português à instalação indiferenciada de grupos missionários, “sem distinção de cultos nem de nacionalidade”. Esta liberdade, segundo o legislador, permitira às missões fixarem-se “sem formalidades nem conhecimento prévio das autoridades”, “ensinando sem programas e fazendo a sua propaganda sem reservas e sem limites”. Esta posição demonstrava desconhecimento de alguma da legislação aprovada pelos governos gerais das colónias, como os Decretos de 1907, promulgados por Freire de Andrade, sobre a instrução ministrada pelos missionários em Moçambique. Mas havia que estabelecer uma crítica ao sistema existente no espaço imperial e uma justificação para o estado da realidade missionária portuguesa.

Voltava-se ao discurso das missões estrangeiras identificadas como “elementos perturbadores” da soberania nacional. Acusavam-se os governos anteriores, “despercebidos dos actos diplomáticos e despreocupados dos perigos dessa invasão”, de nada terem feito para travar essa “forte corrente de desnacionalização”, normalmente imputada à actividade dos missionários protestantes, cujo número de missões mais tinha aumentado nos últimos anos. Também se assumia a inexistência de um corpo missionário nacional eficazmente formado e a fraca dotação financeira. Estes factores redundavam numa actuação menos capaz dos missionários portugueses e por esse motivo não era “lícito exigir grandes sacrifícios nem imputar responsabilidades”. Um argumento que agradaria aos missionários portugueses que viam comprovadas as suas constantes reclamações e observações sobre a questão.

Ora, esta “precária situação” tinha levado as autoridades coloniais e os representantes religiosos a apelar aos governos em Lisboa, sublinhando a importância de uma missionação adequada para o processo de civilização a fomentar junto das populações africanas sob domínio português. Perante “esse brado patriótico”, que a República não poderia ignorar, os dirigentes políticos aceitavam a colaboração dos missionários, “como portugueses que desejam servir a sua pátria”, e procuravam através deste novo decreto responder às suas queixas e pretensões, que, segundo o legislador, “eram quase completamente atendidas”.

Em primeiro lugar, as missões religiosas eram equiparadas às missões civilizadoras, ou seja, às missões laicas, que de qualquer forma ainda não se haviam começado a instalar em África. A normativa aceitava as missões religiosas, não como

“organismo religioso”, mas pelo que valiam “como escola e como meio educativo”, destacando que “na grande obra de civilização todos os esforços e todas as dedicações portuguesas devem ser aproveitadas e protegidas sem preocupações sectaristas”. Era um discurso com um teor profundamente patriótico e instigador de uma certa unidade nacional em torno da questão colonial, neste caso, na sua vertente missionária. Já não se questionava o lugar das missões religiosas na estrutura imperial, assumindo-se, pelo contrário, que elas eram parte integrante e indispensável da mesma.<sup>422</sup>

O Decreto de 10 de Maio contestava directamente o Decreto de 8 de Março, focando a dúvida utilização do termo “institutos” referidos nos tratados internacionais. De facto, nenhum dos três acordos citados no diploma de Carlos da Maia referia qualquer tipo de instituto missionário, pelo que se criara a percepção que esta opção terminológica fora uma “maneira dissimulada de subsidiar missões estrangeiras”. O termo genérico “instituto” havia sido mal recebido por alguns sectores e deixava espaço para entendimentos diversos. Se o governo português se comprometia a financiar e promover os “institutos” referidos nas três convenções, isso implicava que todas as missões, sem distinção de nacionalidade ou confissão, poderiam requerer esses apoios. Para os críticos do decreto de 8 de Março, isto significava que as missões protestantes estrangeiras poderiam recorrer à ajuda do Estado, equiparando-se com as missões nacionais, fossem as religiosas ou as projectadas missões laicas. Para os novos dirigentes essa situação teria de ser alterada. A crítica estendia-se à igualdade estabelecida no ensino entre língua indígena e língua portuguesa, o que era visto como uma permissividade aos elementos desnacionalizadores.

O Decreto de João Lopes Soares, resolvido a desenvolver a acção missionária, decidia, logo no seu primeiro artigo, a criação de doze missões laicas no império, sendo que seis deveriam fixar-se em Angola, quatro em Moçambique, uma na Guiné e outra em Timor. As missões religiosas portuguesas existentes seriam organizadas de acordo com os pressupostos do presente decreto e do Decreto N.º 233, nas partes inalteradas (art. 14.º).

O ensino da língua portuguesa e o da História de Portugal passavam a ser obrigatórios em todas as missões e só poderiam ser ministrados por portugueses (art. 17.º). Os bens de qualquer missão portuguesa eram considerados propriedade

---

<sup>422</sup> Preâmbulo do Decreto N.º 5778, de 10 de Maio de 1919.

nacional (art. 18.º § único), enquanto os membros de todas as missões civilizadoras e das missões religiosas portuguesas passariam a ser considerados funcionários públicos. Era um claro esforço de nacionalização da acção e dos bens missionários.

Contudo, o diploma era visto pelos meios eclesiásticos ultramarinos como insuficiente e, até, incapaz de promover essa pretensa nacionalização. Em Moçambique, o governador da prelazia, Sebastião José Alves, expunha ao governador-geral interino, Manuel Moreira da Fonseca, as suas acérrimas críticas ao Decreto. O religioso entendia que a “questão magna” ficara “sem a conveniente solução”, apontando o resultado esperado da fraca política missionária do governo em Lisboa: o crescimento da influência protestante. A sua crítica assumia que os “conspícuos legisladores” tinham “a doce ilusão de que os pomposamente agentes de civilização, expressamente proibidos de fazer propaganda religiosa” poderiam “ombrear com quem só pela propaganda religiosa vai minando os carcomidos alicerces da soberania” portuguesa em Moçambique. Tal como estava, o documento era “completamente inútil para a manutenção das missões religiosas”. Os missionários laicos não tinham, na sua opinião, os meios necessários para substituir os missionários católicos, nem para fazer concorrência aos sempre ameaçadores missionários protestantes. Para Alves, missionação religiosa teria, assim, de ser combatida com missionação religiosa. Isto é, missionários católicos frente a missionários protestantes.<sup>423</sup>

Opinião semelhante era proclamada no Senado. O senador, cónego José Dias de Andrade, do Centro Católico Português, falando sobre as notícias que contavam a ida de missionários ingleses para Moçambique, e que Portugal estava obrigado a aceitar, alertava para o efeito desnacionalizador da “propaganda” estrangeira. E entendia que os “sacrifícios” decorrentes da guerra, para defender o “património colonial” não poderiam ser desperdiçados na incapacidade do governo português em

---

<sup>423</sup> Sebastião José Alves, *Exposição sobre as Missões Religiosas e Portuguesa da Província de Moçambique* (Lisboa: Papelaria e Tipografia Mateus, 1919), 3-4 e 8-10. O documento fora entregue ao governador-geral interino, Manuel Moreira da Fonseca, a 23 de Julho de 1919. A 10 de Junho desse ano, enviara um ofício ao ministro das Colónias, onde expunha detalhadamente a presença religiosa na província de Moçambique, referindo protestantes, muçulmanos e budistas. Um dos pontos que acentuava, era o problema da formação: “Para conservarmos as nossas missões é indispensável que para esse fim se reorganizem em Portugal colégios ou seminários próprios, confiando-se à direcção de um prelado que conheça as colónias e os administre afastado da política”. Sebastião José Alves a João Lopes Soares, 10 de Junho de 1919; em AHU, 2447/2, Pasta 118, Ofício N.º 190. O prelado de Moçambique, Francisco Ferreira da Silva, retirara-se para Portugal em 1916, tendo o governo da prelazia sido entregue a João Dias de Matos, substituído em Maio de 1918, por Sebastião José Alves. Lopes, *Missões Franciscanas*, 194.

“faltar ao cumprimento deste dever”. Era, pois, necessário “formar e educar missionários e criar institutos” onde fosse ministrada uma “instrução e educação perfeitamente em harmonia ao fim a que se destinam”. Quanto às missões laicas, nem uma única palavra.<sup>424</sup>

Dias depois, um outro senador, Desidério Beça, do Partido Democrático, retomava o assunto, declarando que as missões não haviam sido “tratadas com o cuidado preciso quando se regulamentou a Lei da Separação”, o que originou o aumento substancial de missionários “de todas as outras nacionalidades”, com claros prejuízos para a presença portuguesa. Segundo o mesmo, o governo deveria “contrabater a acção das missões estrangeiras”, através da multiplicação e desenvolvimento dos postos missionários portugueses, avisando que estas medidas iriam prevenir que as outras potências, que viam os portugueses como “incompetentes para fazer a ocupação e civilização com critério e persistência”, subtraíssem as colónias ao seu domínio. A opinião favorável às missões religiosas de um parlamentar eleito pelo Partido Democrático, demonstra a complexidade das posições políticas sobre o problema missionário e a própria dimensão daquilo que estava em causa na discussão do lugar e do papel da missionação religiosa.<sup>425</sup>

No final de 1919, o quarto governo a tomar posse nesse ano, chefiado por Alfredo de Sá Cardoso, também deixou a sua marca na legislação missionária. Ao contrário do que ocorrera com a decisão de João Lopes Soares em relação à de Carlos da Maia, o novo ministro das Colónias, Alfredo Rodrigues Gaspar não revogou a norma do seu antecessor, e apenas procurou complementá-la. Por conseguinte, o Decreto N.º 6322, de 24 de Dezembro de 1919, publicado em Janeiro de 1920, procurava regulamentar “convenientemente o Decreto N.º 5778, para sua inteira execução”.<sup>426</sup>

O documento contara com o contributo de vários missionários seculares de Moçambique, do espiritano José Maria Antunes e do director do Instituto das Missões Coloniais, Abílio Marçal. Quirino Avelino de Jesus, católico destacado, contribuíra também para a elaboração do texto, servindo de “homem de rede” entre o Ministério das Colónias, a Nunciatura, Antunes e Marçal. Assim, na elaboração do documento

<sup>424</sup> Discurso de Dias de Andrade, *DS*, n.º 30, 15 de Agosto de 1919, 3-4.

<sup>425</sup> Discurso de Desidério Beça (ou Bessa), *DS*, n.º 39, 29 de Agosto de 1919, 3.

<sup>426</sup> Decreto N.º 6322, *DG*, n.º 1, 2 de Janeiro de 1920, 1-4.

tivera-se em conta a colaboração dos principais elementos estruturantes do projecto civilizador português para as populações indígenas em África.<sup>427</sup>

Quirino assumiu as negociações como “longas e complicadas, pela dificuldade extrema, e às vezes quase invencível, de conciliar as ideias da Santa Sé, das congregações missionárias e das missões dos padres seculares, com as da República, da lei da Separação e das Missões leigas”. A Barbosa Leão, então bispo do Porto, Quirino esperava que este compreendesse “a dificuldade de formular, nas actuais circunstâncias do país e dentro do regime de separação”, um decreto capaz de conciliar a disciplina eclesiástica, o desenvolvimento de cada grupo missionário e a não desobediência à “necessidade de deixar a todos os variados elementos o justo campo dos seus direitos e da sua actividade”, para nem se falar das congregações, um tópico excessivamente sensível na conjuntura da época. Contudo, acreditava que o projecto dava “caminho” para que os espiritanos consolidassem e alargassem a sua obra em Angola, e os franciscanos pudessem “finalmente expandir-se”. O núncio Achille Locatelli afirmava a Barbosa Leão que a proposta de projecto de Quirino e Antunes lhe parecia “justa e prometedora de bons resultados”.<sup>428</sup>

Uma das medidas mais significativas do texto de Rodrigues Gaspar era terminar com a divisão entre missões religiosas e missões laicas, organizadas no Instituto de Missões Coloniais, ficando ambas sob a designação comum de missões civilizadoras (art. 1.º), enquanto que o Decreto de Lopes Soares apenas as equiparava juridicamente. Os agentes de civilização e os missionários religiosos, que correspondessem às disposições da norma, passariam a usufruir do mesmo vencimento (art. 20.º) e ficavam equiparados a primeiros oficiais “para os efeitos de

<sup>427</sup> Ernesto Castro Leal, «Quirino Avelino de Jesus, um católico ‘pragmático’», *Lusitania Sacra*, tomo VI, 2.ª série (1994): 373. José Maria Antunes já havia colaborado nos anteriores decretos (N.º 5239 e 5778). Eduardo dos Santos afirmou que o espiritano fora o “inspirador de ambos os decretos”. Eduardo dos Santos, *O Estado*, 68. Num artigo publicado na Seara Nova, Quirino referia a sua contribuição para a concretização do diploma de 24 de Dezembro de 1919: “[...], no Verão de 1919, eu fora solicitado, por certas entidades, para levar o Ministério das Colónias a liquidar a situação anormal, precária e perigosa em que a Revolução de 1910, o decreto das Congregações, a Lei da Separação e os actos e omissões do poder central e dos governadores-gerais deixaram as Missões Ultramarinas.” O próprio entendia que o resultado, o Decreto N.º 6322, “fazia a liquidação indispensável, rasgava horizontes progressivos às Missões católicas nacionais, abria caminho à educação do pessoal, aparecendo, para esta, pouco depois, alguns institutos na Metrópole”. Quirino Avelino de Jesus, «O Centro Católico e A Época», *Seara Nova*, n.º 59, 7 de Novembro de 1925, 210. Nuno da Silva Gonçalves, «Dimensão Missionária do Catolicismo Português», 371.

<sup>428</sup> Quirino a Barbosa Leão, 25 de Setembro de 1919; ASV/ANL, N.º 426, Fasc. 1, Tit. IX, Pos. 9a: Missione Cattoliche (1919), fl. 153. Locatelli a Barbosa Leão, 26 de Setembro de 1919; ASV/ANL, N.º 426, Fasc. 1, Tit. IX, Pos. 9a: Missione Cattoliche (1919), fls. 152-152v. Em resposta à carta do núncio, Barbosa Leão era da mesma opinião: “não poderá ir mais longe”; ASV/ANL, N.º 426, Fasc. 1, Tit. IX, Pos. 9a: Missione Cattoliche (1919), fl. 157.

passagens e ajudas de custos”, o que representava um avanço no lugar que os religiosos ocupariam na estrutura civilizadora que a administração colonial lhes pretendia atribuir (art. 21.º). Os religiosos não ficavam apenas igualados aos agentes laicos, voltavam a ser entendidos como parte integrante do quadro administrativo colonial. Os missionários religiosos voltavam a ser, efectivamente, funcionários do Estado. Nas palavras de Silva Rego, o Decreto N.º 6322 era “revolucionário”.<sup>429</sup>

As missões civilizadoras religiosas ficavam estruturadas em diferentes grupos missionários (art. 8.º). Em Angola haveria dois conjuntos principais: as missões constituídas pelos missionários formados em Cernache (as chamadas missões do clero secular) e as restantes missões, isto é, as missões formadas pelos espiritanos, apesar de não se nomear o seu nome. Em Moçambique passaria a haver três: as missões dos alunos de Cernache (clero secular); as de Quelimane, Coalane, Chupanga, Angónia, Boroma e Zumbo (as antigas missões jesuítas e verbitas); as da Beira, Homoíne, Inharrime e Chonguane (as missões franciscanas, cujo nome também não era referido).

Cada grupo missionário deveria ter um procurador na capital provincial para tratar das questões com o governador-geral da colónia, e um procurador-geral em Lisboa, que representaria a missão junto do Ministério das Colónias (art. 9.º). Todos os procuradores-gerais tomariam lugar na Junta das Missões Civilizadoras Religiosas, a ser criada em Lisboa (art. 30.º). O decreto estabelecia que uma parte da verba atribuída às missões religiosas poderia ser aplicada pelas mesmas no tratamento e formação de pessoal “português e exclusivamente destinado às missões” (art. 13.º) e reafirmava o ensino em português, estando “absolutamente vedado” o uso de qualquer outra língua europeia (art. 32.º).

O Decreto reportava-se, frequentemente, aos decretos N.º 233 e 5778, procurando estabelecer uma linha de pensamento que o associasse ao documento legal que aplicava a Separação ao império e àquele que tentara regular de modo eficaz a sua execução. Acima de tudo, mantinha uma importante coerência com os anteriores diplomas: a ausência de regulação sobre os centros de formação missionária religiosa, não obstante o art. 13.º permitir às missões destinar parte dos subsídios estatais para a formação. Mas o decreto não referia nada sobre essa instrução. Os missionários religiosos continuavam sem poder abrir casas de formação

---

<sup>429</sup> Silva Rego, *Lições de Missionologia*, 144.

e as congregações continuavam proibidas. Tanto os espiritanos como os franciscanos não podiam recorrer a pessoal estrangeiro sem provocar a oposição das autoridades coloniais. O clero secular não tinha forma de reconstituir o Colégio das Missões, que a Lei da Separação afirmara continuar na órbita da Igreja, mas que o Decreto N.º 3352, de 8 de Setembro de 1917, transformara no Instituto das Missões Coloniais, laicas. Não havia forma de o retirar aos agentes civilizadores. Esse era um dos pontos mais difíceis, uma vez que, no âmbito financeiro, todos os decretos, desde o de 1913, concederam subsídios às missões religiosas, apesar das contrapartidas exigidas, nem sempre do agrado da Igreja.

Importa frisar que o Decreto de Rodrigues Gaspar apresentava algumas das ideias expostas no relatório da Sociedade de Geografia de Lisboa, relatado no final desse ano de 1919 e publicado no volume *Questões Coloniais e Económicas. Pareceres e Conclusões*. Apesar do diploma ter data de 24 de Dezembro, com publicação no *Diário do Governo* a 2 de Janeiro, e a sessão na Sociedade ter decorrido a 31 de Dezembro, não será difícil conjecturar que o Ministério tivesse conhecimento do conteúdo do documento que estava a ser elaborado, pois o mesmo não terá, certamente, sido escrito depois de 24 de Dezembro. Pontos como o agrupamento das missões em grupos missionários assemelham-se à proposta de agrupar os centros missionários em sociedades missionárias. O decreto não só estabelecia grupos de missões, como estabelecia que os mesmos se fizessem representar junto do governo em Lisboa por um procurador geral, como acontecia tradicionalmente com os institutos religiosos. Esse procurador daria, de certo modo, alguma coesão ao grupo missionário que representava, o que ia ao encontro da intenção da proposta da Sociedade de Geografia. Todavia, algumas das propostas não foram assumidas pelo Ministério, nomeadamente a questão da formação dos missionários.

Acima de tudo, o Decreto de 24 de Dezembro conseguiu acalmar algumas das reclamações católicas. A Locatelli, Gasparri afirmava que não sendo o decreto aquilo que “deveria ser”, tinha conseguido “notáveis vantagens para as missões católicas”. O próprio Papa, Bento XV, numa carta colectiva ao clero português, datada de 4 de Fevereiro de 1920, regozijava-se com o “preceituado no decreto”, “embora” não traduzisse “por completo os justos desejos e aspirações dos católicos”. Apenas esperava que “as apreciáveis vantagens” tivessem “inteira e leal execução”. A mesma



esperança tivera Lima Vidal a respeito dos regulamentos previstos no Decreto N.º 233 e Alves da Cunha sobre o Decreto N.º 5239.<sup>430</sup>

Com a condescendência papal, a Igreja portuguesa procurou de imediato dar cumprimento ao decreto através da nomeação dos procuradores gerais das missões. O antigo bispo de Angola e Congo, João Evangelista de Lima Vidal, foi escolhido para procurador de todas as missões dos Padres Seculares portugueses. Do lado espiritano, a nomeação recaiu sobre o experiente José Maria Antunes, enquanto os franciscanos optaram por João da Santíssima Trindade, que durante o seu tempo como Provincial da ordem franciscana (1897-1903), conseguira a ida dos frades menores para Moçambique (1898) e a aprovação dos Estatutos da Associação Missionária Portuguesa, em 1901, na decorrência da legislação de Hintze Ribeiro.

Contudo, as dúvidas a respeito da aplicabilidade do decreto às necessidades missionárias mantiveram-se sempre em aberto. Da Junta das Missões chegou-se a propor um novo decreto que reunisse, “para mais fácil e simples execução”, as disposições presentes nos decretos N.º 233, N.º 5778 e N.º 6322, “na parte respeitante às missões religiosas”. Para os missionários religiosos, a uniformidade legislativa seria um benefício para o funcionamento normal e o cumprimento adequado da lei. A 27 de Outubro de 1920, Antunes escrevia para Angola, revelando que uma proposta de decreto unindo os três acima referidos, fora apresentada ao ministro das Colónias, esperando-se a sua assinatura em breve. Foi no regresso de Rodrigues Gaspar à pasta das Colónias (6 de Fevereiro de 1922), que um novo decreto reordenou alguns dos artigos dos decretos de 10 de Maio e 24 de Dezembro de 1919, nomeadamente na organização interna das missões e nos valores dos vencimentos dos missionários, mas sem unificar toda a legislação.<sup>431</sup>

A realidade política portuguesa mudara. Se as tribunas do Senado e da Câmara dos Deputados, nos primeiros anos da República, haviam assistido a discursos contrários às missões religiosas, mas favoráveis à necessidade de uma missão civilizadora e nacionalizadora, nos anos do pós-guerra intensificara-se a

<sup>430</sup> Gasparri a Locatelli, 2 de Fevereiro de 1920; ASV/ANL, N.º 426, Fasc. 2, Tit. IX, Pos. 9ª continuazione: Missioni Cattoliche (1919-1920), fl. 35. Joaquim Maria Lourenço, *Situação Jurídica da Igreja em Portugal (Análise histórico-jurídica e crítica das relações da Igreja Católica com o Estado Português)* (Coimbra: Coimbra Editora, 1943), 212.

<sup>431</sup> Carta da Junta das Missões ao Director Geral da Administração Civil do Ministério das Colónias, 10 de Setembro de 1920, em Brásio, *Angola*, V, 448-449. A missiva encontra-se assinada por José Maria Antunes. José Maria Antunes a Faustino Moreira dos Santos, 27 de Outubro de 1920; em Brásio, *Angola*, V, 459, nota 2. Decreto N.º 8351, de 26 de Agosto de 1922. *DG*, n.º 175, de 26 de Agosto de 1922, 888-889.

defesa pública dos missionários religiosos. Um senador eleito pelo Partido Democrático, habitualmente conotado com as percepções anti-religiosas do regime, não se furtou a fazer votos para que as missões religiosas se desenvolvessem “em qualidade e número”, para “suplantar” as missões estrangeiras. Até um deputado do Partido Socialista Português, lembrava o papel das missões para a colonização em Angola, reconhecendo que o “missionismo é a melhor forma de poder a colónia nacionalizar-se e poder defender das cubicas alheias”.<sup>432</sup>

Mas foi a entrada de parlamentares afectos ao catolicismo e ao Centro Católico que permitiu um recrudescimento dos debates acerca do valor das missões religiosas.<sup>433</sup> O senador cónego Dias de Andrade via-as como “verdadeira necessidade nacional”, enquanto para o colega Querubim Guimarães estava “naturalmente indicado, como elemento de seguro êxito, afirmado pelas lições da história, o desenvolvimento e intensificação da obra das missões religiosas”, como contraposição à “propaganda desnacionalizadora” verificada nas colónias. Na Câmara dos Deputados, António Lino Neto proferiu diversos discursos em nome da importância das missões religiosas, acusando os responsáveis políticos de não as favorecerem e financiarem convenientemente, como reconhecimento da sua acção civilizadora. Segundo o dirigente católico, a própria Igreja Católica reconhecia os méritos dessa acção passada, ao manter o Padroado para os portugueses, quando “teria por mais confiança” entregá-lo à Propaganda Fide ou “nas mãos da Inglaterra”, “se a Igreja fosse determinada por considerações de ordem material”.<sup>434</sup>

Outro católico destacado, Joaquim Dinis da Fonseca levava o assunto mais longe, abordando um tópico ainda mais delicado do que a simples questão do papel da missão religiosa. O deputado, respondendo a acusações levantadas por Almeida Ribeiro, sobre as missões religiosas terem contribuído eficazmente para o desenvolvimento das colónias, defendia que esse fraco resultado advinha da opção de colocar padres seculares no serviço missionário, pois as missões só teriam “resultados

<sup>432</sup> Discurso de Desidério Bessa, *DS*, n.º 82, 27 de Maio de 1920, 13. Discurso de Ladislau Batalha, *DCD*, n.º 38, 15 de Março de 1921, 19.

<sup>433</sup> Almeida, «Organização do Centro Católico Português», 489-499.

<sup>434</sup> Discurso de Dias de Andrade, *DS*, n.º 82, 27 de Maio de 1920, 13. Discurso de Querubim Guimarães, *DS*, n.º 33, 3 de Abril de 1925, 17. Afirmava Lino Neto: “O mesmo interesse se vem dedicando por toda a parte às missões religiosas. Não falo já só das missões religiosas promovidas pelas populações católicas de todo o mundo, [...]. Quero referir-me também às de populações protestantes, como da América do Norte, que, na ânsia de alargar a influência política dos respectivos Estados, mandam missionários não só para os sertões dos grandes continentes, mas também para os centros cultos da velha Europa, como se verifica em Portugal”. *DCD*, n.º 100, 5 de Junho de 1923, 11. Discurso de Lino Neto, *DCD*, n.º 103S1, 7 de Junho de 1923 (nocturna),5.

proficuos quando [...] estabelecidas conforme a Igreja” prescrevia, ou seja, “as missões feitas pelas congregações, únicos organismos capazes de especializarem missionários”.<sup>435</sup>

A questão missionária deixava de comportar apenas a discussão sobre a possibilidade ou não de missões religiosas, uma vez que a própria legislação já as permitia. Para os católicos, o debate deveria encaminhar-se para um assunto mais antigo: a legalidade das congregações, os elementos missionários do catolicismo por excelência. Mas Dinis da Fonseca lembrava ainda que para a Igreja, “pouco” importava que entrassem “missões francesas ou portuguesas”, pois para ela, “o fim propriamente religioso cumpre-se da mesma maneira”. O deputado lembrar-se-ia da nova política missionária da Santa Sé, expressa na *Maximum Illud*, de Bento XV, onde a importância estava na capacidade evangelizadora do missionário católico e não nas suas raízes nacionais.<sup>436</sup> Contudo, para Portugal, o pressuposto era outro. O cerne do problema situava-se nas necessidades do Estado português em nacionalizar as populações indígenas e esse “fim patriótico” só poderia ser conseguido através da acção de missionários portugueses. A República não poderia prescindir das missões religiosas, como também não podia coarctar-se à protecção e financiamento das mesmas.

Mas para outros sectores políticos, a solução para o problema missionário não estava em revalorizar ou redefinir o papel da missão religiosa, mas sim substituí-la paulatinamente por um projecto que incorporasse os valores e os princípios da sociedade que o republicanismo queria fomentar. Deste modo, a missão laica assumiu essa alternativa válida no seio da política missionária portuguesa, como declarou Sebastião Baracho, antigo par do Reino, na sessão de 14 de Julho de 1911, da Assembleia Nacional Constituinte, ainda a República não tinha um ano de vida e a Lei da Separação tinha quase três meses. No seu discurso, confessava que fora adepto das missões religiosas, mas que mudara a sua posição, acusando-as de terem adquirido uma “feição mercantil e especulativa”. Perante esse facto, defendia que as missões religiosas fossem extintas e substituídas por “missões cívicas”, dedicadas a

---

<sup>435</sup> O próprio Dinis da Fonseca assumia que “se são precisas as missões, é necessário que o governo da República, ou quem quer que seja que nesse assunto tenha interferência, não contrarie a sua acção, porque, devo dizer, a perseguição às missões portuguesas vem já do tempo da monarquia”. Discurso de Dinis da Fonseca, *DCD*, n.º 101, 6 de Junho de 1923, 13-14.

<sup>436</sup> *Idem*, 14.

“educar o indígena, não só nos ofícios e artes e nos princípios do progresso, mas também no amor pátrio”.<sup>437</sup>

Afonso Costa, antes ainda de assumir a chefia do governo que promulgaria a criação das missões laicas (1913), defendia a “transformação das missões, que eram de natureza religiosa e dominadas pelo jesuitismo, em missões de natureza social e educativa”.<sup>438</sup> Por seu lado, Abílio Marçal elaborara um relatório onde afirmara que “as nossas novas missões” deveriam ter “uma orientação moderna e função bem diversa da que têm tido até hoje”, imputando aos futuros agentes civilizadores o dever de dar às “raças africanas, os benefícios da nossa civilização”. Entre esses benefícios encontrava-se a ideia de construção de uma “família nova”, não sendo, por isso, estranho que os diplomas legais favorecessem a ida de indivíduos casados acompanhados das suas famílias. O missionário laico, enquanto modelo social, sustentava uma das críticas feitas às incapacidades das missões católicas em transmitirem, pela observação directa, a representação da família idealizada nos conceitos liberais. Aliás, um exemplo dado por algumas das missões protestantes e um argumento utilizado por estas contra a acção dos católicos.<sup>439</sup>

Para Marçal, a missão “de feição moderna” não podia ser entregue pelo Estado às mãos da Igreja, apesar de aceitar que o “padre, dentro das novas colónias civilizadoras, completará a sua organização, quer como evangelizador da excelente moral do cristianismo, quer como professor”. Assim, o sacerdote seria mais um dos elementos constituintes da missão, como o artista ou o industrial, mas sem o relevo que tinha nas missões religiosas, não defendendo Marçal a sua completa extinção. Mais tarde, já depois da criação das missões laicas, num artigo no *Boletim das Missões Civilizadoras*, periódico oficial daquelas, argumentava-se:

<sup>437</sup> Discurso de Sebastião Baracho, *DANC*, n.º 21, 14 de Julho de 1911, 15. Baracho evoluíra desde a crítica às missões constituídas por congreganistas, nos seus discursos na Câmara dos Pares em 1903, contra o Decreto de 18 de Abril de 1901.

<sup>438</sup> Discurso de Afonso Costa, *DCD*, n.º 143, 22 de Junho de 1912, 23.

<sup>439</sup> Pedro Marçal Vaz Pereira, *As Missões Laicas em África na 1.ª República em Portugal*, tomo I (Ponta Delgada: Nova Gráfica, 2013), 90-91. Marçal no seu artigo «Missões Coloniais», no primeiro número do *Boletim das Missões Civilizadoras (BMC)* assumia: “os agentes de civilização, levando suas mulheres para o interior, deixam-nos garantia duma vida morigerada e isenta de velhos abusos e incorrigíveis imoralidades, e levam ao negro o exemplo duma família civilizada. E é sobre a constituição da família que, segundo modernas e indiscutíveis teorias, deve assentar a nova acção civilizadora”. *BMC*, n.º 1 (Abril, 1920): 21. Ana Isabel Madeira, «As missões laicas republicanas: história de um equívoco em diálogo epistolar», em *Actas do VII Congresso Luso-Brasileiro de História da Educação*. (Porto: Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da Universidade do Porto, 2008). O Decreto N.º 6322 de 24 de Dezembro de 1919 permitiria que mulheres não casadas se candidatassem a agentes civilizadoras.

“as missões religiosas ou laicas, contemplativas ou trabalhadoras, todas elas se destinam à civilização das raças africanas; todas elas, umas explorando o sentimento religioso, outras acendendo o amor da Pátria, são valores incontestáveis nessa grande obra, [...], servindo os interesses da [...] nacionalidade”.

Perante a necessidade do Estado português em manter e desenvolver o projecto civilizador no ultramar africano, a constituição de uma estrutura missionária, era, pois inevitável.<sup>440</sup>

Aos mentores da idealização havia que encontrar modelos. A Missão Laica Francesa (“Mission Laïque Française”), criada em 1902, pelo inspector das escolas de Madagáscar, Pierre Deschamps, inspirado pelas ideias do então governador-geral dessa colónia francesa, Joseph Gallieni, não deve ter passado despercebida. O objectivo da missão era a exportação das concepções da escola laica republicana, num período durante o qual a política francesa visava uma alteração da importância das congregações religiosas no ensino.<sup>441</sup>

Mas Marçal referiu que o principal modelo de inspiração fora a Escola Colonial de Engelpport, na Alemanha. Curiosamente, este instituto fora criado em 1903, para servir de casa de formação missionária aos padres da Província alemã dos Oblatos de Maria Imaculada, cuja acção deveria ser encaminhada para o Sudoeste Africano Alemão. Também a Escola de Witzenhausen, referida por Marçal como outro exemplo, estava ligada a uma instituição religiosa, no caso à protestante Evangelischer Afrikaverein (Associação Evangélica Africana). Além destas, os institutos coloniais franceses de Nancy, Nantes e Marselha foram tidos em consideração na construção que Marçal empreendia.<sup>442</sup>

<sup>440</sup> “A República criou as missões laicas. Algumas havia de organizar, e não podia sem dúvida adoptar as missões religiosas: seria contender com o seu estatuto fundamental e irritar susceptibilidades desnecessariamente”. A. Oliveira Gomes, «Boletim das Missões Civilizadoras», *BMC*, n.º 1 (Abril, 1920): 4-5.

<sup>441</sup> A criação de Deschamps teria uma destacada importância no Médio Oriente, onde concorria directamente com as escolas francesas das congregações (Jesuítas no Cairo e Lazaristas em Damasco). Catherine Mayeur-Jaouen, «Thévenin (André). – *La Mission laïque française à travers son histoire 1902-2002*», *Histoire de l'éducation* [online], 105 | 2005, publicada a 13 de Maio de 2009, <http://histoire-education.revues.org/1120> (consultada a 14 Setembro de 2013). Sobre a política congreganista francesa: Cabanel e Durand, *Le Grand Exil*; Lalouette e Machelon, 1901. *Les congrégations*.

<sup>442</sup> Abílio Marçal, «Le problème colonial en Portugal», *BMC*, n.º 1 (Abril, 1920): 12. A Escola Colonial de Witzenhausen, fundada em 1899, estava ligada à Associação Evangélica Africana, vocacionada para a missiões do Sudoeste Africano Alemão; enquanto que a Escola de Engelpport fora fundada em 1903, para os missionários da província alemã dos Oblatos de Maria Imaculada, depois de autorização das autoridades prussianas (dentro do sistema imperial alemão) e tivera como modelo o protestante instituto de Witzenhausen. *Missions de la Congrégation des Missionnaires*

O que certamente importava, à parte das correlações religiosas das algumas dessas instituições, era o modelo de ensino dos futuros elementos colonizadores, com destaque para o valor dado ao lado prático da instrução. As características da formação dada aos agentes colonizadores deveriam demonstrar essa vertente prática e concreta dos princípios agrícolas, técnicos, industriais, indispensáveis à edificação de uma sociedade civilizada e moderna.

No Decreto N.º 233 de 22 de Novembro de 1913 que instituía, pela primeira vez, o ineditismo das missões laicas em Portugal, os requisitos dos candidatos a agentes civilizadores expressos no seu art. 21.º revelam essas preocupações: ter idade entre 25 e 45 anos (n.º 1); ter exercido na metrópole o magistério oficial primário, “com boas informações”, pelo período mínimo de três anos (n.º 2); ter frequentado o curso trimestral do ensino secundário da Escola de Medicina Tropical, um tirocínio de seis meses no Jardim Colonial, “como está estabelecido para os regentes agrícolas” (n.º 3). Outros pressupostos valorizavam determinados candidatos para a atribuição do cargo: ser casado, “fazendo-se acompanhar pelo cônjuge respectivo”; ter o curso da Escola Colonial; conhecimento da língua ou línguas nativas da colónia a que se destina. (n.º 3 § único de a) a d)).

Cada missão deveria ser constituída, “em regra”, por um professor e três auxiliares, que “exerçam algum ofício ou mester, designadamente o de pedreiro, carpinteiro, serralheiro ou agricultor” (art. 23.º). A intenção de privilegiar indivíduos casados, que pudessem ser acompanhados pelos cônjuges não poderia ser desligada de um qualquer plano de colonização, assemelhando-se, nos seus fundamentos, a outras políticas de incentivo colonizador centradas na emigração de casais, como ocorreu com os madeirenses para Angola ou, num período anterior, com os açorianos para a Colónia do Sacramento, em meados do século XVIII. Para o legislador, a associação entre colono e agente civilizador era crucial. O próprio Marçal havia dito, num relatório de 1912, que uma das funções do missionário laico era a constituição de “missões de ocupação efectiva e de exploração das riquezas da terra, pela indústria, pela agricultura”.<sup>443</sup>

Uma peça chave na construção do projecto missionário laico passava pela existência de uma escola capaz de apetrechar o agente civilizador com os meios

---

*Oblats de Marie Immaculée*, 45º ano, n.º 177 (Março 1907): 101-132. Marçal, «Missões Coloniais», em *BMC*, n.º 1 (Abril, 1920): 20.

<sup>443</sup> Pedro Marçal Vaz Pereira, *As Missões*, tomo I, 91.

necessários. Pelo Decreto N.º 3352 de 8 de Setembro de 1917, o Colégio de Cernache do Bonjardim, que desde a proclamação da República havia vivido num limbo de indecisão política, passava a ser o Instituto das Missões Coloniais, apesar do disposto no art. 189.º da Lei da Separação estipular a reorganização do antigo Colégio dentro dos moldes de instituição religiosa. No diploma de 20 de Abril de 1911 dizia-se que a reforma deveria ser realizada de modo “que a propaganda civilizadora [...], que haja de ser ainda feita por ministros da religião se confie exclusivamente ao clero secular português”. A tão aguardada remodelação da escola contrariava a “*intangível*”.<sup>444</sup>

A nova escola tinha como propósito a “educação de alunos com destino ao serviço das colónias, como agentes de civilização”. Compreendia dois graus de ensino: o preparatório e o complementar. O primeiro compreendia o curso geral dos liceus, enquanto o segundo destinava-se “a um maior desenvolvimento das matérias estudadas no curso preparatório e a ministrar ao futuro agente de civilização os conhecimentos práticos necessários à sua boa acção colonizadora”. Os alunos do curso preparatório deveriam ainda aprender uma arte, ofício ou “ramo prático de qualquer conhecimento útil”, e os alunos do complementar teriam a “prática desenvolvida das línguas francesa e inglesa”. O curso complementar era dividido por três anos e era composto por doze cadeiras, onde se incluía Geografia colonial, Higiene colonial, Administração e legislação financeira das colónias e Agricultura colonial.<sup>445</sup>

O conjunto de disciplinas pretendia habilitar os agentes de civilização com um vasto leque de conhecimentos e práticas sobre a realidade ultramarina. O destaque dado a áreas como a agricultura, a medicina e a administração, demonstra o papel que se esperava que as missões laicas tivessem no desenvolvimento das populações indígenas, mas também, do território onde fossem instaladas e empreendessem o seu trabalho civilizador.

---

<sup>444</sup> Sobre os planos e propostas de reforma de Cernache desenvolvidos por Marçal Pereira, *As Missões*, tomo I, 96-120.

<sup>445</sup> No 1º ano: Geografia colonial, descobertas e explorações; Física e Química, com aplicação às artes e às indústrias; Princípios de direito civil político e administrativo; Botânica, zoologia, mineralogia e geologia, com referência especial aos países tropicais. No 2º ano: Higiene Colonial, Agrologia, agricultura, horticultura, silvicultura; Pedagogia geral; Agrimensura, topografia e máquinas agrícolas. No 3º ano: Noções gerais de anatomia e fisiologia, doenças mais vulgares dos países quentes e noções de medicina e farmácia; Administração e legislação financeira das colónias, cartas orgânicas, tratados e convenções coloniais; Pedagogia especial e prática; Agricultura colonial, zootecnia e noções de medicina veterinária.

Depois de concluída a formação no Instituto, os alunos eram colocados à disposição do Ministério das Colónias, sendo posteriormente designados agentes de civilização e enviados para uma missão ultramarina. Os padres missionários que trabalhavam como professores no antigo Colégio seriam “restituídos à sua anterior situação de missionários”, enquanto os professores eclesiásticos deveriam permanecer, provisoriamente, no instituto, enquanto o governo os não colocassem noutra estabelecimento ou comissão de serviço.<sup>446</sup>

Para o cargo de director foi escolhido, inevitavelmente, Abílio Marçal que, após a introdução do novo sistema de procurador-gerais das missões junto do governo em Lisboa, seria designado Procurador-Geral das Missões Laicas.

As primeiras missões laicas teriam, contudo, de aguardar pelo Decreto de 10 de Maio de 1919, para verem a sua efectiva criação. Pelo diploma, eram constituídas seis missões para Angola, quatro para Moçambique, uma para a Guiné e outra para Timor, “em local escolhido e designado pelo governador da província” (art. 1.º).<sup>447</sup>

A 7 de Abril de 1920, seguiram para Angola as duas primeiras missões laicas: a Missão Civilizadora “Cândido dos Reis” e a Missão “Cinco de Outubro”. Esta instalou-se, a 13 de Junho, em Pamba, enquanto a primeira se instalou, a 15 de Julho, em Ompana, nos Cuanhamas. As outras quatro missões projectadas: “Lusíadas”, “Capelo Ivens”, “Primeiro de Dezembro” e a missão escola-oficina “Óscar Torres”, deveriam instalar-se, respectivamente, em Luana (Lunda), no Alto Zambeze, na Vila Serpa Pinto (Cubango) e na Humpata.

A escolha dos locais não teria sido aleatória, nem poderia, tendo em conta os objectivos gerais das missões laicas: a civilização e nacionalização dos indígenas. Nos Cuanhamas, a “Cândido dos Reis” ocuparia uma antiga missão alemã, desactivada depois da Grande Guerra e prova dos perigos das missões estrangeiras numa região com forte hostilidade ao poder português. A “Cinco de Outubro” estabeleceu-se na região de Malange, onde predominavam as missões protestantes americanas, tal como acontecia na Humpata, que também era um importante núcleo de imigração bóer e de missionação espiritana, para onde foi a “Óscar Torres”. A

<sup>446</sup> O Regulamento do Instituto foi publicado no Decreto N.º 3469 de 19 de Outubro de 1917, do Ministério da Instrução Pública. *DG*, n.º 180, 19 de Outubro de 1917, 1023-1029. Araújo, «A República», 83-129; Ana Isabel Madeira, «Popular education and republican ideals: the Portuguese lay missions in colonial Africa, 1917-1927», *Paedagogica Historica*, 47:1-2 (2011): 123-138.

<sup>447</sup> Em 1916, a Portaria Provincial de 2 de Dezembro criou a missão “Miguel Bombarda”, que em Julho de 1918 se instalou na Manhiça (Moçambique), sendo uma missão experimental e anterior às fundações de 1919. Araújo, «A República», 117.



“Capelo Ivens”, “Lusíadas” e “Primeiro de Dezembro” localizavam-se em alguns dos territórios mais afastados do litoral e dos principais centro de ocupação portuguesa e, por isso, da capacidade administrativa e governativa do país.<sup>448</sup>

Em Moçambique, instalaram-se a Missão Civilizadora “Camões”, na Ilha de Moçambique e com sucursais em Meconta e Fernão Veloso, a Missão “Pátria”, em Inharrime e com filiais em Dacalo, Helene, Maxixe, Mocodoene e Cumbana; e a Missão “República” no Alto Molocué (Quelimane). Exceptuando a de Inharrime, todas as missões se localizavam a norte do Zambeze, na região setentrional da província. A Missão “República” localizava-se junto a uma missão escocesa e a “Pátria” perto de estações americanas. A localização das missões reflectia parte do seu objectivo: contornar a influência desnacionalizadora das missões estrangeiras.<sup>449</sup>

Logo no decurso inicial da fixação das missões laicas em África, surgiram as primeiras críticas à capacidade das mesmas. O antigo governador-geral de Moçambique, Álvaro de Castro (1915-1918), confessava que “a forma como as missões laicas foram inicialmente lançadas” havia-lhe parecido “desastrosa e poderia dizer-se que havia o reservado intuito de demonstrar a sua ineficácia”. Nas páginas do *Boletim das Missões Civilizadoras*, Castro defendia-se das acusações de ser “adversário das missões laicas”, afirmando que “antipatriótico” era a intenção de alguns em “querer anular as missões religiosas quando tantos serviços elas podem prestar”, até porque “missões religiosas estrangeiras só podem ser eficazmente combatidas por missões religiosas portuguesas”, ideia que Sebastião José Alves transmitira a um dos sucessores de Castro no Governo-Geral de Moçambique.<sup>450</sup>

Ora, partindo desta premissa, um fundamento essencial das missões laicas ficava desarmado. As missões laicas ao procurarem reverter a crescente influência das missões estrangeiras junto das populações autóctones, teriam de concorrer directamente com missionários que se relacionavam com essas populações através de princípios religiosos, que o agente civilizador não estava habilitado para combater. As autoridades coloniais ainda davam importância ao princípio de que o catolicismo

<sup>448</sup> No entanto, a missão “Primeiro de Dezembro” (a instalar em Serpa Pinto) nunca chegou a ser efetivamente organizada, por causa dos acontecimentos, nomeadamente a morte de Abílio Marçal em Junho de 1925. Pereira, *As Missões*, tomo I, 505.

<sup>449</sup> Pereira, *As Missões*, tomo II, 64-65, 97-104 e 144.

<sup>450</sup> Álvaro de Castro, «Missões Civilizadoras», *BMC*, n.º 2 (Maio, 1920): 14.

era português, com todas as características culturais do país, e que o protestantismo, britânico ou não, era sempre associado ao que era estrangeiro e inimigo.<sup>451</sup>

No relatório *Questões Coloniais e Económicas* da Sociedade de Geografia de Lisboa, o projecto para a reordenação do sistema das missões nas colónias em África, não incluía as missões laicas. O modelo laico não era entendido como capaz de enfrentar as necessidades imputadas à política missionária portuguesa: contrabalançar a actuação das missões religiosas estrangeiras, isto é, protestantes, contra as quais só as missões religiosas católicas estariam capacitadas. Essa consciência dentro da classe política e dos círculos de decisão e influência não terá sido estranha ao futuro que aguardava o ideal de Marçal. Além disso, o próprio contexto que implantou efectivamente as missões no terreno colonial, isto é, a legislação de 1919, abriu caminho para a recuperação das missões religiosas de origem portuguesa, com a abertura dos colégios missionários católicos, tanto seculares, como regulares. Ora, um dos fundamentos para a criação das missões laicas fora a necessidade de haver um organismo que substituísse as missões religiosas indesejadas pelo programa ideológico republicano.

Para dificultar a situação das missões laicas, estas perderam o seu mentor e principal instigador, Abílio Marçal, falecido em Junho de 1925. As missões, que tinham conseguido desde o início algum suporte do poder político em Lisboa, por causa dos contactos que o seu procurador dispunha, tornaram-se contestadas e alvos fáceis à crítica dos seus oponentes.<sup>452</sup> Em 1926, o encarregado do Governo-Geral de Angola, Artur de Sales Henriques, pedia o fim das missões laicas, “aplicando em auxílio das missões religiosas o que improdutivamente se está despendendo com as aquelas missões”. Para aquele funcionário, as missões laicas eram “uma inutilidade dispendiosa”. A 30 de Junho, a Direcção-Geral do Ensino do Ministério das Colónias dava a solução ao seu ministro, Armando da Gama Ochoa: tomar em Angola as

---

<sup>451</sup> Num ofício de 30 de Junho de 1926, a Direcção-Geral de Ensino do Ministério das Colónias dava repêta ao seu ministro, a opinião do encarregado do governo-Geral de Angola: “não é nem será com as missões laicas que nós conseguiremos contrabalançar ou destruir a pernicioso influência das missões evangélicas protestantes – americanas e inglesas”. Ofício da Direcção-Geral do Ensino do Ministério das Colónias (DGEMC) a Armando da Gama Ochoa (Ministro das Colónias), 30 de Junho de 1926; AHU, 2447/2 – Pasta 151 – Relatório sobre a organização e funcionamento do Instituto das Missões Laicas, em Cernache do Bonjardim.

<sup>452</sup> Amadeu Gomes de Araújo afirma que as missões laicas eram, “no fundo um projecto pessoal, e ruiu com a morte do seu mentor”. «A República», 127.

providências já tomadas em Moçambique, isto é, “não nomear pessoal para as missões laicas”.<sup>453</sup>

A 25 de Agosto de 1926, o Ministério das Colónias, nas mãos de João Belo, nomeava uma comissão para realizar um “minucioso inquérito à situação” em que se encontrava o Instituto, para se poder “convenientemente apreciar do estado dos seus serviços administrativos”.<sup>454</sup> O relatório desta não seria nada abonatório. Entendia que do ponto de vista pedagógico o curso preparatório era “erróneo”, por ter adoptado a organização liceal, enquanto o curso complementar não tinha funcionado regularmente. Concluía-se que o ensino leccionado na instituição não tinha o carácter especializado que se esperava e que havia “absoluta falta de ligação entre o Instituto e as colónias, quer directamente quer por intermédio do Ministério”, motivo pelo qual ele não recebia, nem pedia, “quaisquer indicações sobre a orientação a imprimir à sua actividade”.<sup>455</sup>

No final desse ano, João Belo, o homem que daria um novo impulso às missões religiosas, terminaria definitivamente com a experiência laica, poucos anos depois do seu início e ainda longe de conseguir os seus intentos originais. No preâmbulo do Decreto N.º 12886, dizia-se que o diploma de estabelecimento do Instituto das Missões Laicas estava “em oposição à própria letra e espírito” do disposto no art. 189.º da Lei da Separação, criando-se uma escola que pretendia “realizar a ideia de satisfazer as necessidades espirituais e sociais do indígena por uma pedagogia inteiramente desprovida do princípio religioso”. O documento assumia que na consciência dos “próprios meios políticos” era inevitável a sua extinção, como consequência do cumprimento da própria legislação de 1911.<sup>456</sup>

O preâmbulo retomava as conclusões da Comissão de inquérito, apresentadas em 12 de Novembro de 1926, acerca da “organização e funcionamento dos serviços administrativos e pedagógicos do Instituto”. O relatório mostrava que “tudo [era] um caos”. A comissão declarava “impossível” à instituição “realizar os fins civilizadores” que presidiram à sua criação, entendendo que a mesma deveria regressar ao seu anterior proprietário, ou seja, o clero secular português. As

<sup>453</sup> Ofício da DGEMC a Armando da Gama Ochoa, 30 de Junho de 1926; AHU, 2447/2 – Pasta 151 – Relatório sobre a organização e funcionamento do Instituto das Missões Laicas.

<sup>454</sup> Decreto N.º 12208, de 25 de Agosto de 1926; *DG*, n.º 189, 27 de Agosto de 1926, 1153.

<sup>455</sup> Ofício N.º 587/239/3ª; Ofício da DGEMG a Armando da Gama Ochoa (Ministro das Colónias), 30 de Junho de 1926; AHU – 2447/2, Pasta 151 – Relatório sobre a organização e funcionamento do Instituto das Missões Laicas.

<sup>456</sup> Decreto N.º 12886, de 24 de Dezembro de 1926. *DG*, n.º 288, 24 de Dezembro de 1926, 2341-2342.

considerações dos trabalhos da comissão chegavam a referir que, caso “militasse a favor” das missões laicas “a experiência das nações civilizadoras e especialmente a de Portugal”, o governo poderia, eventualmente, ponderar a sua reforma, mantendo a sua natureza civil. Mas pelo contrário, concluía-se que a novidade que as missões constituíam no panorama missionário colonial era um dos seus pontos fracos. O seu ineditismo dificilmente, na opinião dos membros da comissão, se poderia impor no contexto da época. A missionação obrigava a outras características.

O Decreto, entendendo tratar-se de um “acto de boa administração”, vinha realizar um “desígnio” da Lei da Separação: admitir Cernache como escola religiosa para formar missionários. O diploma que acabava com as missões laicas e com o ensino missionário laico encontrava a sua fonte jurisprudencial no documento que fora, para muitos, o gerador do princípio de aplicabilidade de um modelo laicante ao labor missionário. Os missionários laicos ainda poderiam argumentar que o seu trabalho, a trazer alguns resultados, implicaria mais alguns anos de acção junto das populações africanas. Mas a realidade em meados da década de vinte era diferente daquela que em 1913, 1917 e 1919 impulsionara a sua concretização. Estava aberto o caminho para que o projecto civilizador e nacionalizador ultramarino voltasse a ser principalmente um reduto dos missionários religiosos.

Entretanto, com o regresso de Norton de Matos a Angola, em 1921, como Alto Comissário da República, deu-se mais um passo no já extenso rol de documentos legislativos sobre as missões. O Decreto N.º 77 de 9 de Dezembro de 1921 vinha reforçar os pressupostos já presentes no Decreto de Rodrigues Gaspar, de 24 de Dezembro de 1919. Assim, nenhuma missão “de ensino e propaganda religiosa” poderia estabelecer-se na província sem “prévia licença” do governo-Geral (art. 1.º), estando esta autorização sempre dependente do cumprimento de regras fundamentais, nomeadamente aquelas que estipulavam a submissão do “programa civilizador” à aprovação das autoridades, a obrigatoriedade do ensino em português e a proibição do uso de línguas estrangeiras. O uso da língua nativa estava restrito à catequese, mas os livros de religião teriam de ser imperativamente em português (art. 3.º). A questão da língua recuperava a letra de outros decretos, nomeadamente o Decreto N.º 6322, e a norma expressa no seu art. 33.º. Além disso, na educação das populações deveria predominar o ensino profissional ou agrícola.

A continuidade da missão poderia ser finda caso a “sua constituição e serviços” deixassem de manter o estabelecido no decreto, a sua presença se tornasse

“incompatível com as populações indígenas”, estivesse “inteiramente destituíd[a] de acção civilizadora” e, acima de tudo, se “a sua permanência” se tornasse “nociva aos interesses da Soberania Nacional e à ordem e segurança pública” (art. 8.º, al. 1.ª a 4.ª). Este último ponto, ao contrário do que fora possível até Saint-Germain-en-Laye, era sustentado por um disposto presente numa convenção internacional, para o qual, como Norton de Matos referiu, os representantes portugueses haviam concorrido. Ele entendia que era “mister” que as missões religiosas, com a intenção de se instalarem e trabalharem em Angola, deveriam sujeitar-se inteiramente às leis do país, exigindo-lhes “absoluta submissão” à soberania e à orientação nacionais “em matéria de administração colonial”. Por outro lado, o alto comissário afirmava que os governos coloniais não deveriam olhar para as missões religiosas como “inimigos de qualquer espécie, causas de perturbações administrativas ou propósitos ou tendências de diminuição” do domínio português, mas sim como “elementos de civilização perfeitamente integrados” nos processos administrativos, “em marcha para o mesmo fim altamente humanitário”.<sup>457</sup>

No balanço que fez sobre a situação política na província, no fim do seu mandato, Norton de Matos explicou que a “máxima importância” que tinha a instalação de missões laicas e religiosas devia-se ao seu concurso para a melhoria das condições “materiais e morais da vida dos seus habitantes”, sublinhando três pressupostos essenciais para a sua existência: domínio das missões portuguesas sobre as estrangeiras (em número e eficiência), ensino exclusivo em português e o “ensino de ofícios e profissões adequadas”, e “exclusão quasi completa do ensino literário”. Através do Decreto N.º 77, Norton esperava terminar com a “abusiva prática de qualquer missão, à sombra de uma errada prática do Acto de Berlim”, se instalar na província sem uma prévia autorização governativa. O diploma também tido como objectivo cercear a prática das missões entregarem a direcção de sucursais e escolas a “nativos semicivilizados” e de encarregarem da catequese “nativos que são sempre elementos de perturbação nos meios indígenas”. O risco que a educação nas missões religiosas possibilitasse aos locais subir, de alguma forma, na hierarquia social aparecia às autoridades portuguesas como uma forma de criar neles

---

<sup>457</sup> Norton de Matos, *Província de Angola. Providências tomadas pelo General J. M. R. Norton de Matos, como Alto Comissário da República e Governador Geral. Abril a Dezembro de 1921* (Lisboa: Oficina da Sociedade Nacional de Tipografia, 1922). Norton de Matos, *A Província de Angola*, 63-66.

entendimentos contrários ao lugar que estas lhes pretendiam atribuir no contexto social ultramarino.<sup>458</sup>

Deste modo, o Decreto N.º 77 continuava os princípios básicos do projecto missionário português, aproximando-se da redacção das Portarias de 1907 de Freire de Andrade que haviam instituído em Moçambique um conjunto de regras que auxiliasse o processo de nacionalização das populações autóctones. Mas enquanto em 1907, o Governo-Geral em Lourenço Marques tivera de lidar com a oposição britânica, fundada na ideia de desrespeito às normas dos acordos internacionais, o alto comissário de Angola tinha do seu lado os termos de uma nova convenção que, curiosamente, renovava o mítico Acto Geral de Berlim. Portugal mantinha a feição nacionalizadora para o trabalho das missões no seu território ultramarino, enquanto emergiam, do rescaldo do conflito mundial, elementos internacionais que pugnavam por uma supranacionalidade da actividade missionária civilizadora.

### 5.3 – O internacionalismo missionário

A Grande Guerra mostrara as fragilidades e ambiguidades do movimento missionário fundado em bases interdenominacionais e inter-nacionais. Todavia, em pleno conflito, desenvolveu-se uma concepção de “supranacionalidade”, que deveria estar para lá dos “constrangimentos” que as exigências do momento levavam os governos a impor sobre o trabalho missionário. Em 1917, as igrejas dos países neutrais (Dinamarca, Suécia, Noruega e Países Baixos) defenderam publicamente um conceito de supranacionalidade na relação entre governos e missões. Esta ideia, no pós-guerra, conciliava-se com o intuito de organizações, como a Sociedade das Nações, em ultrapassar os fundamentos que haviam agudizado o conflito europeu. A insistência de Oldham em incluir, nos acordos entre as nações aliadas, artigos que garantissem a liberdade de culto, era uma forma de continuar este propósito e recuperar o legado deixado suspenso com a Conferência de Edimburgo e com o início do conflito. Como escreveu em 1920: “para o Cristão a nacionalidade não é a última lealdade. A sua mais alta obediência é para com a comunidade cristã”.<sup>459</sup> A partir de 1919, empenhar-se-ia no ressurgimento do espírito de cooperação missionária.

<sup>458</sup> Norton de Matos, «Relatório sobre a situação política, administrativa, económica e financeira de 10 de Fevereiro de 1924», em *A Província de Angola*, 96.

<sup>459</sup> Stuart, «Beyond Sovereignty?», em *Beyond Sovereignty*, 105-109. J. H. Oldham, «Nationality and Missions». *International Review of Missions*, 9, 35 (1920): 389.

A 22 de Junho de 1920, dez anos após o encontro na Escócia, a cidade suíça de Crans recebia uma nova conferência internacional missionária, com membros de sociedades missionárias protestantes britânicas, americanas, holandesas, belgas, francesas, norueguesas, suecas, dinamarquesas, suíças, sul-africanas e membros alemães do Continuation Committee.

Os dois principais tópicos de discussão da Conferência de Crans eram a relação das missões com os governos e a organização missionária internacional. O primeiro centrou-se na questão da política educativa empreendida pelas autoridades políticas e no problema das missões alemãs e de que forma se deveria trabalhar no sentido do rápido retorno dos missionários alemães às suas actividades. Por outro lado, o segundo ponto tornava-se imperativo. Os participantes decidiram que as organizações missionárias nacionais deveriam criar um International Missionary Committee, baseado nos organismos de cada país e que coordenasse a sua política e actuação a nível externo. A nova instituição, enquanto conselho coordenador, teria dois encontros anuais. Entre estes um Committee of Reference estaria em funções. Para presidente seria chamado John R. Mott e para secretário Oldham.

A proposta para a nova organização deveria ser promovida e explicada através dos comités nacionais, e só no Outono do ano seguinte, numa reunião no Lago Mohonk (Estados Unidos) foi fundado o International Missionary Council (IMC), trocando o termo “comité” para “conselho”, de modo a frisar que não teria funções executivas. Todavia, e apesar das pretensões supranacionais de alguns dos seus instigadores, nenhuma delegação alemã esteve presente, pois os responsáveis pelas sociedades missionárias do país recusaram-se a participar em conferências internacionais, uma vez que os seus membros mantinham-se impedidos de aceder aos territórios ocupados pelas nações aliadas. Os círculos missionários alemães acusavam o núcleo anglo-americano do *Continuation Committee* de não estar comprometido com “o carácter supranacional da Igreja de Cristo”, pois não tinha protestado contra a decisão política de retirar os germânicos dos seus centros evangelizadores, entendendo que a “solidariedade ecuménica de todos os missionários havia sido destruída”, depois das perdas humanas provocadas pela guerra. O regresso dos missionários expulsos seria um dos principais assuntos que a reunião queria ter em linha de conta.<sup>460</sup>

---

<sup>460</sup> Hastings, «The clash of Nationalism», 22. Keith Clements, *Faith in the Frontier*, 144.

O novo organismo seria sustentado por três princípios fundamentais: a política missionária só poderia ser determinada pelas sociedades e instituições missionárias e as igrejas que elas representavam; o conselho não aprovaria nenhuma decisão de cariz eclesiástico ou doutrinal se houvesse discordância entre os seus membros constituintes; e que qualquer realização “envolvia mais do que a capacidade humana”, reconhecendo que o sucesso dependia da graça divina. O primeiro desses princípios definia de forma explícita que a responsabilidade de elaboração dos métodos da actividade missionária ficava nas mãos daqueles que estavam melhor capacitados para essa função: as entidades religiosas, excluindo qualquer forma de intromissão externa, nomeadamente dos poderes políticos. Quanto ao segundo, tinha como objectivo ultrapassar as possíveis divergências teológicas existentes entre as diferentes denominações protestantes que constituíam o emergente conselho, pois os benefícios da cooperação impunham a superação de antagonismos intestinos.<sup>461</sup>

Uma das resoluções tomadas no Lago Mohonk relacionava-se com o problema da liberdade missionária, por causa das restrições derivadas da guerra e da paz, nomeadamente em territórios como a África portuguesa e as colónias francesas. O relatório, para apresentar no encontro do organismo em Oxford, em 1923 foi preparado pelo antigo missionário americano, Abbe Livingston Warnshuis, à data co-secretário do IMC.

O relatório de Warnshuis apresentava o elenco de diplomas legislativos que se relacionava com o quotidiano e a existência da actividade missionária, apontando, a partir deles, algumas críticas, como a proibição de fazer circular livros religiosos em línguas nativas, definida no Decreto N.º 77 de Norton de Matos, que o americano considerava uma “séria infracção” aos direitos de livre exercício de todas as formas religiosas, protegidas pelos tratados internacionais. Mas, na sua apreciação geral, entendia que as relações entre as missões em Angola e o Governo-Geral da província eram “satisfatórias”, afirmando que o alto comissário, que publicara aquele decreto, era “favorável às missões protestantes”, tendo-lhes prometido “toda a protecção e suporte financeiro e moral”, desde que as regras impostas pela lei portuguesa e os princípios que as regiam fossem cumpridos pelos missionários. Aliás, Warnshuis acreditava que, “demonstrando o leal propósito das missões em observar as leis e os regulamentos do governo”, e com paciência, viria a ser possível conseguir alguma

---

<sup>461</sup> Sobre o contexto e o processo de criação do IMC: William Hogg, *Ecumenical Foundations*, 202-214.



alteração a estes, nomeadamente no que à literatura indígena dizia respeito. O importante era trabalhar de acordo com as intenções das autoridades coloniais. Essa boa relação era um “factor determinante” para se garantir a normal actividade dos missionários, mesmo que perante as acusações feitas contra o incumprimento das cláusulas do Tratado Luso-Britânico de 1891, em Moçambique. Manter um contacto amistoso com a administração ultramarina era essencial para o diálogo a favor da liberdade religiosa. Por isso, deixava o aviso aos missionários:<sup>462</sup>

“Parece, por isso, insensato propor qualquer apelo a Lisboa ou mesmo protesto conjunto pelos comités missionários ao governo em Lourenço Marques. Essa acção poderia sugerir a interferência por nações estrangeiras, e levantar ou fortalecer os medos de complicações internacionais ou agressão externa, e assim aumentar o preconceito com todas as missões estrangeiras. Deve ser feito todo o possível para desviar o governo português e os seus funcionários desse preconceito contra os estrangeiros. Os portugueses devem ser reconhecidos como governantes das suas próprias colónias e o seu domínio deve ser aceite, se o missionário pretende evitar a aparência de ser um agente político”.<sup>463</sup>

A receita, já proferida por outros missionários, ressurgia como meio de salvaguarda das missões face a qualquer postura contrária dos portugueses. Mesmo que o Tratado de 1891 previsse essa liberdade de ensino, que as autoridades de Moçambique já havia adulterado com a norma das Portarias de 1907, contestadas pelos britânicos, Portugal agora dispunha do último parágrafo do art. 11.º da Convenção de Saint-Germain-en-Laye sobre a ordem pública e a acção missionária. Não seria difícil, como nunca havia sido, para os portugueses iniciarem um acesa contestação aos missionários protestantes acusando-os de atentarem contra a manutenção dessa ordem. As provas concretas dessas acusações nem sempre tinham relevância, pois as dificuldades far-se-iam sentir de imediato junto das missões, até que os seus governos conseguissem de Lisboa o habitual decréscimo na sua hostilidade. Para Warnshuis, quanto mais calmo fosse o relacionamento entre missionários e poder político, mais facilmente os primeiros poderiam continuar o seu trabalho sem dificuldades maiores. Lembrava que os missionários teriam de entender que eram “convidados” nas colónias portuguesas.

<sup>462</sup> A. L. Warnhuis, *The relations of Missions and Governments in Belgian, French and Portuguese Colonies*; ANTT, Companhia de Moçambique, N.º de ordem 2164. N.º 316-AF26, 3-31.

<sup>463</sup> Warnhuis, *The relations of Missions*, 31.

De modo a reforçar este entendimento, o autor do relatório, transcreveu nele o longo discurso de Grandjean na Conferência de Edimburgo em 1910, para contrapor as reclamações protestantes. A normativa legislativa que impunha o uso do português na escola deveria ser vista, tal como o missionário suíço havia salientado, como razoável, reconhecendo-se a “justiça das exigências do governo” na obrigatoriedade dessa premissa. Não obstante a posição do relatório e os avisos deixados por Warnshuis, na reunião em Oxford, o IMC adoptou como “declaração geral relativa às missões de todos os países”, uma resolução onde se declarava que a “livre circulação” da Bíblia em língua nativa e a “livre utilização” desta no culto religioso eram “inseparáveis do exercício de liberdade religiosa”, e por isso deveria ser “respeitosamente” reclamada junto de todos os governos.<sup>464</sup>

A preocupação do IMC acerca da legislação colonial sobre liberdade religiosa era grande. Em Outubro de 1923, com o intuito de reunir os diplomas mais relevantes, foi pedido a Grandjean que conseguisse de um amigo em Lisboa cópias dos Decretos N.º 5778 e N.º 6322, para futura tradução em inglês.<sup>465</sup> O conhecimento das possibilidades legais permitiria uma coexistência pacificada. Além disso, em 1923, a aproximação da política republicana a uma abertura oficial quanto à participação católica na obra da missionação, deixava antever o aumento da oposição aos protestantes, com o regresso da predominância do catolicismo, comum no período monárquico. Esta mudança na posição das autoridades portuguesas poderia pôr em causa a tentativa, empreendida pelos protestantes e personificada no relatório de Warnshuis, de estabelecer boas relações com o poder colonial e de promover a concepção de uma missionação que não deveria ser vista como pertença de uma determinada nacionalidade e, deste modo, entendida como opositora política do império português.

Porém, do lado católico, as pretensões supranacionais também se deparavam com a prática da política real. Tal como acontecera com os missionários protestantes, também os missionários católicos alemães haviam sido detidos e internados pelos Aliados. Como vimos, o desejo da Santa Sé de participar oficialmente na conferência de paz também se relacionava com esta delicada questão. Qualquer declaração que parecesse favorável aos derrotados, marcados pelas acusações de terem sido os

---

<sup>464</sup> *Idem*, 20-21 e 30.

<sup>465</sup> Marion J. Hunter (membro do IMC) a Grandjean, 11 de Outubro de 1923; WWC/IMC Archive. 26.15.02/1 – Missions and governments. Printed material. Treaties, Acts and regulations relating Missionary freedom: IMC 1923.

instigadores do conflito, não granjeava qualquer apoio ao seu autor. O próprio Oldham fora sempre cauteloso na sua posição de salvaguarda dos missionários alemães. Uma opinião pública fortemente imbuída de ideais nacionalistas, numa disputa bélica onde os contornos de promoção nacional foram instrumentalizados, não estaria disposta a condescender. Para a Cúria, punham-se os mesmos problemas.

A situação das missões no pós-guerra era diametralmente oposta ao florescimento que elas viviam no início do pontificado de Bento XV, em Setembro de 1914. Os efeitos do nacionalismo europeu na conflagração mundial denotaram-se no campo missionário e no não cumprimento das regras legais internacionais que protegiam os missionários, nomeadamente o célebre Acto Geral de Berlim. Com o fim da guerra, a Santa Sé procurou um caminho onde claramente pretendia destrinçar o papel do missionário do papel do funcionário colonial. Ainda em 1917, quando a Propaganda Fide era dirigida por Domenico Serafini (1916-1918), sucessor de Gotti, iniciaram-se os trabalhos para se elaborar um documento pontifício sobre a missionação na China, dilacerada por lutas nacionalistas chinesas e sem os numerosos missionários alemães do pré-guerra. O antigo império do Meio era um dos cenários mais preocupantes para a Cúria à época. Esse trabalho foi continuado pelo novo prefeito da Propaganda, Willem Van Rossum, o primeiro cardeal holandês desde o século XVI. Este seria uma das figuras determinantes na estruturação da nova actividade missionária católica e do papel do seu dicastério, recebendo o epíteto de “segundo fundador da Propaganda”.<sup>466</sup>

Durante a Primavera e o Verão de 1919, quando as potências reunidas nos arredores da capital francesa estabeleciam as bases da nova ordem mundial num mundo pacificado, nos meios romanos elaborava-se um conjunto de instruções e provimentos em favor das missões. Versalhes garantira o regresso, teórico, dos missionários alemães, mas ainda estavam em discussão os Actos de Berlim e de Bruxelas, pedras de toque da defesa da liberdade missionária. Reabilitados, seriam reafirmados em Setembro. Mas antes que o intenso ano de 1919 terminasse, o Papa

---

<sup>466</sup> Prudhomme, «Le Cardinal Van Rossum et la politique missionnaire du Saint-Siège sous Benoît XV et Pie XI (1918-1932)», em *Life with a Mission. Cardinal Willem Van Rossum C.Ss.R. (1854-1932)*, ed. Vefie Poels, Theo Salemink e Hans de Valk (Gent: Redactie Trajesta, 2011), 123-141. Alberto Monticone, «Il Pontificato di Benedetto XV. Rinnovamento della Chiesa e azione missionaria (1918-1922)», em *Storia della Chiesa. La Chiesa e la Società Industriale (1878-1922)*, ed. Elio Guerrero e Annibale Zambarbieri, 1º parte, Vol. XXII, 3ª edição (Milão: Edizioni San Paolo, 1995), 192-194. Robert Delavignette, *Christianity and Colonialism* (Nova Iorque: Hawthorn Books Publishers, 1964), 88-103.

proclamava a carta encíclica *Maximum Illud*, de 30 de Novembro – a “Carta das Missões Contemporâneas” – poucos meses depois da assinatura da Convenção de Saint-Germain-en-Laye.<sup>467</sup>

Enquanto esta e o Tratado de Versalhes se centravam sobretudo na afirmação da liberdade religiosa das populações e na possibilidade dos alemães retomarem as suas actividades missionárias, a encíclica de Bento XV, inspirada pela acção de Van Rossum e apoiada em fontes bíblicas, pretendia reforçar a supranacionalidade da missão católica. O missionário antes de ser alemão, português ou francês, era católico. A sua preocupação fundamental seria a de evangelizar o gentio. Este princípio era contrário às funções nacionalizadoras que os Estados procuravam imprimir nas missões católicas ultramarinas. Esta posição confrontava o entendimento da maioria dos governos sobre a função da missionação no quadro imperial, pelo que a sua recepção não seria apreciada por diversos sectores. Numa tentativa de proteger os interesses das missões católicas, da mesma forma que os protestantes procuraram superar as divisões nacionais exacerbadas pelo conflito mundial, também Roma viria a insistir no carácter espiritual do trabalho missionário em detrimento dos elementos nacionalizadores empregues pelas autoridades coloniais nas missões.

Recorrendo a Salmos 44, 11 (“esquece o teu povo e a casa do teu pai”), Bento XV apelava aos missionários sobre a sua função de “não propagar o reino dos homens, mas o de Cristo”. Seria “deplorável” que os religiosos, esquecidos da sua própria dignidade, pensassem mais “na sua pátria terrestre que na celeste”, preocupando-se em dilatar “o poder e a glória [daquela], acima de tudo”. Se as populações a evangelizar percebessem que o missionário se empenhava nos “interesses da sua pátria”, toda a sua obra ficaria suspeita aos olhos daqueles, pois poderia ser levado a acreditar que a religião católica era a religião de “uma determinada nação”. Criticava a prática de algumas revistas missionárias nas quais se demonstrava “evidente o desejo de alargar a influência do próprio país”, em vez de estender o reino cristão. O missionário deveria surgir não como um “enviado da sua

---

<sup>467</sup> Claude Soetens, «Pie XI et les Missions», em *Achille Ratti. Pape Pie XI, Actes du colloque organisé par l'École française de Rome* (Roma: École Française de Rome, 1996), 721. Segundo Hastings, na elaboração da sua carta, Bento XV teria em mente a actuação dos missionários belgas, portugueses e, “acima de tudo”, franceses. A premissa de Augouard, vigário apostólico do Congo Francês: “pour Dieu et pour la France”, proclamada aquando a introdução dos espiritanos franceses no Congo, deveria ser rejeitada como as prerrogativas exigidas por Portugal a respeito do Padroado no Oriente. Hastings, «The clash of Nationalism», 15-17.

pátria, mas de Cristo”. A desaprovação papal aos projectos e às intenções das potências imperiais de nacionalizar as missões e as suas actividades era clara.<sup>468</sup>

Um dos meios para impulsionar esse cariz supranacional da evangelização católica relacionava-se com a necessidade de formar clero autóctone saído das populações evangelizadas, uma “importantíssima tarefa” para a qual a Santa Sé havia sempre insistido. As *Instruções* de 1659, promulgadas a 10 de Novembro pelo Papa Alexandre VII, consideradas a *magna carta* da Congregação da Propaganda Fide, definiam os objectivos e os meios que deveriam reger o funcionamento do trabalho missionário. Entre elas estava “salvaguardar a independência da missão em relação à política”, “a subordinação estrita a Roma”, “respeitar as culturas não ocidentais e abrir a via à adaptação do catolicismo”, e “criar Igreja completas com um clero autóctone”. Ora, vistas como *Manual* primordial dos religiosos supervisionados pela Propaganda, as *Instruções* eram determinantes na sua acção evangelizadora. Assim, a formação do clero autóctone era um dos passos nesse trabalho, mas um dos que mais obstáculos encontraria ao longo dos tempos, tanto por parte das entidades políticas, como por parte dos missionários.<sup>469</sup>

Na *Maximum Illud*, Bento XV afirmava que um dos “principais cuidados” a ter era a “boa formação” do clero indígena, por estar nele as “melhores esperanças da nova cristandade”, uma vez que partilhava com a restante população “a origem, a índole, a mentalidade e as aspirações”, estando mais capacitado para lhes “incutir” a fé católica. Por conseguinte, era “absolutamente necessário” que esse grupo de eclesiásticos fosse formado de modo conveniente, não sendo suficiente uma formação “qualquer e rudimentar”, devendo ser “completa e perfeita” como aquela ministrada a qualquer sacerdote das nações evangelizadoras. Dizia que esse clero indígena não deveria ser instruído como sendo de “classe inferior”, pois ele deveria, um dia, assumir o governo religioso de uma comunidade cristã. Ora, pelas indicações transmitidas na encíclica, os missionários deveriam formatar os futuros líderes da Igreja nas regiões onde propagavam a fé católica. Algo que era já praticado em inúmeras confissões cristãs protestantes.<sup>470</sup>

<sup>468</sup> *Maximum Illud*, texto em italiano disponível em [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xv/apost\\_letters/documents/hf\\_ben-xv\\_apl\\_19191130\\_maximum-illud\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xv/apost_letters/documents/hf_ben-xv_apl_19191130_maximum-illud_it.html).

<sup>469</sup> Prudhomme, *Stratégie*, 195-201. Outros documentos pontifícios viriam reiterar este princípio. As instruções *Neminem profecto*, de 23 de Novembro de 1845, de Gregório XVI, e a *Cum postremis*, de 19 de Março de 1893, de Leão XIII, são exemplos de documentos papais que promoviam a constituição de clero autóctone. Prudhomme, *Stratégie*, 208-209.

<sup>470</sup> Pollard, *The Unknown Pope*, 201-203.

O plano presente na encíclica foi continuado por um conjunto de documentos pontifícios com o objectivo de a reforçar e a operacionalizar. Na instrução *Quo efficacius*, de 6 de Janeiro de 1920, Van Rossum reforçava os princípios expressos na encíclica contra os “comportamentos nacionalistas”. O trabalho do cardeal destacava duas linhas de força. Uma relacionava-se com o controlo que a Igreja deveria ter na “marcha das missões”, enquanto “autoridade suprema” e com vocação universal. A outra tratava a importância de se criar um clero autóctone. Em Roma, iria promover-se esse objectivo com a constituição do Ateneu da Propaganda Fide, embrião da futura Universidade Urbaniana, o grande centro de formação das autoridades eclesásticas para as terras missionárias. Se no século XIX, a valorização da frequência nas universidades pontifícias romanas fora uma medida do processo de romanização e centralização da Igreja, agora esta decisão alargava definitivamente esse âmbito ao mundo missionário.<sup>471</sup>

Assim, na política pontifícia estruturada a partir do pontificado de Bento XV, a missão cristã deveria corresponder a determinados pressupostos. Uma vez que representava a Igreja universal, não se deveria imiscuir nas questões políticas e com o colonialismo europeu, sublinhando a sua função espiritual. A universalidade da missão deveria traduzir-se num processo de coordenação mais centralizado. Nesse sentido, Van Rossum vinha sugerindo que as grandes organizações de aquisição de fundos financeiros para as missões fossem reunidas em Roma, sob directa supervisão da Santa Sé, para garantir o “carácter internacional da gestão” dos mesmos.<sup>472</sup>

Em 1922, logo no início do pontificado de Pio XI, a ideia seria concretizada com a transferência da Obras da *Propagation de la Foi*, da Santa Infância e de S. Pedro Apóstolo, para o Vaticano. Todas haviam sido fundadas em França, ao longo do século XIX, e foram fundamentais para o ressurgimento do movimento missionário católico. A sua mudança para a sombra vaticana constituía uma verdadeira reestruturação e redimensionamento da actividade missionária, pois abalava o edifício do protectorado e do domínio francês na missionação católica

<sup>471</sup> Monticone, «Rinnovamento della Chiesa e azione missionária», 192-194. Soetens, «Pie XI et les missions», 721-722.

<sup>472</sup> Josef Metzler, «Benedict XV», em *Biographical Dictionary of Christian Missions*, ed. Gerald H. Anderson (Nova Iorque: Macmillan Reference USA, 1998), 54. A ideia de centralizar os meios de angariação de fundos monetários para a obra das missões vinha do tempo de Leão XIII. Prudhomme, «L'argent des missions et les enjeux de pouvoir», em *Entre idéal et réalité. Actes du colloque international d'Histoire "Finances et religion du Moyen-Âge à l'époque contemporaine*, dir. M. Aubrun, G. Andisio, B. Dompnier e A. Gueslin (Clermont-Ferrand: Publications de l'Institut d'Études du Massif Central, 1994), 367-385.

*ad gentes*. Reunidas em Roma, as três instituições adquiriram uma dimensão supranacional, tal como a estratégia missionária da Santa Sé pretendia. Tendo ocorrido durante as celebrações do terceiro centenário da fundação da Propaganda, esta importante decisão consolidava a imagem de Van Rossum, como “segundo fundador” da congregação. A missionação católica propagandista assumia um carácter iminentemente supranacional.<sup>473</sup>

Sendo uma das primeiras medidas tomadas após a sua ascensão ao trono de Pedro, Pio XI iria continuar o caminho aberto por Bento XV na política missionária pontifícia. A permanência na Cúria de duas figuras determinantes no desenho dessa política explica, em grande medida, essa continuidade. Na secretaria de Estado, o posto manteve-se nas mãos do cardeal Gasparri, uma decisão pouco comum. Por outro lado, e mais comum de ocorrer, a Propaganda continuava a ser dirigida por Van Rossum, que vinca a sua posição como indispensável para compreender a estratégia missionária pontifícia dos pontificados de Bento XV e Pio XI. Não é, pois, de estranhar que a grande encíclica missionária deste último, e uma das mais destacadas do século XX e de toda a missionação católica contemporânea, a *Rerum Ecclesiae*, de 28 de Fevereiro de 1926, recuperasse os pontos essenciais de outro documento maior, a *Maximum Illud*. O traço entre ambas era Van Rossum.<sup>474</sup>

#### 5.4 – Em busca de um novo rumo: expectativas e realidades

Na sequência do Tratado de Versalhes e das aparentes vantagens que ele apresentava em matéria religiosa, alguns missionários católicos pensaram aproveitá-los para desenvolver a sua evangelização em territórios portugueses. Logo a 10 de Julho de 1919, poucos dias após a assinatura do acordo, o Geral da Sociedade do Verbo Divino, Nikolaus Blum, escrevia a Gasparri para que este intentasse junto do nuncio em Lisboa a libertação dos seus missionários presos. Portugal tinha de cumprir os termos do tratado que assinara. Locatelli iniciou de imediato as diligências, tendo encarregado os verbitas de retomar as missões abandonadas na Zambézia.<sup>475</sup>

<sup>473</sup> Stefano Trinchese, «L’Opera della Propagazione della Fede dalla centralizzazione a Roma nel 1921 alla Mostra Missionaria del 1925», em *Achille Ratti. Pape Pie XI*, 693-718.

<sup>474</sup> Soetens, «Pie XI et les missions», 725-727. O texto em italiano da encíclica *Rerum Ecclesiae*, encontra-se disponível online em: [http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_xi/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19260228\\_rerum-ecclesiae\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19260228_rerum-ecclesiae_it.html).

<sup>475</sup> Blum a Gasparri, 10 de Julho de 1919; Gasparri a Locatelli, a 29 de Julho de 1919; ASV/ANL, Vol. 424, fasc. 3, titolo VIII, Pos. 6<sup>a</sup>: Missionari del Verbo Divino (1919-1920), fls. 192v-193.

A 11 de Outubro de 1919, Locatelli informava os missionários verbitas que o ministro dos Estrangeiros, João Melo Barreto, lhe assegurara “formalmente” que eles poderiam “voltar imediatamente” às missões do Zambeze. O ministro declarava que o seu colega das Colónias, Rodrigues Gaspar, também concordava, sendo que havia apenas que enviar um delegado do governo para libertar os religiosos. Quirino de Jesus, bem relacionado com Gaspar, insistiu para que se procedesse à soltura, enquanto insistia com o núncio para que este não deixasse de pressionar Melo Barreto.<sup>476</sup>

Porém, as aparentes facilidades, rapidamente se tornaram num longo processo. Em Janeiro de 1920, dois missionários verbitas em Moçambique – Paul Schebesta (antigo superior da missão de Chupanga) e Paul Freyman (superior da missão de Angónia) – dirigiram uma carta ao ministro da Guerra, Hélder Ribeiro, onde, declarando a sua sujeição ao recém-aprovado Decreto N.º 6322, se disponibilizavam a recuperar as suas missões na província. Uma das garantias que apresentavam ao governo era a intenção do pessoal se naturalizar português, “para cumprir com as disposições do decreto e para facilitar ao governo da província a fiscalização do pessoal e da acção dele”. Além disso, propunham-se a formar missionários portugueses e a conformarem-se “com os decretos sobre as missões de maneira” que a sua actividade ficasse “dentro do quadro da obra civilizadora nacional”, o que seria relativamente fácil, segundo os autores da carta, pois a maioria dos verbitas conhecia “suficientemente a língua portuguesa”. Mas a boa vontade verbita esbarrava não só com os receios e a oposição portuguesa a missionários estrangeiros, mas com as vicissitudes da política metropolitana. Em Fevereiro de 1920, do Ministério das Colónias foi remetida a indicação que só depois do país ratificar o Tratado de Versalhes é que os missionários alemães poderiam usufruir das “mesmas liberdades que tinham os missionários de todas as nações”. Ora sem ratificação, o art. 438.º não tinha valor legal. O novo governo já não contava com Gaspar ou Melo Barreto e as promessas feitas ao núncio pareciam ter a mesma validade que o disposto de Versalhes.<sup>477</sup>

<sup>476</sup> Locatelli a Schebesta, 11 de Outubro de 1919, citado em Schebesta, *A Missão da Conquista*, 437. Quirino de Jesus a Barbosa Leão, 25 de Setembro de 1919; Quirino de Jesus a Locatelli, 15 de Outubro de 1919; ASV/ANL, N.º 426, Fasc. 1, Tit. IX, Pos. 9ª: Missioni Cattoliche (1919), fl. 153 e fls 207v-208.

<sup>477</sup> Schebesta e Freyman a Ribeiro, 15 de Janeiro de 1920; ASV/ANL, N.º 426, Fasc. 1, Tit. IX, Pos. 9ª: Missioni Cattoliche (1919), fls. 200-201. Hélder Ribeiro era, em 1916, governador do distrito do Tete e teria assistido à prisão dos missionários nesse ano. Schebesta, *A Missão da Conquista*, 439-440.



Um novo pedido foi feito a 13 de Junho, depois de a 1 de Abril, Portugal ter ratificado Versalhes. Abria-se uma nova expectativa. Locatelli avisou, então, o governador da prelazia de Moçambique, Sebastião José Alves, que o governo de José Ramos Preto estava “disposto a deixá-los entrar”, senão “à sombra do Decreto N.º 6322”, pelo menos sob a protecção das convenções internacionais. De acordo com o diploma de Gaspar, os verbitas poderiam não corresponder aos preceitos necessários para que fossem considerados “missão portuguesa”, mas poderiam regressar debaixo do âmbito geral do art. 2.º, que permitia a liberdade missionária. Numa carta enviada para Moçambique, o núncio acalmou o padre Pinheiro, responsável por uma das missões dos verbitas, informando-o que, apesar dos “grandes obstáculos”, tudo estava “bem encaminhado para o feliz êxito deste importante negócio, cuja realização” seria uma “questão de tempo”. A preocupação do padre secular devia-se a rumores que era a pressão britânica que bloqueava o regresso alemão à Zambézia. Foi este o motivo que o levou a escrever ao bispo de Beja, Sebastião Leite de Vasconcelos, exilado em Roma desde a implantação da República, para saber o entendimento romano sobre o assunto.<sup>478</sup>

No mesmo dia que escrevia a Pinheiro, a 28 de Agosto, Locatelli recebia uma carta remetida por Schebesta que tratava da entrevista deste com o ministro das Colónias, Ferreira da Rocha, onde ficara assente a imprescindibilidade dos verbitas se nacionalizarem. O ministro sugeriu ao alemão que o núncio agilizasse a situação directamente com os Negócios Estrangeiros, novamente ao cargo de Melo Barreto.<sup>479</sup>

Porém, a situação alterou-se. Em Setembro de 1920, o Capítulo Geral da Sociedade do Verbo Divino, reunido para escolher o sucessor do falecido Geral Blum, tomou uma decisão sobre a questão da Zambézia. O novo Superior Geral, Wilhelm Gier compilou as condições nas quais a congregação estaria na disponibilidade de permitir o regresso dos seus missionários às suas antigas missões. Em primeiro lugar, deveria ser possível criar uma missão autónoma, sob dependência directa da Propaganda. Não deveria ser exigido à missão que apenas empregasse

---

A 23 de Abril, o *Osservatore Romano* ainda noticiava que o núncio de Lisboa havia conseguido do governo português o retorno dos missionários alemães às missões de Moçambique. «Per la libertà dell’Apostolato Cattolico. III. Le Missioni dei Tedeschi dopo la guerra», *Osservatore Romano*, 23 de Abril de 1920, n.º 98, 1.

<sup>478</sup> Locatelli a Alves, 14 de Junho de 1920; Locatelli a Pinheiro, 28 de Agosto de 1920; Pinheiro a Leite de Vasconcelos, 6 de Junho de 1920; ASV/ANL, N.º 426, Fasc. 2, Tit. IX, Pos. 9.º continuazione: Missioni Cattoliche (1919-1920), fl. 99, fls. 104-105 e fls. 108-109.

<sup>479</sup> Schebesta a Locatelli, 28 de Agosto de 1920; ASV/ANL, N.º 424, Fasc. 3, Tit. VIII, Pos. 6.º: Missionarii del Verbo Divino (1919-1920); fl. 231.

pessoal português e, por fim, sugeria-se que fosse “firmado um contrato entre a Congregação [...] e as Entidades Portuguesas”.<sup>480</sup>

A proposta de Gier estava fora da realidade e qualquer um destes pontos era o suficiente para uma recusa peremptória da parte portuguesa. Este acordo, lembrando o de Lavigerie em 1889, parecia desfasado do tempo. Nem o governo na metrópole, nem em Lourenço Marques iriam permitir uma excepção que não impusesse uma obrigatoriedade de missionários portugueses. A ideia de uma missão fora do Padroado era entrar num vespeiro que até Roma seria relutante em acompanhar. Schebesta ainda foi a Steyl explicar a questão do Padroado e das querelas com a Propaganda, mas nada havia a fazer. A 17 de Outubro de 1920, Freyman comunicava a Locatelli que com a recusa do governo português em aceitá-los de volta, a sociedade findava a questão e escusar-se-ia de fazer “novas tentativas”, pois entendiam que o resultado não podia “ser senão negativo”. As condições dos verbitas eram inaceitáveis para Lisboa, o que servia também como uma sustentada justificação das autoridades portuguesas, pouco desejosas de receberem o grupo de congreganistas que, desde a primeira hora, lhe havia sido imposto.<sup>481</sup>

Também em Angola, a nova realidade internacional dera aos espiritanos novas expectativas na relação com as autoridades políticas. Talvez fosse tempo de reformular a estrutura missionária na província. O Geral Le Roy elaborou a memória “*Angola et Congo. Les dioceses et les prefectures*” e enviou-a à Propaganda Fide, para apreciação. Da resenha histórica da vida religiosa desde 1906, retiravam-se várias conclusões: a jurisdição do bispado angolense sobrepunha-se à das prefeituras apostólicas, os efeitos da Lei da Separação haviam levado ao fim do Padroado e o Tratado de Versalhes e a renovação das convenções internacionais davam liberdade aos missionários de todas as nações e confissões. Perante esta conjuntura, o governo não poderia impedir que missionários católicos se estabelecessem nos seus territórios coloniais. Além disso, a Propaganda, enquanto órgão coordenador da missão católica, teria “liberdade de acção” não apenas nas prefeituras apostólicas, mas em toda a diocese de Angola e Congo.<sup>482</sup>

Em seguida, Le Roy propunha a reorganização, da mesma forma que o dicastério havia feito em algumas colónias francesas onde o regime de Separação fora

<sup>480</sup> Schebesta, *A Missão da Conquista*, 443-444.

<sup>481</sup> Freyman a Locatelli, 17 de Outubro de 1920; ASV/ANL, N.º 424, Fasc. 3, Tit. VIII, Pos. 6º: *Missionarii del Verbo Divino* (1919-1920); fl. 236.

<sup>482</sup> Memória enviada à Propaganda Fide, 25 de Janeiro de 1920; ASCEP, NS, 668 (1920), 228.

aplicado, tendo passado as dioceses à supervisão da Congregação do Espírito Santo. Se um sistema semelhante fosse aplicado a Angola, mesmo que o bispo continuasse a ser português, a “propagação do Evangelho não tardaria a fazer aí progressos sensíveis”.<sup>483</sup> Como o governo em Lisboa não reconhecia “oficialmente nem diocese, nem prefeitura, nem Real Padroado”, não seria expectável qualquer objecção a essa organização, até porque o projecto mantinha a intenção do prelado ser português, exigência normalmente feita pelas autoridades portuguesas. Acima de tudo, Le Roy confiava que o laicismo republicano e os acordos internacionais secundarizassem qualquer objecção da parte de Lisboa.<sup>484</sup>

Da Propaganda o projecto passou, invariavelmente, à Secretaria de Estado, que o reenviou à análise do núncio em Portugal. Antes de responder a Gasparri, Locatelli procurou sondar uma figura chave da missionação em Angola e dos espiritanos no país: José Maria Antunes. Com as observações do provincial espiritano, o diplomata podia responder para Roma.<sup>485</sup>

Locatelli considerava o projecto “óptimo”, mas na prática ele seria “irrealizável” e apenas poderia “criar dificuldades” que convinha “evitar”. Explicava que a opinião pública portuguesa mostrava-se contrária à Propaganda Fide, sentimento que havia sido instigado pelos governos liberais monárquicos. A sugestão de retirar ao bispo de Angola a jurisdição de toda a província, conseguida em 1906, e entregá-la à Propaganda acabaria por “indispor a autoridade contra os Padres do Espírito Santo e mesmo comprometer as suas missões”. Alertava que, as próprias convenções internacionais, nas quais Le Roy se inspirava, permitiam ao Estado expulsar ou impedir as congregações religiosas nas colónias, encontrando ou “inventando” pretextos contra elas. A recusa portuguesa em aceitar o regresso dos verbitas alemães era prova disso. Discutir o problema jurisdicional não era, também, favorável, pois a província constituía um “verdadeiro labirinto de jurisdições”. Uma reorganização eclesiástica obrigava ao aumento do número de missionários que, de momento, a própria congregação espiritana não dispunha. Uma tal apreciação vinda da nunciatura selava o insucesso da ideia de Le Roy. No entanto, Locatelli sugeria que se interpelasse Alves da Cunha para saber a sua opinião, pois caso estivesse de

<sup>483</sup> A diocese de Angola e Congo encontrava-se vacante, sendo administrada pelo vigário-capitular, Manuel Alves da Cunha. Além deste, um dos nomes que a Santa Sé ponderava para bispo era o espiritano José Maria Antunes, o que validaria o plano de Le Roy.

<sup>484</sup> Memória enviada à Propaganda Fide, 25 de Janeiro de 1920; ASCEP, NS, 668 (1920), 228-229.

<sup>485</sup> Van Rossum a Gasparri, 12 de Maio de 1921; Gasparri a Locatelli, 29 de Junho de 1921; Antunes a Locatelli, 1 de Setembro de 1921; ASCEP, NS, 668 (1920), fl. 231 e fls 234-241.

acordo, as suas boas relações com os espiritanos e com Norton de Matos poderiam conseguir algumas vantagens.<sup>486</sup>

Mas a Van Rossum, o relatório de Locatelli era suficiente para considerar “oportuno” o abandono do plano do Geral, mantendo o *status quo*, para “não piorar os interesses religiosos” na colónia portuguesa. Ora o prefeito da Propaganda acabava por atender às evidências. Tal como as justificações dos governos portugueses na década de 1890 sobre a legalização das congregações, levar por diante um plano nestes termos teria consequências mais gravosas para os regulares e, conseqüentemente, para a vida missionária, do que para o poder político. Um confronto directo com Portugal, determinando-se um sistema jurisdicional que este repudiaria, recairia nos missionários e na inevitável expulsão. Parte do art. 11.º da Convenção de Saint-Germain-en-Laye dava essa possibilidade a Lisboa, bastando apontar o desrespeito pela ordem pública e pelas leis do Estado. Os espiritanos não podiam esquecer que o Decreto de 8 de Outubro de 1910, a Lei da Separação e a Constituição de 1911 proibiam a presença de regulares em todo o território português. Perante este contexto, era preferível continuar a respeitar o regime de excepção que a política republicana concedera à congregação espiritana, assim como aos franciscanos, quando outros institutos religiosos não haviam tido essa possibilidade. Além do mais, a situação das missões continuava dependente da legislação inspirada na Separação. A contestação aos religiosos ainda era grande e, depois de uma década de dúbias medidas governativas, as missões estavam a entrar em ruptura com falta de pessoal.<sup>487</sup>

Ora, uma das principais reclamações feitas pelos meios religiosos às autoridades políticas portuguesas prendia-se com o problema da inexistência de centros de formação de pessoal missionário. Em Setembro de 1915, o sempre activo José Maria Antunes enviara a Rodrigues Gaspar, no final do seu segundo exercício enquanto ministro das Colónias, um memorial com um projecto de Escola Colonial Missionária, para instrução de futuros missionários, de modo a evitar que a curto prazo as missões espiritanas fossem apenas servidas por membros estrangeiros da congregação. Apesar do texto deixar presente a possibilidade de Portugal perder a capacidade nacionalizadora de um dos principais organismos missionários a funcionar nas suas colónias, não houve resposta a este pedido. Ainda não era tempo

<sup>486</sup> Locatelli a Gasparri, 4 de setembro de 1921; ASCEP, NS, 668 (1920), fls. 231-233v.

<sup>487</sup> Van Rossum a Gasparri, 19 de Janeiro de 1922; ASCEP, NS, 668 (1920), fls. 258-258v.

para uma mudança na política missionária que permitisse tamanha liberdade a um instituto religioso. Depois da publicação do Decreto N.º 5778, Antunes voltou a insistir e escreveu a Gaspar, regressado ao Ministério das Colónias, pedindo a faculdade para a abertura de um seminário das missões.<sup>488</sup> Também, Alves da Cunha alertara Locatelli que, “sem casa de formação portuguesa”, o futuro das missões seria “bem sombrio e verdadeiramente desanimador”.<sup>489</sup>

Ora pouco adiantaria a panóplia interminável, recorrente e moldável de diplomas legislativos, elaborados por sucessivos governos, que regulassem o estatuto da missão religiosa impondo obrigatoriedade em autorizações de estabelecimento ou em aprovações de programas educativos, senão se definisse o problema dos centros formativos, isto é, os colégios missionários. Sem estes, a missão religiosa, para cumprir os termos da legislação, estaria condenada à extinção, não pela pro-actividade do poder político, mas pela impossibilidade do seu quadro de pessoal poder ser substituído ou alargado.

Quando se trabalhava na elaboração do futuro Decreto N.º 6322, Quirino de Jesus falara com o ministro Rodrigues Gaspar sobre a questão, tendo ficado “fundadamente com a esperança que o novo decreto caminharia no sentido de permitir a criação desses institutos. Pediu ao bispo do Porto, Barbosa Leão, que caso os republicanos o procurassem para fundar e dirigir esse instituto, que ele pudesse aceitar esse pedido, pois era “o nome de maior prestígio e de maior aceitação pelos próprios republicanos”, como referiu ao núncio Locatelli. O percurso eclesiástico de Barbosa Leão, nomeadamente à frente da diocese de Angola e Congo e a sua relevante decisão de estabelecer o *modus vivendi* para a província ultramarina, além do conhecimento da realidade missionária em África, poderiam constituir mais valias na sua escolha para a direcção de um centro educativo em que muitos depositavam grandes expectativas.<sup>490</sup>

<sup>488</sup> José Maria Antunes, «Memorial ao Ministro das Colónias», 8 de Setembro; «Requerimento ao Ministro das Colónias», 24 de Julho de 1919, em Brásio, *Angola*, V, 324-326 e 401-404. Alfredo Rodrigues Gaspar foi ministro das Colónias por várias vezes: 12 de Dezembro de 1914 a 25 de Janeiro de 1915; 29 de Novembro de 1915 a 15 de Março de 1916; 29 de Junho de 1919 a 21 de Janeiro de 1920, e 7 de Dezembro de 1922 a 15 de Novembro de 1923.

<sup>489</sup> Aloisi Masella a Gasparri, 30 de Setembro de 1915; ASV/ANL, N.º 410, Fasc. 3, Pos. XV, Sez. unica: Congregazioni Religiose e sequestro dei Beni (1910-1918), fl. 38. Alves da Cunha a Locatelli, 16 de Agosto de 1919; ASV/ANL, N.º 426, Fasc. 1, Tit. IX, Pos. 9ª: Missioni Cattoliche (1919), fl. 138.

<sup>490</sup> Quirino de Jesus a Barbosa Leão, 25 de Setembro de 1919; ASV/ANL, N.º 426, Fasc. 1, Tit. IX, Pos. 9a: Missioni Cattoliche (1919), fl. 154.

Não obstante, o Decreto de 24 de Dezembro de 1919 não trazia referências sobre essa matéria, mesmo que o próprio cumprimento do diploma impusesse, mais tarde ou mais cedo, a fundação dos estabelecimentos. Em Outubro de 1920, o *Boletim Mensal das Famílias Católicas* indicava que o ministro das Colónias, Ferreira da Rocha, havia encarregue a Junta das Missões Religiosas e Quirino de Jesus de elaborarem um projecto de decreto onde se definisse a estruturação de escolas “exclusivamente destinadas à preparação missionária colonial”. Deveriam ser três: uma para os espiritanos, outra para os franciscanos e uma terceira para o clero regular, ou seja, os três componentes da Junta e a espinha dorsal da missionação portuguesa da época. Porém, o governo liderado por António Granjo demitiu-se a 15 de Novembro e nada foi feito no sentido de regular a questão.<sup>491</sup>

Pouco mais de um ano após a publicação do Decreto N.º 6322, um novo governo, chefiado por Tomé de Barros Queirós, deu mais um dos passos que faltava na regulação da vida missionária portuguesa. Do Ministério da Justiça e Cultos, nas mãos de José do Vale Matos Cid, saía o Decreto N.º 7600 (20 de Julho de 1921) que autorizava a formação de um instituto de preparação de missionários recrutados, exclusivamente, do clero secular português. O facto de o decreto ser do Ministério da Justiça e não do Ministério das Colónias revela que a formação missionária não poderia ser dissociada do âmbito mais geral da questão religiosa, sempre em atenção na pasta da Justiça.<sup>492</sup>

No preâmbulo do diploma referia-se que no texto de 24 de Dezembro de 1919, havia sido “implicitamente reconhecida a existência de um instituto destinado à formação do pessoal das missões religiosas”. Assim, o art. 1.º do novo documento autorizava a criação desse instituto, que ficaria sujeito à fiscalização dos Ministérios da Justiça e Cultos e do das Colónias. Parte do seu financiamento adviria da Bula de Cruzada, que estava confiada à Comissão Central de Execução da Lei de Separação. Na qualidade de procurador-geral das Missões seculares, Lima Vidal procurou junto das autoridades que fosse disponibilizado um edifício para albergar uma casa de formação missionária. O pedido foi atendido pelo governo, tendo sido concedido para receber o colégio, parte dos edifícios do Convento de Cristo em Tomar, ainda nesse Verão de 1921. Esta ideia era semelhante à proposta feita pela Sociedade de

<sup>491</sup> *Boletim Mensal das Famílias Católicas*, n.º 10, Ano 13, Outubro de 1920, 305.

<sup>492</sup> Decreto N.º 7600, *DG*, n.º 146, 20 de Julho de 1921, 969-970.

Geografia de Lisboa, no extenso relatório sobre missões religiosas reproduzido em *Questões Coloniais e Económicas*, de 1920.

O Convento foi cedido para esse fim e Lima Vidal tomou posse como superior do Colégio. Mas, devido a obras que contornassem a situação precária dos edifícios entregues para o seminário, a abertura do Colégio só ocorreu a 1 de Outubro de 1922, numa altura em que Lima Vidal já deixara o cargo para assumir a diocese de Vila Real. Por decisão do episcopado português, D. Teotónio Vieira de Castro, bispo de S. Tomé de Meliapor, foi escolhido para seu sucessor. No ano seguinte à abertura do colégio no Convento de Cristo, o mosteiro beneditino do Couto de Cucujães, arrolado em 1910, foi doado a Vieira de Castro que o converteu em colégio das Missões, agregando-o ao já existente em Tomar. Um ano após a abertura de Tomar, Cucujães abria o seu novo colégio missionário. As missões religiosas podiam investir num campo essencial à sua própria existência. Abria-se um novo caminho e novas expectativas para a missionação portuguesa.<sup>493</sup>

Em 1926, a vida missionária deparou-se com novas realidades. Juntamente com 1913 e 1919, o ano de 1926 representou um momento fulcral de aprovação legislativa de enorme importância para a missionação. A 22 de Abril, num dos últimos actos do Ministério das Colónias da Primeira República, publicava-se um decreto que trazia uma mudança ao sistema estabelecido com o Decreto de Rodrigues Gaspar. O Diploma Legislativo Colonial N.º 104 reordenava os grupos de missões instituídos anteriormente, passando as antigas missões dos jesuítas e verbitas (que formavam um grupo autónomo) a integrarem o grupo das missões seculares de Moçambique (art. 2.º, § 1.º). No fundo a medida vinha oficializar uma situação já existente, pois desde a prisão dos missionários alemães que essas missões estavam sob responsabilidade do clero secular. Porém, ao tornar efectiva a prática, o governo demonstrava a sua posição sobre um possível retorno às antigas missões de qualquer uma das congregações. O assunto alimentado pelas repercussões de Versalhes, Saint-Germain-en-Laye e a acção pontifícia ficava encerrado.<sup>494</sup>

Mas uma das principais decisões do decreto do ministro Vieira da Rocha era remodelar a representação missionária junto do governo. Pelo Decreto de 24 de

<sup>493</sup> Manuel Castro Afonso, *Sociedade Missionária da Boa Nova. 1930-2005. Documentos da Fundação e Orientação* (Lisboa: Sociedade Missionária da Boa Nova, 2007), 11 e 25-26; Eva Dias, «Memórias do antigo Mosteiro do Couto de Cucujães na Época Moderna: Artistas e Obras (Século XVII a XIX)» (tese de mestrado, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2010), 72.

<sup>494</sup> Diploma Legislativo Colonial N.º 104, *DG*, n.º 86, 22 de Abril de 1926, 436.

Dezembro de 1919 (art. 30.º), a Junta das Missões Religiosas era composta pelos procuradores-gerais de cada um dos grupos missionários (um pelos espiritanos de Angola, outro pelos franciscanos em Moçambique e outros pelos padres seculares do ultramar). O art. 1.º definia que o director dos Colégios das Missões Ultramarinas, que era também procurador dos seculares, passava a ser o procurador-geral de “todas as missões religiosas nas colónias portuguesas e do Padroado do Oriente e do Extremo Oriente”. Os grupos que não pertencessem ao clero secular seriam representados pelo seu procurador particular perante o procurador-geral, que seria o elo de ligação às autoridades políticas em Lisboa. Era a assunção do domínio do clero secular sob os regulares, ilegais pela legislação mas tolerados pelas necessidades. O legislador assumia que as maiorias das missões religiosas eram constituídas por “clero secular português”, pelo que havia a conveniência de que os seus interesses e problemas fossem concentrados numa única pessoa, para “melhor regularidade no serviço e maior uniformidade de acção”.<sup>495</sup>

A nova posição da República face às missões religiosas havia contribuído para incrementar o desenvolvimento de uma missão de matriz secular, dependente exclusivamente da hierarquia eclesiástica nacional. Mesmo que as entregas dos colégios à Igreja fossem recentes (o mais antigo, Tomar, só começara a funcionar em 1922), a esperança do poder político estava nas vantagens que daí adviriam. A Monarquia tivera um único colégio de padres seculares, tendo de contar com os regulares – espiritanos, jesuítas, franciscanos, entre outros. A República, com dois colégios, além do Instituto de Missões Coloniais, esperava augurar melhores resultados. A subordinação dos regulares a um procurador-geral saído, obrigatoriamente do clero secular português, era uma declaração explícita das intenções do projecto missionário português: a missão religiosa deveria ser secular e portuguesa. Em poucos meses, o entendimento rearranjar-se-ia: a missão, *tout court*, deveria ser religiosa, secular e portuguesa.

Perante os termos do decreto, o prelado de Moçambique, Rafael Maria da Assunção, antigo superior das Missões Franciscanas na província africana, chamou a atenção do nuncio Sebastiano Nicotra para o “espírito anticatólico e regalista” que se pretendia dar à “orientação missionária dos padres seculares”. O factor da escolha do director dos Colégios missionários e, a partir deste diploma, conseqüentemente o

---

<sup>495</sup> *Ibidem*.



procurador-geral das Missões, passar pela aprovação do governo, não era visto com agrado pelo franciscano. Nicotra confessou a Assunção que, em conversa com missionários seculares de Moçambique, antigos alunos de Cernache, havia-lhes indicado que via o decreto como “um atentado contra as liberdade da Igreja, uma invasão abusiva do poder civil”. Mas a “impassível indiferença” perante as suas queixas, dera-lhe a certeza que a “fabricação do decreto” tivera a “conivência, senão cooperação”, dos missionários do Bonjardim que actuavam na prelazia.<sup>496</sup>

Pouco mais de um mês depois do Diploma N.º 104, o golpe militar de 28 de Maio de 1926 punha termo à Primeira República. A 9 de Julho tomava posse o terceiro governo desde o golpe, chefiado por Óscar Carmona, com a pasta das Colónias entregue a uma figura destacada na mudança de paradigma na política da missionação em Portugal: João Belo.

A 13 de Outubro de 1926, era publicado o Decreto N.º 12485 que promulgava o *Estatuto Orgânico das Missões Católicas Portuguesas de África e Timor*, que ficaria conhecido por *Estatuto de João Belo*. Tal como em outros diplomas missionários, nomeadamente os de João Lopes Soares e de Rodrigues Gaspar (1919), a elaboração do decreto contara com a contribuição de vários religiosos, neste caso, com a participação de Rafael Maria da Assunção, Alves da Cunha, José Alves Martins (bispo de Cabo Verde) e Teotónio Vieira de Castro, na qualidade de superior dos Colégios missionários e Procurador-Geral das Missões.<sup>497</sup>

No relatório que precedia o diploma legislativo, expunha-se o estado das missões no ultramar, sublinhando que no elenco das “maiores necessidades políticas, morais e económicas de potência colonial sobressai a de se nacionalizarem e civilizarem” as populações sob domínio português, referindo especificamente: “é absolutamente preciso chamá-las da barbárie e da selvajaria”. E a missão religiosa era um dos mais importantes elementos de assimilação. Retomava-se, assim, o argumento de que a presença missionária religiosa era um dos meios indispensáveis para o pretenso progresso das populações indígenas. Aliás, essa importância justificava-se pelas posições expressas nos tratados internacionais, entre os quais, o recente Pacto das Nações, onde a liberdade e protecção das missões tivera

<sup>496</sup> Assunção a Nicotra, 7 de Junho de 1926; Nicotra a Assunção, 21 de Junho de 1926; ASV/ANL, N.º 435, Fasc. 1, Tit. VIII, Pos. 1ª: Legislazioni (1924-1928), fl. 97 e 116.

<sup>497</sup> Decreto N.º 12485, 13 de Outubro de 1926, DG, n.º 228, da mesma data, 1536-1543. Eduardo dos Santos, *O Estado*, 86. Em Domingos Cruz, *A crise em Angola* (Lisboa: Imprensa Lucas & C.ª, 1928), afirma-se que Alves da Cunha fora o autor do preâmbulo do decreto (7).

“consagração amplíssima”. Na sequência desta liberdade, advinda de Berlim, resultara a expansão dos missionários estrangeiros nas colónias portuguesas, sempre acusados de acções negativas para com a autoridade portuguesa: “não têm a alma portuguesa, chegam a ter em muitos casos outra, oposta a ela e ao amor de Portugal e ao seu prestígio”. Neste âmbito, o diploma era pouco inovador, remetia-se aos argumentos reclamados desde o último quartel do século XIX. Também não era inovadora a receita para reverter esse estado de coisas: a nacionalização das missões religiosas portuguesas, “para exercer direitos, cumprir obrigações, dominar estrangeirismos cavilosos e continuar na África e no Oriente, com a plenitude dos meios de acção expansiva, a obra da sua soberania ultramarina e da civilização portuguesa”.<sup>498</sup>

O legislador procurava justificar a política missionária portuguesa depois de 1910, afirmando que na “prática” os governos metropolitano e coloniais haviam mantido e subsidiado as missões religiosas, através de “consentimento e por suas indicações”, mesmo que pudessem parecer “extensivas à maior parte delas, segundo certas interpretações de alguns diplomas abolicionistas, as extinções, que haviam tido o seu efeito na metrópole”. De facto, o Decreto de 8 de Outubro de 1910, que extinguiu as congregações e as dispersou, não teve efeitos práticos no ultramar, excepto no caso jesuíta. E este facto devia-se, obviamente, às necessidades “políticas, diplomáticas e até jurídicas” de uma postura conciliadora com as missões. O relatório assumia que o Decreto N.º 233, tentando reorganizar a vida missionária, não resolvera o problema, mas as suas disposições “assinalaram a mesma ideia fixa de que a República reconhecia a necessidade das missões religiosas, como missões civilizadoras”. Em súpula, “a prática, mais forte do que tudo, exigiu que os governadores, com a anuência do poder central, conservassem em todos os assuntos respectivos a situação anterior”, ou seja, a que vinha dos tempos monárquicos. Basta lembrar a ousadia de Joaquim José Machado ao suspender em Moçambique a aplicação do Decreto de Almeida Ribeiro, sem represálias por parte de Lisboa.<sup>499</sup>

Ora, tendo em atenção a evolução decorrida desde 1911 na questão missionária, o governo iria “fixar num só diploma o regime das missões católicas portuguesas”, uma sugestão que remontava a 1920. Nesse sentido, dever-se-ia ouvir os “prelados directores gerais” das missões, “que tanto se assinalam pelos seus

<sup>498</sup> Relatório que antecede o Decreto N.º 12485, *DG*, 1536.

<sup>499</sup> Decreto N.º 12485, *DG*, 1538.

conhecimentos, pela sua experiência, pelo seu patriotismo e pela sua autoridade”. Os conhecimentos privilegiados já não eram apenas associados aos governadores gerais, declarando-se a contribuição especial que os religiosos deveriam ter na elaboração da nova legislação. O próprio preâmbulo não prescindia do trabalho anteriormente realizado por diferentes governos, afirmando que “aperfeiçoa, desenvolve, sistematiza e estabiliza disposições que estavam em vigor”. O Estatuto não deveria ser visto como um corte com o passado, mas como resultado de um processo evolutivo de mentalidade, de política e de necessidade. Porém, ele apresentaria um conjunto de novidades pouco expectáveis em determinados períodos da República. Por exemplo, o legislador decidia que os colégios missionários deixariam a alçada do Ministério da Justiça e passariam para o das Colónias, por ser “mais simples e natural”. A respeito dos estabelecimentos de formação missionária, estipulava-se a entrega de um subsídio extraordinário aos directores das missões de Angola e de Moçambique para promoverem a instalação dos mesmos.<sup>500</sup>

O relatório terminava com três declarações categóricas da República Portuguesa “diante das outras nações da terra”:

“Uma é de que Portugal, antes de todas elas espalhou nas outras partes do Mundo as ideias superiores e universais que estão na base da civilização moderna. A outra é de que Portugal vem sustentando, com recursos importantes do Tesouro Público, as missões religiosas que se dedicam ao levantamento das condições das raças indígenas, em continuação das tradições mais generosas do seu domínio aperfeiçoado. A última é de que a República Portuguesa, depois das perturbações trazidas a esse trabalho honroso por certas circunstâncias excepcionais, sendo ainda maiores as da Guerra, vai decididamente dar-lhes um impulso vigoroso, para os mais altos fins humanos e nacionais, em desenvolvimento das protecções e auxílios acentuados já desde 1919”.<sup>501</sup>

As declarações constituíam um posicionamento concreto de Portugal, face às acusações que internacionalmente era alvo, em particular a polémica que à época rodeava o *Relatório Ross*, destacando o seu lugar na obra civilizadora, afirmando os seus intentos de trabalhar para o progresso das populações debaixo do seu domínio.<sup>502</sup>

---

<sup>500</sup> *Idem*, 1539.

<sup>501</sup> *Ibidem*.

<sup>502</sup> Para a conjuntura do Relatório Ross e a questão do trabalho forçado no império português: Jerónimo, *Livros Brancos, Almas Negras*, 211-249.

No seu primeiro artigo declarava-se que a República mantinha e garantia a liberdade de cultos e a separação do Estado e das Igrejas, uma designação cara ao republicanismo, nas colónias portuguesas. O estatuto do Padroado do Oriente permanecia inalterado. O governo aceitava a colaboração das missões católicas “em condições especiais” presentes no decreto (art. 2.º), considerando-se missões portuguesas aquelas estabelecidas de acordo com as autoridades civis e que estivessem sujeitas à jurisdição de prelados portugueses (art. 3.º). As missões católicas poderiam estabelecer-se livremente em todos os territórios coloniais, incluindo aqueles sob administração de companhias privilegiadas (art. 4.º), sendo-lhes reconhecida personalidade jurídica (art. 5.º). O governo mantinha a concessão gratuita de terrenos para instalação de missões, com um limite máximo de 2000 hectares em Angola e Moçambique (art. 9.º), que representava o dobro do limite estipulado no Decreto de 8 de Março de 1919, de Carlos da Maia.

As missões só poderiam ser compostas de pessoal português (art. 10.º) e as suas casas de formação só poderiam funcionar em território nacional (art. 10.º § 2.º), mas enquanto o número de missionários não fosse suficiente, o Estado aceitava a colaboração de missionários de outras nacionalidades, que aceitassem trabalhar sob a jurisdição eclesiástica portuguesa (art. 14.º). Num dos seus considerandos, o texto declarava que só eram “serviços missionários nacionais” aqueles que haviam sido “constituídos, sustentados ou desenvolvidos” com o suporte financeiro do Estado, mesmo que tivessem tido colaboração, “transitoriamente”, de estrangeiros. Os serviços eram agrupados em três grupos: 1) serviços de paróquias missionárias, 2) missões católicas de padres seculares e 3) missões católicas de sociedades missionárias de ambos os sexos.<sup>503</sup> Os prelados portugueses assumiam a função de directores das missões católicas, sendo considerados “como chefes de serviço público provincial” (art. 22.º), equiparando-os a funcionários superiores. Regressava o princípio expresso da funcionarização do clero missionário na estrutura administrativa ultramarina.

O programa geral das missões era “sustentar os interesses do império colonial português e desenvolver o seu progresso moral, intelectual e material, em toda a possível extensão do seu significado”. Explicado nas alíneas do art. 21.º, o programa era composto pela educação e instrução do indígena, com o recurso à língua

---

<sup>503</sup> No relatório referia-se que o governo tinha conhecimento de que uma associação missionária do clero secular estava a ser planeada. Decreto N.º 12485, *DG*, 1536-1537.

portuguesa, através do ensino agrícola, profissional, doméstico, da pecuária, e da assistência sanitária.

O Estatuto de João Belo, não obstante a retórica textual que insistia na sua correlação com os principais documentos legislativos republicanos, desde a Lei da Separação aos decretos missionários do pós-guerra, representava uma mudança significativa na realidade missionária. A missão católica deixava de ser equiparada à missão civilizadora, ela era, por si, a missão civilizadora por excelência. A insistência dos religiosos e dos defensores da missionação religiosa durante os anos anteriores parecia ter resultado. Os missionários católicos eram, no novo diploma, os mais indicados agentes civilizadores e nacionalizadores das populações africanas.

De Lisboa, o núncio Nicotra enviou à Santa Sé uma cópia do Estatuto ainda antes da sua publicação no *Diário do Governo*, indicando que o mesmo tivera a “cooperação” do prelado de Moçambique, do vigário capitular de Angola, do bispo de Cabo Verde e do Superior dos Colégios das Missões. Relatou que um outro projecto fora elaborado pelo ministro das Colónias e Teotónio Vieira de Castro, onde se dava preponderância aos missionários seculares sobre os regulares – franciscanos e espiritanos. Porém, o mesmo diploma acabaria anulado por não ter tido em consideração a “autoridade” dos responsáveis das dioceses de Moçambique e Angola, curiosamente o primeiro era franciscano e o segundo próximo dos espiritanos.<sup>504</sup>

De Roma, Gasparri não queria discutir o conteúdo do Estatuto, pois era evidente que a Santa Sé teria de apontar “alguns conceitos” presentes no diploma que se inspiravam nas concepções do “Estado separado da Igreja”. Além disso, o destaque dado à missionação feita por portugueses e em português contradizia a política missionária que a Santa Sé vinha a desenvolver, desde os princípios expressos na *Maximum Illud* (1919) e pela *Rerum Ecclesiae*, publicada em Fevereiro de 1926, meses antes da aprovação do diploma de João Belo. A contradição entre este e aqueles documentos pontifícios era indesmentível.<sup>505</sup>

Por outro lado, o ministro português junto do Papa, Augusto de Castro, enviou ao ministro dos Estrangeiros um exemplar do *Osservatore Romano* com uma notícia referente ao decreto, onde se dizia que este “estabelece uma larga protecção às Missões Católicas portuguesas”, apresentando um programa “vasto e digno de estudo

<sup>504</sup> Nicotra a Gasparri, 8 de Outubro de 1926; ASV/ANL, N.º 435, Fasc. 1, Tit. VIII, Pos. 1ª: Legislazioni (1924-1928), fls. 5-5v.

<sup>505</sup> Gasparri a Nicotra, 11 de Novembro de 1926; ASV/ANL, N.º 435, Fasc. 1, Tit. VIII, Pos. 1ª: Legislazioni (1924-1928), fls. 65-65v.

especial, como modelo de organização e de legislação colonial”. Dias depois, indicava que “o diploma e o espírito que o inspirou” suscitaram “o mais vivo interesse”. Castro informava, ainda, que da legação britânica, um funcionário pedira esclarecimentos adicionais sobre o decreto e o secretário da Congregação dos Assuntos Eclesiásticos Extraordinários, Borgongini-Duca, confessou ao diplomata que de vários lugares haviam solicitado à Secretaria de Estado, “indicações e cópias” da lei. A larga divulgação que Castro fizera do Estatuto, a pedido do ministro dos Estrangeiros, resultara nestas constantes acções de júbilo por parte de diferentes diplomacias, o que constituía para o país uma vitória na sua projecção colonizadora, no seu âmbito missionário, depois de anos de desconfianças.<sup>506</sup>

Mas mais significativo do que a entrega dos Conventos de Tomar e de Cucujães à Igreja para formação do clero secular missionário, e até do próprio Estatuto, foi a devolução do histórico edifício de Cernache do Bonjardim para esse propósito. Essa decisão vinha na sequência do diploma de João Belo e estava consignado no Decreto N.º 12886, de 24 de Dezembro de 1926. O seu primeiro artigo resumia globalmente a sua intenção, ao decretar que os “edifícios, terrenos, dependências, mobiliários e utensílios” seriam entregues aos missionários seculares para a “educação do pessoal respectivo”.

O retorno de Cernache tinha dois significados importantes. Primeiro ele era o corolário da política desenhada por João Belo no seu Estatuto das Missões, sublinhando a importância da formação do pessoal missionário de origem portuguesa, retomando o valor histórico que se atribuía ao monumento enquanto Colégio das Missões Ultramarinas no contexto colonizador inaugurado no século XIX. Em segundo lugar, simbolizava uma inversão numa ideia fundamental da Primeira República, pois ao entregar o instituto à Igreja, suprimia a sua função de centro de formação de missionários laicos. Não se pode deixar de ver a ironia da decisão do ministro das Colónias, que se baseava, justamente, na própria Lei da Separação, cujo art. 189.º estipulava a reforma do Colégio de Cernache, mantendo a sua feição religiosa.

João Belo, que terminava com a inovação da missionação laica em Portugal, uma criação agraciada por Afonso Costa e legislada no Decreto que estendia o regime de Separação ao ultramar, recuperava um disposto previsto na lei repudiada pela

---

<sup>506</sup> Augusto de Castro a Bettencourt Rodrigues (MNE), 18 de Novembro de 1926 e 29 de Novembro de 1926; AHD/MNE, Legação junto da Santa Sé, Cx. 264 (1924-1932), Maço 3 (1926).

Igreja para lhe atribuir um símbolo histórico da sua missão evangelizadora. Se a passagem de Cernache aos missionários laicos marcara um dos momentos mais antagónicos na relação Estado-missão religiosa do período republicano, pois impedia a renovação geracional de missionários do clero secular, o seu regresso à Igreja e à sua função oitocentista, marcou o início de uma nova fase nessa relação. O retorno à esfera católica e a restauração de Cernache do Bonjardim em colégio das missões religiosas sublinhava o lugar de destaque da missionação como fenómeno de matriz religioso.

Contudo, a situação eclesiástica no império português em África continuava num certo imbróglio jurisdicional, mesmo que o *modus vivendi* de 1906 tivesse superado um dos principais litígios entre Portugal e a Santa Sé. Com o novo Estatuto de 1926, o Papa Pio XI entendeu ser chegado o momento de, esperando “as melhores disposições do governo português em relação às missões católicas”, proceder à reorganização da estrutura missionária no seu império, que as profundas mudanças políticas no país e as consequências da Grande Guerra haviam deixado numa difícil situação. Assim, Gasparri explicou a Nicotra que pelo facto das missões não dependerem da Propaganda Fide, como era comum à quase totalidade do mundo missionário católico, e a documentação existente sobre elas estar dispersa por várias congregações romanas, havia a necessidade de se constituir uma comissão especial junto da Congregação dos Assuntos Eclesiásticos Extraordinários para a questão. Esta comissão iria, de certo modo funcionar, como uma das congregações mistas de cardeais que na última década do século XIX se havia debruçado sobre o problema da definição jurisdicional e territorial do Padroado português em África. Porém, o seu carácter seria mais permanente, pois deveria estar em funções até se resolver a reorganização das províncias ultramarinas, deixando de ter o carácter esporádico das congregações mistas.<sup>507</sup> Entre os seus membros contava-se o antigo núncio Achille Locatelli e o prefeito da Congregação dos Religiosos, Camillo Laurenti. O secretário da comissão seria Pietro Ciriaci, subsecretário dos Assuntos Eclesiásticos Extraordinários e futuro núncio em Portugal.<sup>508</sup>

<sup>507</sup> Gasparri a Nicotra, 4 de Fevereiro de 1926; ASV/ANL, N.º 435, Fasc. 1, Tit. VIII, Posizione 1ª: *Legislazioni* (1924-1928), fls. 150-150v.

<sup>508</sup> À data da constituição da comissão, Locatelli era um dos dois cardeais que haviam sido núncios em Portugal que ainda estava vivo. O outro era Vincenzo Vannutelli, mas tinha 91 anos quando se formou o organismo. Os sucessores deste (Jacobini, Aiuti, Macchi e Tonti) já havia falecido e o encarregado de negócios da Santa Sé durante o corte de relações, Aloisi Masella, ainda não era cardeal. Laurenti havia sido secretário da Propaganda Fide entre 1911 e 1921, sob três prefeitos (Gotti, Serafini e Van

Lançavam-se as raízes para o estabelecimento de um convénio sobre as missões no império português, que ficaria conhecido como Acordo Missionário, assinado em 1940 e anexo à emblemática Concordata de Salazar. Mas o espírito que presidiria à elaboração desse acordo contrastava com o espírito supranacional do labor missionário que emergira no seio do catolicismo depois da Grande Guerra.

Numa nova era de relações de política interna e externa, as velhas pretensões de uma política missionária que reforçasse os elementos nacionalizadores do projecto imperial português afirmaram-se plenamente. A República, que fora vista com malgrado pelos sectores religiosos católicos, havia enveredado por uma posição mais conciliadora, procurando estabelecer uma relação de maior proximidade com a missionação religiosa. O entendimento generalizado da incapacidade dos agentes civilizadores laicos em contribuir para a principal função da sua existência – substituírem os missionários religiosos na nacionalização e civilização dos povos indígenas – traçara a inevitabilidade da sua extinção. As portas abertas em 1919 para uma trégua entre republicanos e missionários católicos, ao mesmo tempo que se fundava o projecto missionário laico, pode-se entender como o princípio do fim de um processo que nem sequer chegou a arrancar convenientemente. A missionação laica teve dificuldade em se afirmar num contexto imperial de largo favorecimento dos religiosos. Como muitos proclamavam, a missão religiosa só poderia ser desafiada por uma missão religiosa. E as missões estrangeiras do império eram religiosas. A missão laica desaparecia por lhe faltar o elemento que presidira à sua fundação: o carácter religioso.

Numa nova era de afirmação de princípios internacionais e supranacionais, velhas pretensões de liberdade missionária e tolerância religiosa, enunciadas a partir dos *fora* da Conferência de Paris e dos altos círculos religiosos protestante e católico – do International Missionary Council à Santa Sé – vieram a ser coarctadas pelas imposições da prática da administração colonial. Para Portugal, o intragável art. 6.º do Acto Geral de Berlim era suplantado pelo alcance do último parágrafo do art. 11.º da Convenção de Saint-Germain-en-Laye. Finalmente, os portugueses conseguiam

---

Rossum), tendo uma importante noção sobre a realidade da questão missionária em Portugal. Por outro lado, dirigia, à época, um dicastério por onde passavam diversos assuntos relativos às missões portuguesas. Ciriaci seria nomeado núncio em Lisboa, em 1934, depois de na mesma posição ter negociado a Concordata com a Checoslováquia. Seria um dos interlocutores de Salazar nas longas discussões sobre a Concordata de 1940. Sobre a Concordata ver, Rita Almeida de Carvalho, *A Concordata de Salazar* (Lisboa: Temas e Debates, 2013) e Bruno Cardoso Reis, *Salazar e o Vaticano* (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais), 139-192.



que a ordem pública e o respeito pelas leis internas fossem reconhecidos como princípios legais. O internacionalismo aspirado no pós-guerra esbarrava com os anseios de um projecto nacionalizador. O mundo era tão ou mais nacionalista do que fora antes do conflito mundial. Ora, o ideal missionário desejado para o império português deveria continuar na procura das concepções planeadas desde o século anterior e elas deveriam prolongar-se para o futuro. Tal como na Monarquia, a partir de 1926, a missão deveria ser católica e portuguesa. Acima de tudo portuguesa, isto é, aquilo que sempre fora o âmago da política missionária portuguesa no “novo imperialismo”.

## CONCLUSÃO

*Uma Missão para o Império* teve o objectivo de explorar os diferentes níveis de interacção que constituíram o debate e a construção de uma política missionária para o império português em África, entre o final do século XIX e as primeiras décadas do século XX.

A historiografia tem confinado a missão ao âmbito do religioso e do nacional, ao mesmo tempo que os investigadores do império têm demorado a integrar esta dimensão no seu estudo. Esta tese deixa expresso a necessidade de ambas as historiografias reinterpretarem as temáticas, pois a missão é tanto parte de uma como da outra. A correlação entre os dois fenómenos é imprescindível para uma maior problematização do papel e do lugar da missão no império e da importância da primeira na investigação sobre o segundo. Por conseguinte, foi, pois, possível construir um estudo que se centrasse nos elementos constitutivos do debate em torno da função da missão no projecto imperial sem abordar os importantes componentes teológicos inerentes à missionação. Desde início assumimos o carácter religioso da missão, porém procurámos explorar as suas correlações com o meio em que se integrava e do qual foi tanto produto quanto produtor. É evidente que a missão representava um determinado objectivo para os poderes coloniais, associando-lhes a função de *nacionalizar* as populações, ao mesmo tempo que era foco de uma conflituosidade interimperial que se traduziu em querelas de teor diplomático. A ideia de uma *nacionalização*, retomando o enunciado na introdução, incluía as estratégias usadas pela administração colonial para a promoção e difusão de um conjunto de valores identificados com o “ser português”, nomeadamente a transmissão da língua e da religião católica, como factores de integração e de uniformização, mas nem sempre perceptível pelos actores históricos como um meio de criar uma comunidade nacional homogénea. A ideia de uma missão nacional relaciona-se, em grande medida, com a intenção das autoridades portuguesas controlarem, administrativamente, o funcionamento da sua orgânica, enquanto instituição educativa e civilizacional das populações ultramarinas, através da escolha dos seus membros, dos seus superiores, dos seus programas de ensino e da insistência na sujeição à e na consolidação da soberania imperial de Portugal. Por este motivo, as

missões “estrangeiras”, católicas ou protestantes, apresentavam tantos desafios à *política missionária* portuguesa.

Uma das principais intenções deste trabalho foi demonstrar que, apesar da missão ter sido instrumentalizada pelas autoridades políticas nesse plano nacionalizador ou ser vista apenas desse prisma, a problemática missionária não pode confinar-se numa análise estritamente nacional. A missão tem de ser integrada no meio e no contexto em que se desenvolveu e sofreu transformações, entendendo-a como um fenómeno transnacional, que liga perspectivas evangelizadoras religiosas e ensejos expansionistas político-religiosos. A linearidade com que se tem abordado a questão da missão não pode continuar a dominar o estudo de uma realidade complexa onde vários intervenientes e diferentes níveis de acção se enredam. Assim, a argumentação destacou a missão *no* império e não apenas a missão *portuguesa*, como destacámos logo no início deste trabalho e procurámos demonstrar ao longo da sua execução. O estudo centrado na primeira possibilita uma melhor compreensão da sua complexidade e das suas dimensões co-constituintes, seja no âmbito colonial, metropolitano, imperial ou internacional.

Para os decisores políticos portugueses, e igualmente para outras nações, a missão deveria ter uma feição *nacionalizadora*. Este paradigma é fundamental para perceber as decisões e as dinâmicas presentes na formulação de uma política missionária, pois ela é transversal a diferentes regimes políticos. Tanto para a Monarquia Constitucional como para a Primeira República e, por aquilo que a bibliografia disponível já nos indica, para o Estado Novo, qualquer discussão sobre o papel da missão e do missionário procurava reforçar a sua função como reprodutor de um conjunto de características que sublinhassem o cariz nacional português, com a transmissão de uma língua, uma bandeira ou do respeito pelos valores e pelas tradições históricas do país, como a presença ultramarina portuguesa em África. Isto permitiu compreender, por exemplo, as fricções entre Portugal e a Santa Sé a respeito do valor e da capacidade de uma missioação católica que dependesse exclusivamente do *direito histórico* fundamental e inalienável do Padroado, nomeadamente, a partir do pós-guerra, quando o catolicismo romano passou a promover declaradamente o carácter supranacional da missão, onde a pertença a uma determinada nação deveria ser secundarizada face à pertença a uma comunidade *universal* – a Igreja.

Por outro lado, essa insistência na missão nacional foi explicada pela necessidade do país reforçar a sua presença colonial, promovendo a intervenção de uma diplomacia imperial com dimensões missionárias. Em primeiro lugar, o plano do *Mapa Cor-de-Rosa do Padroado*, correspondente ao seu homónimo político, ilustrava as pretensões portuguesas na África Central junto das potências europeias e junto da Santa Sé. Foi para realçar esse plano, que os portugueses negociaram com um antigo inimigo, o cardeal Lavignerie, a instalação de uma missão dos seus padres brancos numa área em disputa: o Niassa. Uma missão subordinada a uma jurisdição portuguesa parecia ter todos os benefícios para a afirmação do domínio nacional, mesmo que a esperada propagação do carácter português não fosse visível a todos os observadores do momento. Como vimos no fim do primeiro capítulo, o falhanço deste “sonho imperial” não pode ser explicado apenas pela impossibilidade de o concretizar politicamente, sendo necessário inseri-lo num debate que coloca a Santa Sé e os missionários escoceses, como oponentes tão válidos quanto os planos britânicos do “Cabo ao Cairo”. Aqui, o império colonial não é compreensível sem a missão, e vice-versa.

Em segundo lugar, a legalidade das três convenções internacionais sobre liberdade religiosa, recorrentes neste trabalho e que possibilitaram a livre circulação de missionários estrangeiros, foi sempre entendida pelos portugueses como um sustentáculo das acções contrárias à sua soberania, pela omnipresente possibilidade de se recorrer a elas para alegar qualquer falha da administração colonial portuguesa face ao livre labor missionário. A associação dos missionários protestantes aos levantamentos autóctones contra o poder português pareceu a este perfeitamente plausível, mas nem sempre de fácil comprovação. Não foi intenção desta investigação confirmar ou contestar as acusações portuguesas contra os missionários em momentos como a guerra contra Gungunhana ou as revoltas do Bailundo e do Congo, pois não estava em causa a veracidade de cada uma das versões. O que importou frisar foi o imediatismo na posição portuguesa em ver os missionários como indesculpáveis aliados daqueles que se opunham à presença colonial do país em África ou criticavam os seus métodos de administração. Além do mais, o habitual esmorecimento dos veementes argumentos nacionais demonstrou que o interesse não estava tanto em provar essas acusações, mas em encontrar mecanismos visando a diminuição da actividade protestante, progressivamente estruturados numa colectânea legislativa que contornava as contradições entre a legislação internacional e o Direito

interno, como as Portarias de 1907 do governador-geral de Moçambique, Freire de Andrade, sobre a educação ministrada nas missões. Este método tornou-se central no relacionamento entre autoridades portuguesas e missionários, pois desde cedo transpareceu que uma expulsão de todos estes, vista como solução ideal, era simplesmente ilusória. A Monarquia entendeu isso e a República também, o que reforça e demonstra certas continuidades na política missionária portuguesa. Por exemplo, apesar de a República ter procurado esvaziar o carácter “católico” da missionação no império, vimos que a desconfiança em relação aos protestantes se manteve, por reechar-se a perda de influência junto das populações africanas, acabando, já no pós-guerra, por reconhecer, na prática, a validade da função das missões católicas. A evolução dos termos, de “missões religiosas” a “missões civilizadoras”, existente nas sucessivas normas aprovadas em 1919 demonstra a intenção de minimizar os potenciais argumentos ideológicos de oposição à missionação, como simples organismo de divulgação de crença, contrapondo-se a ideia essencial de uma missão com fins civilizacionais.

Em ambos os regimes, os missionários protestantes eram vistos como corporizando parte dos perigos que pairavam sobre a integridade imperial. A memória desta suposta aliança, nascida depois da disputa do Congo, da guerra de Moçambique e da revolta do Bailundo, foi sendo enriquecida e incrementada por acontecimentos posteriores, como a Revolta do Congo de 1913. A sua durabilidade seria demonstrada meio século depois desta, quando deflagrou a guerra em Angola, em 1961, e se levantaram acusações contra os missionários protestantes, em moldes semelhantes aos enunciados neste trabalho: o missionário protestante era encarado como estando contra o domínio colonial português, sendo um agente activo contra a sua continuidade.

Aliás, um dos objectivos deste trabalho foi integrar também a problemática protestante no contexto imperial português, sem a circunscrever aos aspectos culturais da sua presença nas províncias ultramarinas e ao argumento dialéctico de protestantes *versus* portugueses, por causa da dimensão concorrencial e internacional da realidade missionária na construção dos impérios. As querelas entre eles baseavam-se nos receios destes perante as acções potencialmente subversivas daqueles, e nas acusações dos missionários pelo incumprimento português da legalidade garantida pelos tratados internacionais. Mas a pesquisa documental permitiu matizar este antagonismo, verificando-se que alguns missionários tinham

consciência de que um confronto com a administração colonial resultaria em maiores dificuldades e não no contrário. Se é certo que as queixas apresentadas pelos missionários junto dos seus governos e reencaminhadas para Lisboa tiveram poucos resultados práticos – como vimos no caso dos baptistas e dos *brethren* britânicos em Londres e dos congregacionalistas americanos em Washington –, as sugestões daqueles acabavam invariavelmente atendidas pelo poder colonial, nomeadamente no pedido de autorização de novas estações missionárias. A continuidade do American Board, em território angolano, após a Revolta do Bailundo comprova isso.

Os próprios missionários insistiram sempre nas boas relações com o governo e no cumprimento das regras impostas pela lei nacional. Em determinadas ocasiões estes testemunhos foram instrumentalizados pelos portugueses para afirmar a sua eficiência no relacionamento com os missionários e na promoção dos princípios civilizacionais que era acusado de desrespeitar, como para provar a má vontade de alguns missionários face a estas pretensas qualidades. Como pudemos ver, o discurso de Arthur Grandjean na Conferência Missionária Mundial de Edimburgo de 1910, que criticava os missionários anglófonos pela insistência no uso da língua inglesa, desempenhou perfeitamente essa função. Apesar de ainda não ter sido estudada na historiografia portuguesa sobre missões, a Conferência de Edimburgo também discutiu Portugal e a sua política missionária, daí a importância de se apresentar e analisar os discursos de Grandjean e dos baptistas britânicos de modo a alargar as perspectivas da questão protestante, seja a partir de uma abordagem do lado português, seja do lado dos missionários protestantes. O texto de Grandjean é fundamental para perceber a ambivalência da actuação dos missionários protestantes, que oscilava entre a vontade de promover a sua missão junto das populações e a necessidade de se relacionar “harmoniosamente”, como referiram os baptistas também em Edimburgo, com a administração colonial, pelos benefícios que poderia trazer a essa mesma missão. Esta lacuna historiográfica revela a indispensabilidade de correlacionar os diversos aspectos da problemática missionária. Infelizmente, não foi possível, não sendo este o lugar apropriado, aprofundar o impacto da reunião no contexto ultramarino nacional e as repercussões deste na discussão sobre cooperação e função missionária que emergia no seio do protestantismo. Esta é, aliás, uma das linhas de investigação que começámos a explorar.

A presença protestante causou inúmeros constrangimentos à acção das autoridades portuguesas, principalmente quando durante a Monarquia se contrapunha

a confessionalidade do reino e os delitos contra a religião da nação à letra da lei das três convenções referenciadas. Foi nesse sentido que, na primeira secção do terceiro capítulo, desenvolvemos o curioso choque entre os pressupostos do art. 6.º do Acto Geral de Berlim e os do art. 6.º da Carta Constitucional, bem perceptível na época.

A dificuldade de conciliar aquilo que o Direito Internacional, aceite e rubricado por Portugal, defendia e o respeito pela norma interna não decorreu apenas no âmbito jurídico extra-nacional. Quando se analisa a problemática da lei em matéria missionária durante o período em estudo, um dos casos mais paradigmáticos da questão missionária em Portugal, foi a contradição entre teoria e prática. Uma das primeiras medidas da Monarquia liberal, vitoriosa em 1834, havia sido o fim das congregações religiosas em território português. Contudo, o regresso dos seus membros e a retoma da vida regular ocorreu cerca de trinta anos após a publicação das leis de 1834. Na década de 1860, os espiritanos chegavam ao Congo; em 1879, o franciscano José Sebastião Neto era nomeado bispo de Angola e Congo; em 1880, os jesuítas eram convidados a ir para Moçambique; em 1883, aquele mesmo franciscano chegava a patriarca de Lisboa, e em 1898, os franciscanos assumiam a missão da Beira. Todos estes acontecimentos ocorriam sob beneplácito governativo. O mesmo Estado que proibia a legítima presença dos congreganistas, era aquele que os convidava para participarem e promoverem a obra imperial. E a questão congreganista, longe de ser exclusiva da Monarquia, colocou debates semelhantes aos governantes republicanos, que, como explicámos, continuaram essa “política condescendente”, mais por causa dos inconvenientes que a sua expulsão provocava no projecto colonial português e na sua política missionária, do que por vontade de aceitarem a permanência dos regulares. Aliás, o sonho do poder político português de poder contar apenas com uma missionação católica de matriz secular, entendida como melhor posicionada para se submeter inteiramente às regras do Padroado, acompanhou todo o processo de construção de uma política de missão para África na época contemporânea. Aquilo que fundamentava os projectos de António Enes ou António Barroso, nas décadas de 1880 e 1890, nunca deixou de ser um objectivo perseguido pelo Estado e pela igreja portuguesas. Quando em 1926, o Concílio Plenário Português alinhavou os princípios de uma Sociedade Missionária Portuguesa, não estava a traçar uma nova estratégia missionária, mas sim a concretizar esse antigo desejo.

Uma das críticas apontadas na introdução deste trabalho a uma parte significativa da historiografia das missões, a par da subvalorização da dimensão protestante, era a da sobrevalorização do elemento católico nesses estudos. Todavia, isto não significa que este estudo ou qualquer outro sobre missionação no império português deva prescindir do exame desse elemento. Não nos parece pertinente eliminá-lo de uma investigação científica desta temática. O que aqui se procurou focar foi a diversidade existente no seio do catolicismo, evocando a importância da Santa Sé e das suas entidades, como a Nunciatura de Lisboa, a Secretaria de Estado ou a Propaganda Fide, sem esquecer as congregações religiosas, também elas portadoras de estratégias de evangelização próprias.

A problematização da pretensa “oposição” do dicastério romano face ao Padroado português foi essencial para compreender a falta de linearidade nessa asserção. Nem a Propaganda Fide foi esse grande antagonista, nem a Secretaria de Estado foi tão acomodada aos desejos portugueses. As declarações de Rampolla contra o Padroado, durante as congregações mistas pontificias, ou a aceitação passiva de Merry del Val do *modus vivendi* de Barbosa Leão contra a contestação ineficaz do cardeal-prefeito Gotti, demonstraram a veracidade de um e outro argumento. Obviamente que estas premissas necessitam de explicações cuidadas. A posição de Rampolla, aquando da discussão sobre a validade dos benefícios padroeiros atribuídos nos séculos XV e XVI aos reis portugueses, só será compreendida se a incluirmos no contexto da política missionária delineada no pontificado de Leão XIII, que reagia contra o dinamismo protestante e as vicissitudes existentes no catolicismo europeu. A possibilidade de preterir Portugal face à protestante Grã-Bretanha denuncia as concepções de entrincheiramento confessional, adensando a correlação entre missão e império, onde uma nação católica poderia não ser tão favorável aos ideais evangelizadores da Santa Sé, quanto um país protestante. Porém, seria necessário desenvolver o estudo das relações entre Londres e Roma em matéria missionária, para compreender o alcance destas posições por parte da Cúria Romana.

Mas por outro lado, a delicada situação interna do catolicismo português levou o governo de Pio X e do seu secretário de Estado, Merry del Val, apesar de menos preocupados que os antecessores na manutenção de um equilíbrio diplomático com os países católicos, a aceitar as condições dos termos portugueses para superar a crise provocada pela nomeação de um novo prefeito apostólico do Baixo Congo e o não reconhecimento dos efeitos civis dos actos ministrados pelos missionários



espiritanos, nomeadamente os matrimónios celebrados nas missões, que desenvolvemos na questão do *modus vivendi* de Barbosa Leão. Tal como os protestantes haviam percebido, também os spiritanos entenderam que o confronto directo com as autoridades portuguesas anunciava mais dificuldades e constrangimentos à sua actividade do que assegurava qualquer forma de contornar a oposição nacional. Não é, pois, difícil de compreender que perante este cenário a Secretaria de Estado, respaldada pela autoridade papal, optasse pela aceitação de um *modus vivendi* que não agradava à Propaganda Fide, mas com o qual esta teria de conviver, pois a própria Igreja católica encontrava-se num processo de renovação da sua expansão religiosa. Mesmo no período republicano, quando o influente e dinamizador cardeal Van Rossum dirigia o dicastério, as propostas de suprimir de vez os direitos padroeiros portugueses em África não passariam disso, pelos receios que as suas repercussões teriam na postura portuguesa no quotidiano das missões. De certo modo, o estabelecimento do sistema de Barbosa Leão em Angola suspendeu as querelas jurisdicionais do Padroado africano. Apesar disso, as infundáveis e inconclusivas negociações sobre a questão, que vinham desde a década de 1880, só foram efectiva e legitimamente superadas com o Acordo Missionário de 1940, associado à Concordata de Salazar, que no fundo, correspondeu às exigências feitas pelos governos monárquicos e discutidas pelas congregações mistas de 1889, 1894 e 1897.

Parece-nos que um estudo sobre o Acordo Missionário, que ainda está por fazer, pois a historiografia tem-se debruçado essencialmente sobre a Concordata, deve recuperar esta linha de investigação sobre as tentativas de alcançar uma solução concordatária para o espaço imperial africano. Além disso, será interessante perceber como os argumentos usados pelos cardeais romanos durante as *ponenze* oitocentistas contra as propostas portuguesas foram rebatidos nos termos do Acordo, tendo em conta que entre aquelas reuniões cardinalícias e a assinatura deste, a Igreja e o catolicismo haviam passado por profundas transformações, nomeadamente pela elaboração de um discurso missionário que se baseava na supranacionalidade da missão e na importância de minimizar os efeitos nacionalizadores da evangelização católica. Se o Acordo Missionário foi resultado da política religiosa do Estado Novo, deve também ser compreendido num processo histórico que remota ao século XIX e às primeiras discussões sobre a validade e a legalidade do Padroado régio em África. Uma pesquisa que este trabalho iniciou e que procuramos prosseguir.

A problemática da relação entre Estado e Igreja foi, inevitavelmente, um dos pontos debatidos de forma transversal neste estudo. Nesse sentido, demonstrou-se a imprescindibilidade de uma revisão historiográfica desse relacionamento especialmente durante o período da Primeira República. Aqui procurámos analisar a sua relação com a religião despida das condicionantes de identificação ideológica ou de justificação sobre os benefícios ou as falhas do republicanismo português. A necessidade de rever a asserção de um Estado laicizador que objectivamente pretende substituir a presença da Igreja, é provada pelo exame da continuidade da postura maleável e permissiva das autoridades face às congregações religiosas, elementos atacados pela retórica ideológica republicana. Ficou explicada a razão que levou a República “anti-congreganista” a permitir a permanência de espiritanos e franciscanos nos territórios coloniais portugueses, que manteve a mesma atitude que a Monarquia havia tido perante instituições proibidas por lei, e que mais uma vez tem de ser compreendida numa dimensão imperial e internacional. A aceitação negociada para o estabelecimento de uma congregação religiosa em Moçambique sem qualquer ligação a portugueses, mostrou que a República conseguira ir mais longe do que a convivência monárquica admitira. A anuência do governo Provisório aos missionários verbitas germânicos corrói a imagem de um anticongreganismo agressivo dos republicanos e as teses que procuram comprovar esse imaginário. Obviamente que pensar a religião, e em particular as instituições religiosas, no império é diferente de pensá-las na metrópole.

Ora, se ficou afirmada a importância de repensar a postura das autoridades republicanas, não é menos válido que o entendimento que se tem da actuação da Igreja e da Santa Sé deve ser revisto. Se é facto que a Lei da Separação do Estado das Igrejas teve uma recepção extremamente contrária nos meios pontifícios, o mesmo não se pode aplicar às directivas vindas da Cúria em relação ao Decreto N.º 233 que pretendia aplicar esse sistema ao espaço imperial. As ordens de Merry del Val a Aloisi Masella foram claras: as missões católicas deveriam fazer-se reconhecer pelo governo, para beneficiarem dos subsídios. Como vimos, o diploma permitia a existência de missões no império, sem a necessidade de se submeterem a todas as exigências aí previstas. Para Roma, as missões deveriam ser reconhecidas como missões portuguesas. Isto contesta a ideia simplificada da Santa Sé contra o Estado republicano. Além disso, as declarações expectantes de vários intervenientes religiosos sobre as decisões políticas portuguesas acerca da missão destabilizam as

tradicionais relações Estado-Igreja durante a República. A correspondência de Masella, Alves da Cunha ou Lima Vidal mostram que o entendimento superficial dessa historiografia não permite uma compreensível análise da questão. É certo que a aplicação da legislação de cariz anticlerical condicionou o funcionamento da estrutura missionária ultramarina, primeiro pela saída dos regulares dos seus postos missionários e depois com a diminuição da ajuda financeira, mas a realidade colonial exigiu, desde logo, uma posição diferenciada por parte das autoridades republicanas em Lisboa. Durante a República, o debate sobre a atitude a respeito das missões religiosas circundou em redor de três premissas essenciais: o carácter nacionalizador da acção missionária religiosa de matriz portuguesa, a sua necessidade enquantopositor aos efeitos desnacionalizadores das missões estrangeiras (católicas e protestantes) e a política missionária das principais potências colonizadoras como exemplo demonstrativo da utilidade das missões religiosas. Estes níveis de interacção, tal como outros que foram levantados por este estudo, têm de ser aprofundados e vistos em correlação uns com os outros, caso contrário redonda-se numa explicação facilitista e unidireccional deste processo histórico.

A introdução deste trabalho havia-nos deixado com as questões: que política missionária estava Portugal disposto a tolerar e que condicionalismos o período histórico acarretava? Ao longo das páginas precedentes procurámos dar-lhes respostas.

Essa transigência estava cercada pelas imposições dos vários aspectos do processo histórico de então. As reclamações vindas do ultramar, na voz dos seus administradores e governantes coloniais, contra a permissividade dos poderes metropolitanos perante os “ataques” à soberania imperial, mesmo encontrando eco, não passavam dos discursos de intenção. As discórdias entre Ministério dos Negócios Estrangeiros e Ministério dos assuntos ultramarinos (Marinha e Ultramar, e Colónias) representam duas instâncias e dois pontos de vista diferenciados sobre as prioridades e o modo de agir do Estado português. Se o primeiro exigia cautela, pelas necessidades no plano internacional, o segundo insistia nas ameaças hipotéticas contra a integridade do império. Foi o equilíbrio entre exigências diplomáticas e imperativos imperiais que explica os contornos da política missionária portuguesa entre 1885 e 1926. Isso foi visível ao longo do trabalho, mas aqui poderíamos destacar o terceiro capítulo, onde se explorou o complexo problema da presença protestante.

O estudo sobre a questão religiosa no Portugal contemporâneo, em particular na República, período envolto em numerosas polémicas mais de cariz ideológico do que de discussão científica, não pode continuar com um discurso generalista de perfil estritamente metropolitano, sem ter em conta que as exigências particulares do império fragilizam esse tipo de argumentário simplista. Para se falar da questão religiosa, não se pode esquecer que em Portugal, esse processo histórico decorreu em contextos com dinâmicas e expectativas diferentes: a metrópole e o império. A realidade da primeira não auxilia a compreender as particularidades do segundo. Por exemplo, a documentação consultada, nomeadamente, nos arquivos romanos e no Arquivo Histórico-Diplomático, onde se incluí correspondência trocada entre a Nunciatura, religiosos portugueses e a Secretaria de Estado pontifícia, ajudaram a reformular alguns dos raciocínios tradicionais sobre esta delicada e conflituosa problemática na República. Isto, aliás, revela a importância fulcral de uma investigação histórica baseada nas fontes documentais hoje já disponíveis, daí o recurso recorrente a arquivos que entendemos serem indispensáveis para o estudo da missão no império, no país e no estrangeiro.

Demonstrámos que a missão tem de ser compreendida a partir da interacção das diferentes dimensões que a constituem e dos diferentes actores que nela participaram. Foi nesse sentido que sublinhámos a dimensão romana, a dimensão protestante, a dimensão internacional e a inevitável dimensão nacional, na dupla acepção metropolitana e ultramarina. O estudo da missão inclui-se na interrelação destas dimensões. Também a participação dos agentes é crucial para perceber a complexidade e explorar as visões multidireccionais que o tema exige. Não podemos esquecer que cada um dos actores referidos e examinados neste trabalho apresentavam concepções por vezes convergentes, outras divergentes, sobre o papel da missão.

Os observatórios analisados permitiram elencar um conjunto de pressupostos que consideramos serem indispensáveis para a compreensão da *política missionária* no império português e, mais amplamente, para o próprio entendimento do processo imperial em África durante “novo imperialismo”. Não encerrámos todas as questões, até porque algumas têm de ser integradas num âmbito temporal dilatado, que os vários limites, conscientemente impostos a esta tese, não nos possibilitaram explorar. No entanto, procurámos traçar futuras linhas de investigação que possam contribuir para aprofundar o questionamento do império enquanto objecto histórico.



## FONTES E BIBLIOGRAFIA

### I. ARQUIVOS PORTUGUESES

#### 1.1 Arquivo Histórico-Diplomático do Ministério dos Negócios Estrangeiros, Lisboa (AHD/MNE)

- *Bens das Congregações*
  - Caixa 1089
- *Bens das Congregações* (livro)
- *Colónias em Geral, volume I – Miscelânea*
  - 3º Piso, Armário 12, Maço 168
- *Colónias em Geral, volume V – Revisão dos Actos de Berlim e Bruxelas*
  - 3º Piso, Armário 12, Maço 168
- *Concordata e Negócios com a corte de Roma (Concordata)*
  - Caixa 1010
- *Legação Portuguesa na Bélgica, Bruxelas*
  - Caixa 34
- *Legação Portuguesa junto da Santa Sé (Legação junto da Santa Sé)*
  - Caixa 261 (1893-1900)
  - Caixa 264
- *Livro Branco, 1889*
- *Livro Branco, 1890 – Fundação da missão religiosa de M'ponda*
- *Missão religiosa no M'ponda (Nyassa)*
  - 3º Piso, Armário 19, Maço 51
- *Missões religiosas Estrangeiras nas colónias Portuguesas*
  - 3º Piso, Armário 11, Maço 361 (Maço 361)
- *Missionários suíços em Moçambique. 1895-1903*
  - Caixa 1084
- *Questão do Provimto do Bispado de Macau e Prelazia de Moçambique*
  - 2º Piso, Maço 186, Pasta 3
- *Reclamações Americanas*
  - Caixa 1140
- *Revolta no Congo Português. Reclamação da Inglaterra pela prisão do súbdito britânico Bowskill*
  - 3º Piso, Armário 8, Maço 37.
- *Secretaria Geral da Direcção Geral dos Negócios Políticos. Relações diplomáticas com a Santa Sé. Separação Igreja e Estado. 1911/1916.*
  - Maço 329
- *Soberania portuguesa na Zambézia*
  - Caixa 1112

## **1.2 Arquivo Histórico Ultramarino (AHU)**

- Caixa 697
  - Pasta 3 – Missões
  - Pasta 1905 – Missões
  - Pasta 1906 – Missões
- Caixa 786
  - Maço 1907 – Missões Americanas
- Caixa 805
  - Pasta 1902-1903. Averiguações sobre missões no Bailundo.
- Caixa 864 – Missões do Espírito Santo, Assuntos da Procuradoria (1912-1918).
- Caixa 2447/2
  - Pasta 118
  - Pasta 151
- Pareceres do Conselho Colonial. 237 – LV, 1914.

## **1.3 Arquivo Nacional – Torre do Tombo (ANTT)**

- ANTT, Companhia de Moçambique, N.º de ordem 2164. N.º 316-AF26, 3-31.

## **II. ARQUIVOS PONTIFÍCIOS**

### **2.1 Archivio Segreto Vaticano (ASV)**

- Archivio della Nunziatura di Belgio (ASV/ANB)
  - 49, Pos. 11 – Nuovo Stato Indipendente del Congo
- Archivio della Nunziatura di Lisbona (ASV/ANL)
  - 314, Fascicolo 2, Divisione IV, Posizione II, Sezione 3.<sup>a</sup>: Diocesi di Moçambique (1885-1891)
  - 316, Div. IV, Pos. II, Sez. 18.<sup>a</sup>: Diocesi di Angola (Africa) (1883-1889)
  - 318, Fasc. 2, Div. IV, Pos. III, Sez. 3.<sup>a</sup>: Continuazione (1886-1891)
  - 318, Fasc. 4, Div. IV, Pos. III, Sez. 4.<sup>a</sup>: Collegio delle Missioni Ultramarine e Africane (1885-1888)
  - 319, Div. IV, Pos. IV, Sez. 1.<sup>a</sup>: Miscellanea di cose politiche (1884-1891)
  - 319, Div. IV, Pos. IV, Sez. 3.<sup>a</sup>: Portogallo e Congo (1885-1891)

- 350, Div. IV, Pos. IX, Sez. única: Concordato per l’Africa Orientale ed Occidentale; Patronato portoghesi, ecc (1895-1902)
- 364, Fasc. 3, Div. IV, Pos. III, Sez. 3<sup>a</sup>: Diocesi di Angola e Congo, Braga (1906-1910)
- 402, Pos. VIII – Legge di separazione: decreto riguardante le Diocesi di ultramare, Sez. 1<sup>a</sup> - Colonie portoghesi e Missioni ultramarine (1911-1918)
- 410, Fasc. 3, Pos. XV, Sez. unica: Congregazioni Religiose e sequestro dei Beni (1910-1918)
- 424, Fasc. 3, Titolo VIII, Pos. 6<sup>a</sup>: Missionarii del Verbo Divino (1919-1920)
- 426, Fasc. 1, Titolo IX, Pos. 9a: Missione Cattoliche (1919)
- 426, Fasc. 2, Titolo IX, Pos. 9<sup>a</sup> continuazione: Missioni Cattoliche (1919-1920)
- 435, Fasc. 1, Titolo VIII, Pos. 1<sup>a</sup>: Legislazioni (19124-1928)
- Archivio della Segreteria di Stato (ASV/SS)
  - 1888-1894, Fasc. 4 – África
  - Rubrica 250
    - 1893 – Fascicolo 1
    - 1896 – Fascicolo 1
    - 1909 – Fascicolo 4

## **2.2 Archivio Storico della Congregazione per l’Evangelizzazione dei Popoli (ASCEP) ou Propaganda Fide**

- Actae Sacrae Congregationis de Propaganda Fide (Acta)
  - Vol. 255 (1886)
  - Vol. 259 (1889)
  - Vol. 262 (1892)
  - Vol. 264 (1894)
  - Vol. 265 (1895)
- Nuova Serie (NS)
  - Vol. 73 (1895)
  - Vol. 137 (1898)
  - Vol. 238 (1902)



- Vol. 455 (1908)
- Vol. 504 (1911)
- Vol. 529 (1913)
- Vol. 668 (1920)
- Scritture Riferite nelle Congregazioni Generali (SRNC)
  - Indice 3b, Vol. 8 (1889-1892)
  - Indice 4, volume 8 (1870-1886)
  - Indice 4, volume 9 (1887-1892)

### **III. OUTROS ARQUIVOS**

#### **3.1 Archives Diplomatiques Belges, Bruxelles**

- Congo. Politique et Administration Général, A.F. 1 /11 – Missions Religieuses (1889-1934)
- Congo. Politique et Administration Général, I série, Vol. I (1 a 300)
- I série, Vol. I.

#### **3.2 Archives Africaines, Bruxelles**

- Portefolio 572
  - Laisse 60
- Portefolio 573
  - Laisse 64
- Portefolio 714
  - Laisse 11

#### **3.3 The National Archives (Kew, Londres)**

- Foreign Office (FO)
  - FO 367/187 – Portugal. Code 436 (1910)
  - FO 881/6060 – Correspondance respecting Sir L. Simmons' Special Mission to the Vatican relative to religious questions in the Island of Malta. 1889-1890.

### 3.4 American Board of Commissioners for Foreign Missions Archive<sup>509</sup>

- Reel 163.
- Reel 167.

### 3.5 World Council of Churches/International Missionary Council Archive (WCC/IMC Archive)

- 26.15.02/1 – Missions and Governments. Printed Material. Treaties, Acts and regulations relating Missionary freedom: IMC 1923.

## IV. Fontes Primárias impressas

«A Survey of the effect of the War upon Missions», *International Review of Missions*, VIII, 4, 1919, 433-490.

Albuquerque, Joaquim Mouzinho de. *Moçambique. 1896-1898*. Lisboa: Manoel Gomes, Editor, 1899.

Almada, José de. *A Aliança Inglesa. Subsídios para o seu estudo*. Vol. II, Lisboa: Imprensa Nacional de Lisboa, 1947.

Almeida, João de. *Sul de Angola. Relatório de um governo de distrito : 1908-1910 : esboço fisiográfico da região. Elementos etnográficos e históricos e dados diversos. Acção militar e administrativa. Progresso moral e material. Economia e fomento*. 2.<sup>a</sup> edição, Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1936, 109-110.

Arnot, Frederick S. *Garenganze or Seven years' pioneer mission work in Central Africa*, 2.<sup>a</sup> edição. Londres: James E. Hawkins, 1889.

Alves, Sebastião José. *Exposição sobre as Missões Religiosas e Portuguesa da Província de Moçambique*. Lisboa: Papelaria e Tipografia Mateus, 1919.

Barroso, António. «O Congo. Seu passado, presente e futuro». Em *D. António Barroso. Missionário, Cientista, Missiólogo*, introd. António Brásio, 89-153. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1961.

Bowskill, J. *San Salvador: Mr. Bowskill's Letters on the Native War of 1913-4 and Other Documents*. Londres: Carey Press, 1914.

---

<sup>509</sup> O Arquivo encontra-se na Houghton Library, da Harvard University. Contudo a documentação foi consultada em microfilme disponível na Day Missions Library, da Yale Divinity School (Yale University, New Haven, CT, Estados Unidos).

- Castro, Joaquim Cerveira de Albuquerque e. *Relatório apresentado ao Congresso da República na sessão legislativa de 1912-1913, pelo ministro Joaquim Basílio Cerveira e Sousa de Albuquerque e Castro*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1912.
- Cordeiro, Luciano. *Questões Coloniais*. Lisboa: Vega, 1978.
- Correia, Joaquim Alves. *Civilizando Angola e Congo. Os Missionários do Espírito Santo no Padroado espiritual português*. Braga: Tipografia Sousa Cruz, 1922.
- Costa, Eduardo da. *Eduardo da Costa. Colectânea das suas principais obras militares e coloniais*. Vol. IV. Lisboa: Divisão de Publicações e Biblioteca. Agência Geral das Colónias, 1939.
- Dinis, José de Oliveira Ferreira. *A Missão Civilizadora do Estado em Angola*. Lisboa: Centro Tipográfico Nacional, 1926.
- Dinis, José de Oliveira Ferreira. «Estudos coloniais. Protecção e assistência às populações indígenas da Província de Angola», *BSGL*, 33.<sup>a</sup> série – n.º 7 e 8 (Julho a Agosto) 1915, 275-300.
- Fonseca, A. Loureiro da. «Ensino Colonial e educação colonial», *BSGL*, 37.<sup>a</sup> série, n.º 1 e 3 (Janeiro a Março), 1919.
- Jesus, Quirino Avelino de. *As Ordens Religiosas e as Missões Ultramarinas*. Lisboa: Tipografia da Casa Católica, 1893.
- Jesus, Quirino Avelino de. «O Centro Católico e *A Época*», *Seara Nova*, n.º 59, 7 de Novembro de 1925.
- Matos, José Norton de. *A Província de Angola*. Porto: Maranus, 1926.
- Missions de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée*, 45º ano, N.º 177 (Março 1907), 101-132.
- Moncada, Francisco Cabral. *A Campanha do Bailundo em 1902*. Lisboa: Livraria Ferin, 1903.
- Oldham, J. H. «German Missions». *International Review of Missions*, 8 (1919), 459-478.
- Oldham, J. H. «Nationality and Missions». *International Review of Missions*, 9 (1920).
- Oldham, Joe H. *The Missionary Situation after the War*. Nova Iorque: Morrison and Gibb Ltd., 1920.
- Questão do Barotze: Réplica do governo português à Memória Britânica*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1904.

- Questões Coloniais e Económicas. Conclusões e Pareceres. 1913-1919.* Lisboa: Tipografia da Cooperativa Militar, 1920.
- Report of the Centenary Conference on the Protestant Missions held in Exeter Hall (June 9th-19th London, 1888),* ed. James Johnston, Vol. 1. Londres: James Nisbet & Co., 1889.
- Ribeiro, Rafael. *Administração Colonia. Lições coligidas em rigorosa harmonia com o programa do curso e com as prelecções feitas no ano lectivo de 1916-1917 pelo Exmo. Professor Dr. Martinho Nobre de Mello.* Lisboa: Tipografia Universal, 1917.
- Silva, Francisco Ferreira da (Bispo de Siene). *A Prelazia de Moçambique protestando respeitosamente pela verdade e pela justiça. Apresentado a Sua Ex.<sup>a</sup> o Ministro das Colónias, em 5 de Novembro de 1913.* Lisboa: Tipografia do Anuário Comercial, 1913.
- Stevenson, James. *The Arabs in Central Africa and at Lake Nyassa. With correspondance with H.M. Secretary of State for Foreign Affairs on the Attitude of Portugal.* Glasgow: James Maclehouse & Sons, 1888.
- The Mission of the American Board to West Central Africa.* Boston: American Board of Commissioners for Foreign Missions, 1882.
- World Missionary Conference, 1910. Report of Commission I: Carrying the Gospel to all the Non-Christian World.* Edimburgo-Londres: Oliphant, Anderson & Ferrier, s.d.
- World Missionary Conference, 1910. Report of Commission VII: Missions and Governments.* Edimburgo-Londres: Oliphant, Anderson & Ferrier, s.d.

## **V. Periódicos e Publicações Oficiais**

- Boletim das Missões Civilizadoras [BMC]*
- Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa [BSGL]*
- Boletim Oficial da Província de Angola*
- Carta Constitucional de 1826*
- Código Penal de 1886*
- Constituição de 1911*
- Diário da Assembleia Nacional Constituinte [DANC]*
- Diário da Câmara dos Deputados [DCD]*
- Diário da Câmara dos Pares do Reino [DCPR]*

*Diário do Congresso da República [DCR]*

*Diário do Governo [DG]*

*Diário do Senado [DS]*

*House of Commons. Hansard*

*House of Lords. Hansard*

*The Angola Missionary Magazine*

## **VI. Coleções de fontes primárias**

Almada, José de. *Tratado Aplicáveis ao Ultramar*. Vol. I. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1942.

Almada, José de. *Tratado Aplicáveis ao Ultramar*. Vol. V. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1943.

*Angolana (Documentação sobre Angola)*, Vol. II (1883-1887). Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1971.

Brásio, António (org.). *Angola. Spiritana Monumenta Histórica*, Vols. III a V. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1971.

*Colecção de Tratados, Convenções e Actos Públicos entre Portugal e as mais Potências*. Vol. II – 1920. Lisboa: Imprensa Nacional, 1971.

*Colecção Oficial de Legislação Portuguesa [COLP]*

*International Legislation. A Collection of the Texts of Multipartite international instruments of general interest*. Vol. 1 – 1919-1921. Washington: Carnegie Endowment for International Peace, 1931.

## **VII. Recursos Electrónicos**

<http://debates.parlamento.pt/?pid=mc>

<https://dre.pt/sug/1s/diarios.asp>

<http://www.catholic-hierarchy.org/>

<http://www.congoforum.be/upldocs/Cherte%20coloniale%20de%201908.pdf>

[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xv/index\\_po.htm](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xv/index_po.htm)

[http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_xi/index\\_po.htm](http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/index_po.htm)

<http://www2.fiu.edu/~mirandas/cardinals.htm>

## BIBLIOGRAFIA

- Adas, Michael. «Contested Hegemony: the Great War and the Afro-Asian Assault on the Civilizing Ideology», *Journal of World History*, Vol. 15, N.º 1 (Março, 2004): 31-63.
- Adogame, Afe. «The Berlin-Congo Conference 1884: the Partition of Africa and Implications for Christian Mission Today». *Journal of Religion in Africa*, 34, n.º 1 (Maio 2004): 186-190.
- Afonso, Aniceto. «Portugal e a guerra nas colónias». Em *História da Primeira República Portuguesa*, coord. Maria Fernanda Rollo e Fernando Rosas, 287-299. Lisboa: Tinta da China, 2009.
- Afonso, Manuel Castro. *Sociedade Missionária da Boa Nova. 1930-2005. Documentos da Fundação e Orientação*. Lisboa: Sociedade Missionária da Boa Nova, 2007.
- Akinwumi, Olayemi. «Political or Spiritual Partition: the impact of the 1884/85 Berlin Conference on Christian Missions in Africa». Em *Christianity in Africa and the African Diaspora. The Appropriation of a Scattered Heritage*, ed. Afe Adogame, Roswith Gerloff e Klaus Hock, 9-19. Londres-Nova Iorque: Continuum International Publishing Group, 2008.
- Alexandre, Valentim. «Situações Coloniais: II – O ponto de viragem: As campanhas de ocupação. (1890-1930)». Em *História da Expansão Portuguesa*, Vol. IV – *Do Brasil para África (1808-1930)*, dir. Francisco Bethencourt e Kirti Chaudiri, 182-187. Lisboa: Círculo de Leitores, 1998.
- Almada, José de. *A Aliança Inglesa. Subsídios para o seu estudo*. Vol. II. Lisboa: Imprensa Nacional de Lisboa, 1947.
- Almada, José de. *A Aliança Inglesa. Subsídios para o seu estudo*. Vol. III. Lisboa: Imprensa Nacional de Lisboa, 1949.
- Almeida, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal*, Vol. 4. Porto: Livraria Civilização, 1971.
- Almeida, João Miguel. «Organização do Centro Católico Português e sociabilidades religiosas dos centristas». Em *Religião e Cidadania. Protagonistas, motivações e dinâmicas sociais no contexto ibérico*, coord. António Matos Ferreira e João

- Miguel Almeida, 489-499. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa-UCP, 2011.
- Almeida, Pedro Ramos de. *História do Colonialismo Português em África. Cronologia*, Vol. III – século XX. Lisboa: Editorial Estampa, 1979.
- Araújo, Amadeu Gomes de. «A República e a Laicização das Missões», *Igreja e Missão*, 213 (2010): 83-129.
- Arrifes, Marco. *A Primeira Grande Guerra na África Portuguesa. Angola e Moçambique (1914-1918)*. Lisboa: Edições Cosmos. Instituto de Defesa Nacional, 2004.
- Axelson, Sigbert. *Culture confrontation in the Lower Congo. From the Old Congo kingdom to the Congo independent state with special reference to the Swedish missionaries in the 1880's and 1890's*. Estocolmo: Gummesson, 1970.
- Azevedo, Camilo Fernandes. *Dom Rafael Maria da Assunção. Um grande bispo missionário franciscano português. Biografia e apostolado missionário. 1874-1959*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1961.
- Barbosa, David Sampaio. «Padroado Português: privilégio ou serviço (séc. XIX)?». *Didaskalia*, XXV (1995): 365-390.
- Baunard, Mgr. *Cardinal Lavignerie*. Paris: Librairie Ch. Poussielgue, 1896.
- Baur, John. *2000 years of Christianity in Africa*. 2ª edição. Nairobi: Paulines Publications Africa, 1998.
- Boegner, Marc. «Gouvernement et Missions: De l'Act de Berlin au traité de Versailles», *Le Monde Non-Chrétien*, 1 (sem data): 59-79.
- Bontinck, F. «En marge du centenaire de la Conférence de Berlin», *Zaire-Afrique*, n.º 184 (Abril 1984): 245-252.
- Brásio, António. *História e Missiologia. Inéditos e Esparsos*. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Luanda, 1973.
- Burke, Thomas J. M., ed. *Catholic Missions. Four Great Missionary Encyclicals*. Nova Iorque: Fordham University Press, 1957.
- Burlingham, Kate. «“In the Image of God”: A Global History of the North American Congregational Mission Movement in Angola, 1879-1975». Tese de doutoramento, Newark, Rutgers University, 2011.
- Bustin, Édouard. *Lunda under Belgian rule: the politics of ethnicity*. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

- Butombe, Nkulu. *La question du Zaïre et ses répercussions sur les juridictions ecclésiastiques, 1865-1888*. Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique, 1982.
- Cabanel, Patrick, e Jean-Dominique Durand, dir. *Le Grand Exil des Congrégations Religieuses Françaises. 1901-1914*. Paris: Éditions du Cerf, 2005.
- Carvalho, Rita Almeida de. *A Concordata de Salazar*. Lisboa: Temas e Debates, 2013.
- Ceillier, Jean-Claude. *Histoire de la Société des Missionnaires d'Afrique: les sources écrites internes à la société*. Roma: Société des Missionnaires d'Afrique, 2004.
- Chaplan, Gerald. *The Elites of Barotseland. 1878-1969: a political history of Zambia's Western Province*. Londres: C. Hurst & Co., 1970.
- Chiocchetta, Pietro. «Le vicende del secolo XIX nella prospettiva missionaria». Em *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide. Memoria Rerum. 1622-1972, III/1 – 1815-1972*, ed. Josef Metzler, 3-29. Roma-Friburgo-Viena: Herder, 1975.
- Christensen, Torben, e William R. Hutchison, ed. *Missionary Ideologies in the Imperialist Era: 1880-1920*. Copenhaga: Aros, 1982.
- Clark, Christopher, e Wolfram Kaiser. *Cultural Wars: Secular-Catholic conflict in nineteenth-century Europe*. Cambridge-Nova Iorque: Cambridge University Press, 2003.
- Clements, Keith. *Faith on the frontier: a life of J. H. Oldham*. Edimburgo: T& T Clark Ltd., 1999.
- Coad, F. Roy. *A History of the Brethren Movement: Its Origins, Its Worldwide Development and Its Significance for the Present Day*. Grand Rapids: Eerdmans, 1968.
- Congresso Internacional de História. Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas. Actas*, 4 vols. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 1993.
- Conklin, Alice. *A Mission to civilize: The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895-1930*. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- Cornevin, Robert. *Historie du Congo-Léo*. Paris: Éditions Berger-Levrault, 1963.
- Correia, Francisco da Cruz. *O Método Missionários dos Jesuítas em Moçambique, 1881-1910: Um contributo para a história da Missão da Zambézia*. Braga: Livraria A.I., 1992.
- Correia, Francisco da Cruz. «Moçambique». Em *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, J-P, dir. Carlos Moreira de Azevedo, 237-238. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000.



- Coulon, Paul. «La Séparation en Afrique Équatoriale Française (1905-1921)». Em *La Séparation de 1905: les hommes et les lieux*, dir. Jean-Pierre Chantin e Daniel Moulinet, 185-200. Paris: Éditions de l'Atelier, 2005.
- Creary, Nicholas M. *Domesticating a Religious Import. The Jesuits and the Inculturation of the Catholic Church in Zimbabwe, 1879-1980*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2011.
- Cruz, Domingos. *A crise em Angola*, Lisboa: Imprensa Lucas & C.<sup>a</sup>, 1928.
- Cruz, Duarte Ivo, introd. *Estratégia Portuguesa na Conferência de Paz. 1918-1919. As Actas da Delegação Portuguesa*. Lisboa: Fundação Luso-Americana para o Desenvolvimento, 2009.
- Cruz, Manuel Braga da. *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*. Lisboa: Editorial Presença), 1980.
- Cruz, Manuel Braga da. «Partidos Políticos Confessionais». Em *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, J-P, dir. Carlos Moreira de Azevedo, 382-384.. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2001.
- Dachs, Anthony, e W.F. Rea. *Catholic Church and Zimbabwe, 1879-1979*. Gwelo: Mambo Press, 1979.
- Dachs, Anthony. «Missionary Imperialism. The case of Bechuanaland», *The Journal of African History*, Vol. 13, n.º 4 (1972), 647-658.
- Daughton, J. P. «Missionaries, Colonialists and French Identity, 1885-1914 (Indochina, Madagascar, French Polynesia)». Tese de doutoramento, Berkeley, University of California, 2002.
- De Marchi, Giuseppe. *Le nunziature apostoliche dal 1800 al 1956*. Roma: Ed. Di Storia e Letteratura, 1957.
- De Volder, Jan. «Secrétairerie d'état et secrétaires d'état (1814-1978). Acquis historiographiques sur l'institution et les hommes». *Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée*. t. 110, N.º 2, (1998): 445-459.
- Delacroix, S., dir. *Histoire Universelle des Missions Catholiques*, Vol. 3 – *Les Missions Contemporaines (1800-1957)*. Paris: Librairie Grund, 1958.
- Delaney, Joan F. «From Cremona to Edinburgh: Bishop Bonomelli and the World Missionary Conference of 1910», *US Catholic Historian*, Vol. 20, N.º 3 (Verão, 2002): 33-49.
- Delathuy, A. M. (Jules Marchal). *L'Histoire du Congo. 1900-1910. E.D. Morel contre Léopold II*. 2 vols. Paris: L'Harmattan, 1996.

- Delavignette, Robert. *Christianity and Colonialism*. Nova Iorque: Hawthorn Books Publishers, 1964.
- Digre, Brian. *Imperialism's New Clothes. The Repartition of Tropical Africa. 1914-1919*. Nova Iorque: Peter Lang, 1990.
- Dores, Hugo Gonçalves. «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): 9.
- Duffy, James. *A Question of Slavery. Labour Policies in Portuguese Africa and the British Protest, 1850-1920*. Oxford: Clarendon Press, 1967.
- Dias, Eva. *Memórias do antigo Mosteiro do Couto de Cucujães na Época Moderna: Artistas e Obras (Século XVII a XIX)*. Tese de mestrado, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2010.
- Etherington, Norman. «Missions and Empire». Em *Oxford History of British Empire: Historiography*, vol 5, ed. Robin W. Winks e Elaine M. Low, 303-314. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Etherington, Norma. *Missions and Empire*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Ferreira, António Matos. «Correntes Cristãs na definição do espaço colonial português». Em *História da Expansão Portuguesa*, Vol. 4, dir. Francisco Bethencourt e Kirti Chauduri, 428-434. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000.
- Ferreira, António Matos. «Repercussões do Ultimatum no meio católico», *Lusitania Sacra*, 2ª série, tomo VI (1994), 31-45.
- Ferreira, António Matos. *Um católico militante diante da crise nacional. Manuel Isaías Abúndio da Silva (1874-1914)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2007.
- Ferreira, Nuno Estevão. «Ordens e Congregações Religiosas. A Problemática da Missionação na I República». Em *Ordens e Congregações Religiosas no contexto da I República*, coord. Luís Machado de Abreu e José Eduardo Franco, 67-82. Lisboa: Gradiva, 2010.
- Förster, Stig, Wolfgang J. Mommsen e 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.
- Gabriel, Manuel Nunes. *Angola. Cinco Séculos de Cristianismo*. Queluz: Literal Sociedade Editora, Lda., 1978.

- Gadille, Jacques e Jean-François Zorn. «Les missions chrétiennes en Afrique, Asie, Australasie et Oceanie». Em *Histoire du Christianisme*, Vol. 11 – «Libéralisme, industrialization, expansion européenne (1830-1914)», dir. Jean-Marie Mayeur, Ch. e L. Pietri, A. Vauchez e M. Venard, 1036-1044. Paris: Desclée, 1995.
- Gaspar, João Gonçalves. *Lima Vidal no seu tempo (1874-1958)*, Vol. 1. Aveiro: Junta Distrital de Aveiro, 1974.
- Gilley, Sheridan e Brian Stanley (eds.). *Cambridge History of Christianity*, Vol. 8 – *World Christianities c.1815–c.1914*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Gonçalves, António Custódio. «Angola. Até meados do século XVIII». Em *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, A-C, dir. Carlos Moreira de Azevedo, 51-58. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000.
- Gonçalves, José Júlio. *O Protestantismo em África*, Vol. 2 – *Contribuição para o estudo do protestantismo na África Portuguesa*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1960.
- Gonçalves, Nuno da Silva. «A dimensão missionária do catolicismo português». Em *História Religiosa de Portugal*, Vol. 3 – *Religião e Secularização*, dir. Carlos Moreira de Azevedo, 353-396. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2002.
- Grant, Kevin. *A Civilised Savagery: Britain and the New Slaveries in Africa, 1884-1926*. Nova Iorque: Routledge, 2005.
- Gray, Richard. «Christianity». Em *The Cambridge History of Africa. From 1905 to 1940*. Vol. 7, ed. A. D. Roberts, 140-190. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Gründer, Horst. «Christian Missionary Activities in Africa in the Age of Imperialism and the Berlin Conference of 1884-1885». Em *Bismarck, Europe and Africa. The Berlin Africa Conference 1885-1885 and the onset of Partition*, ed. Stig Förster, Wolfgang J. Mommsen e Ronald Robinson, 85-103. Oxford-Londres: Oxford University Press – The German Historical Institute of London, 1988.
- Guilmarães, Alberto, et al. *Os Presidentes e os governos da República no Século XX*. Lisboa: INCM, 2000. 91-160.
- Guimarães, José Marques. *A política “educativa” do colonialismo português em Angola. Da I República ao Estado Novo (1910-1974)*. Porto: Profedições, 2006.
- Harris, John. *Portuguese Slavery: a Britain’s Dilemma*. Londres: Methuen & Co., 1913.

- Hastings, Adrian. «The Clash of Nationalism and Universalism within Twentieth-century Missionary Christianity». Em Brian Stanley (ed.), *Missions, Nationalism and the End of Empire*, 15-33. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- Hastings, Adrian. *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Henderson, Lawrence. *A Igreja em Angola. Um rio com várias correntes*. Lisboa: Além-Mar, 1990.
- Henderson, Lawrence W. «Special emphases of protestant churches in the second evangelization of Angola. 1878-1960». *Actas do Congresso Internacional Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas*, Vol. IV – *Missionação: Problemática Geral e Sociedade Contemporânea*, 189-203. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 1993.
- Higgs, Catherine. *Chocolate Islands: Cocoa, Slavery and Colonial Africa*. Athens: Ohio University Press, 2012.
- Hochschild, Adam. *King Leopold's Ghost: A Story of Greed, Terror and Heroism in Colonial Africa*. Boston: Houghton Mifflin, 1998.
- Hogg, William R. *Ecumenical Foundations. A history of the International Missionary Council and its Nineteenth-century background*. Nova Iorque: Harper & Brothers, Publishers, 1981.
- Hopkins, A. G. «Back to the Future: from national history to imperial history». *Past and Present*, 164 (1999): 189-243.
- Howes, Robert. «The British Press and Opposition to Lord Salisbury's Ultimatum of January 1890», *Portuguese Studies*, Vol. 23, n.º 2 (2007): 153-166.
- Jerónimo, Miguel Bandeira. *A Diplomacia do Império. Política e Religião na partilha de África (1820-1890)*, Lisboa: Edições 70, 2012.
- Jerónimo, Miguel Bandeira. «A escrita plural dos impérios: economia, geopolítica e religião na obra de Andrew Porter». Em *O Imperialismo Europeu (1860-1914)*, 7-67. Lisboa: Edições 70, 2011.
- Jerónimo, Miguel Bandeira. *Livros Brancos, Almas Negras. A "missão civilizadora" do colonialismo português, c. 1870-1930*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2010.
- Jerónimo, Miguel Bandeira, e Hugo Gonçalves Dóres. «As Missões do Império: Política e Religião no império». Em *O Império Colonial em Questão. (sécs. XIX-*

- XX). *Poderes, Saberes e Instituições*, org. Miguel Bandeira Jerónimo, 119-156. Lisboa: Edições 70, 2012.
- Kalu, Ogbu U. «African Christianity: from the world wars to decolonization». Em *The Cambridge History of Christianity. Vol. 9 World Christianities c. 1914-c.2000*, ed. Hugh McLeod, 197-218. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Keiling, Luís. *Quarenta Anos de África*, Vol. I. Braga: Missões de Angola e Congo, 1934.
- Kling, David W. «The New Divinity and the Origins of the American Board of Commissioners for Foreign Missions». *Church History*, 72, n.º 4 (Dezembro 2003): 791-819.
- Henry J. Koren, *The Spiritans. A History of the Congregation of the Holy Ghost*. Pittsburgh: Duquesne University, 1958.
- Koren, Henry J. e H. Littner. «Le cardinal Lavigerie, le Père Duparquet et les missions du Congo». Em *Mémoire spiritaine*, 11 (2000): 73-85.
- La Piana, George. «From Leo XIII to Benedict XV», *The American Journal of Theology*, Vol. 21, N.º 2 (Abril, 1971): 175-192.
- Lagergren, David. *Mission and state in the Congo. A study of the relations between Protestant missions and the Congo independent state authorities with special reference to the Equator district, 1885-1903*. Lund: Gleerup, 1970.
- Lalouette, Jacqueline e Jean-Pierre Machelon, dir. 1901. *Les congrégations hors la loi? Autour de la loi du 1er juillet 1901*. Paris: Letouzey & Ané, 2002.
- Lazzarotto, Angelo S. *Nasce la Chiesa nello Zaire. Prime tappe di evangelizzazione nell'ex-Congo Belga (1880-1933)*. Roma: Pontificia Universitas Urbaniana, 1982.
- Leal, Ernesto Castro. «Quirino Avelino de Jesus, um católico ‘pragmático’», *Lusitania Sacra*, tomo VI, 2.ª série (1994): 355-389.
- Lehmann, Hartmut. «Missionaries without Empire: German Protestant Missionary Efforts in the Interwar Period (1919-1939)». Em *Missions, Nationalism, and the End of Empire*, ed. Brian Stanley e Robert E. Frykenberg, 34-50. Grand Rapids – Cambridge: Eerdmans, 2003.
- Leite, Rita Mendonça. *Representações do Protestantismo na sociedade portuguesa contemporânea. Da exclusão à liberdade de culto (1852-1911)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa-UCP, 2009.

- Lenoir, D. P. *La Mission Romande. Son développement, ses résultats, son avenir*. Lausana: Georges Bridel & Cie., 1911.
- Linden, Ian. *Catholics, Peasants and Chewa Resistance in Nyasaland 1889-1939*. Berkeley: University of California Press, 1974.
- Lopes, Félix. *Missões Franciscanas em Moçambique. 1898-1970*. Braga: Editorial Franciscana, 1972.
- Lourenço, Joaquim Maria. *Situação Jurídica da Igreja em Portugal (Análise histórico-jurídica e crítica das relações da Igreja Católica com o Estado Português)*. Coimbra: Coimbra Editora, 1943.
- Madeira, Ana Isabel. «Popular education and republican ideals: the Portuguese lay missions in colonial Africa, 1917-1927», *Paedagogica Historica*, 47:1-2, (2011): 123-138.
- Madeira, José. «A Ilusão Missionária: Ideologia Colonial e Civilização Católica». Tese de mestrado, Lisboa, ISCTE-IUL, 2006.
- Marchasson, Yves. *Les Papes du XXème siècle*. Paris: Desclée, 1990.
- Markowitz, Marvin D. *Cross and Sword: The Political role of Christian Mission in the Belgian Congo, 1908-1960*. Stanford: Hoover Institution Press, 1973.
- Marques, A. H. Oliveira, coord. *Nova História de Portugal, Vol. XI – Da Monarquia para a República*. Lisboa: Editorial Presença, 1991.
- Marques, A. H. Oliveira, coord. *Nova História da Expansão Portuguesa, Vol. XI – O Império Africano (1890-1930)*. Lisboa: Editorial Estampa, 2001.
- Marques, A. H. Oliveira, coord. *Parlamentares e Ministros da 1ª República 81910-1926)*. Porto: Edições Afrontamento, 2000.
- Matos, Luís Salgado. *A Separação do Estado e da Igreja. Concórdia e conflito entre a Primeira República e o Catolicismo*. Lisboa: D. Quixote, 2011.
- Matos, Luís Salgado. «Os bispos portugueses: da Concordata ao 25 de Abril – alguns aspectos». *Análise Social*, XXIX, 125-126, 1.º-2.º (1994): 319-383.
- Maxwell, David. «Writing the History of African Christianity: Reflection of an Editor». *Journal of Religion in Africa*, Vol. 36, fasc. 3/\$ (2006): 379-399.
- Mayeur, Jean-Marie. «Les Églises et les relations internationales. L'Église Catholique». Em *Histoire du Christianisme. Des origines à nos jours*, tomo 12 – *Guerres Mondiales et Totalitarismes (1914-1958)*, dir. Jean-Marie Mayeur, M. Venard, André Vauchez e Ch. Pietri, 297-345 Paris: Desclée-Fayard, 1990.

- Mayeur-Jaouen, Catherine. «Thévenin (André). – *La Mission laïque française à travers son histoire 1902-2002* », *Histoire de l'éducation* [online], 105 | 2005, mis en ligne le 13 mai 2009, consultado a 14 de Setembro de 2013. URL: <http://histoire-education.revues.org/1120>.
- McCracken, John. *Politics and Christianity in Malawi. 1875-1940. The impact of the Livingstonia Mission in the Northern Province*. Blantyre: Christian Literature Association in Malawi, 2000.
- McLeod, Hugh (ed.). *Cambridge History of Christianity*. Vol. 9 – *World Christianities c.1914–c.2000*. 2006.
- Meneses, Filipe Ribeiro de. «A União Sagrada». Em *História da Primeira República Portuguesa*, coord. Maria Fernanda Rollo e Fernando Rosas, 277-286. Lisboa: Tinta da China, 2009.
- Meneses, Filipe Ribeiro de. *Afonso Costa*. Lisboa: Texto Editores, 2010.
- Meneses, Filipe Ribeiro de. «Intervencionistas e anti-intervencionistas». Em *História da Primeira República Portuguesa*, coord. Maria Fernanda Rollo e Fernando Rosas, 267-276. Lisboa: Tinta da China, 2009.
- Metzler, Josef. «Benedict XV». Em *Biographical Dictionary of Christian Missions*, ed. Gerald H. Anderson, 54. Nova Iorque: Macmillan Reference USA, 1998.
- Moody, Paul F. «The Growth of Catholic Missions in Western, Central and Eastern Africa». Em *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide. Memoria Rerum. 1622-1972*, III/1 – 1815-1972, ed. Josef Metzler, 203-255. Roma-Friburgo-Viena: Herder, 1975.
- Montclos, Xavier de. *Lavigerie, le Saint-Siège et l'Église, de l'avènement de Pie IX à l'avènement de Léon XIII, 1846-1878*. Paris: E. de Boccard, 1965.
- Monticone, Alberto. «Il Pontificato di Benedetto XV. Rinnovamento della Chiesa e azione missionaria (1918-1922)». Em *Storia della Chiesa. La Chiesa e la Società Industriale (1878-1922)*, 1º parte, Vol. XXII, 3ª edição, ed. Elio Guerrero e Annibale Zambarbieri, 192-194. Milão: Edizioni San Paolo, 1995.
- Morlat, Patrice, dir. *La Question Religieuse dans l'empire colonial française*. Paris: Les Indes Savants, 2003.
- Moura, Maria Lúcia de Brito. *A Guerra Religiosa na I República*. Cruz Quebrada: Editorial Notícias, 2004.
- Moura, Maria Lúcia de Brito. *Nas Trincheiras da Flandres. Com Deus ou sem Deus, eis a Questão*. Lisboa: Edições Colibri, 2010.

- Neto, Vítor. *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*. Lisboa: INCM, 1998.
- Neves, Joel das. «A American Board Mission e os desafios do protestantismo em Manica e Sofala (Moçambique), ca. 1900-1950», *Lusotopie*, (1998): 335-343.
- Newitt, Malyn. *Portugal in Africa. The last hundred years*. Londres: Longman, 1981.
- Ngoenha, Severino Elias. «Os missionários suíços face ao nacionalismo moçambicano. Entre a tsonganidade e a moçambicanidade». *Lusotopie* (1999): 425-436.
- Obdeijn, Herman. *The political role of Catholic and Protestant missions in the colonial partition of Black Africa: a bibliographical essay*. Leiden: Centre for the History of European Expansion. 1983.
- Oliveira, Pedro Aires. «A República e a Guerra, 1914-1918». Em *Outubro: a Revolução Republicana em Portugal (1910-1926)*, org. Luciano Amaral, 205-208. Lisboa: Edições 70, 2011.
- Oliveira, Pedro Aires. «O Factor Colonial na Política externa da Primeira República». Em *A I República Portuguesa: Diplomacia, Guerra e Império*, coord. Pedro Aires Oliveira e Filipe Ribeiro de Meneses, 299-332. Lisboa: Tinta da China, 2011.
- Osborne, John B. «Wilfred G. Thesiger, Sir Edward Frey, and the British campaign to reform the Congo, 1905-09». *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, 27-1 (1999): 59-80.
- Pacheco, Cristina. «Portugal na Sociedade das Nações: 1919-1930». Tese de mestrado, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1999.
- Parsalaw, Joseph. «The repercussion of World War I and II for German Mission to Africa with special Emphasis on Tanzania». Em *Changing Relations between Churches in Europe and Africa. The Internationalization of Christianity and Politics in the 20th Century*, ed. Katharian Kunter e Jens Holger Schjørring, 55-60. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2008.
- Patrício, Miguel. «Do Ultimatum de 1890 ao Tratado Luso-Britânico de 1891 – ensaio de história diplomática», *Revista do Instituto de Direito Brasileiro*. Ano 2 (2013), n.º 10, 11371-11413.
- Reis, Bruno Cardoso. *Salazar e o Vaticano*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2006.



- Pélissier, René. *História das Campanhas de Angola Resistência e revoltas. 1854-1941*, 2 vols. Lisboa: Editorial Estampa, 1986.
- Pélissier, René. *História de Moçambique. Formação e Oposição (1854-1918)*, Vol. II. Lisboa: Editorial Estampa, 2000.
- Pereira, Pedro Marçal Vaz. *As Missões Laicas em África na 1.ª República em Portugal*, 2 tomos, Ponta Delgada: Nova Gráfica, 2013.
- Pereira, Zélia. «Jesuítas em Moçambique (1941-1974): a construção do modelo imperial do Estado Novo». Tese de mestrado, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 1998.
- Pierard, Richard. «Allied Treatment of Protestant Missionaries in German East Africa in World War I», *Africa Journal of Evangelical Theology*, Vol 12.1 (1993): 4-17.
- Pinto, Ana Catarina. «Nova estratégia para a República». Em *História da Primeira República Portuguesa*, coord. Maria Fernanda Rollo e Fernando Rosas, 411-420. Lisboa: Tinta da China, 2009.
- Pinto, Sérgio Ribeiro. *Separação como Modernidade. Decreto-lei de 20 de Abril de 1911 e modelos alternativos*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa-UCP, 2011.
- Pinto, Sérgio Ribeiro. «Servidores de Deus e funcionários de César: o clero paroquial como "classe" socioprofissional (1882-1917)». Tese de doutoramento, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2013.
- Pinto, Sérgio Ribeiro e Bruno Cardoso Reis, «República e religião, ou a procura de uma separação». Em *Outubro: A Revolução Republicana em Portugal (1910-1926)*, org. Luciano Amaral, 141-183. Lisboa: Edições 70, 2011.
- Poels, Vefie, Theo Salemink e Hans de Valk (eds.), *Life with a Mission. Cardinal Willem Van Rossum C.Ss.R. (1854-1932)*. Gent: Redactie Trajesta, 2011.
- Policarpo, João de Almeida. «Anteprojecto de um laicismo cristão», *Cultura: História e Filosofia*, Vol. IV (1985): 143-218.
- Porter, Andrew, ed. *Imperial Horizons of British Protestant Missions, 1880-1914*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- Porter, Andrew. *O Imperialismo Europeu (1860-1914)*. Lisboa: Edições 70, 2011.
- Porter, Andrew. *Religion versus empire? British Protestant missionaries and overseas expansion, 1700-1914*. Manchester: Manchester University Press, 2004.

- Proença, Maria Cândida (org.). *A Questão Colonial do Parlamento (1910-1926)*, Vol. II. Lisboa: Assembleia da República, 2008.
- Proença, Maria Cândida (org.). *A Questão Religiosa no Parlamento (1910-1926)*, Vol. II. Lisboa: Assembleia da República, 2011.
- Prudhomme, Claude. «L'argent des missions et les enjeux de pouvoir». Em *Entre idéal et réalité. Actes du colloque international d'Histoire "Finances et religion du Moyen-Âge à l'époque contemporaine*, dir. M. Aubrun, G. Andisio, B. Dompnier e A. Gueslin, 367-385. Clermont-Ferrand: Publications de l'Institut d'Études du Massif Central, 1994.
- Prudhomme, Claude. «Le Cardinal Van Rossum et la politique missionnaire du Saint-Siège sous Benoît XV et Pie XI (1918-1932)». Em *Life with a Mission. Cardinal Willem Van Rossum C.Ss.R. (1854-1932)*, ed. Vefie Poels, Theo Salemink e Hans de Valk, 123-141. Gent: Redactie Trajesta, 2011.
- Prudhomme, Claude. *Missions Chrétiennes et colonisation. XVIe – XXe siècle*. Paris: Cerf, 2004.
- Prudhomme, Claude. *Stratégie Missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903)*. Roma: École Française de Rome, 1994.
- Prudhomme, Claude, e Annie Lenoble-Bart, «Concurrence, conflits, coexistances: approches introductives», em *Concurrences en mission. Propagandes, conflits, coexistances (XVIe-XXIe siècle)*, dir. Salvador Eyo'o e Jean-François Zorn, 13-32. Paris: Karthala, 2011.
- Ramos, Rui. *A Segunda Fundação (1890-1926)*, Vol. VI de *História de Portugal*, dir José Mattoso. Lisboa: Círculo de Leitores, 1994.
- Ramos, Rui, «Tristes conquistas: a expansão ultramarina na historiografia contemporânea (c. 1840-1970)». Dissertação apresentada para as provas de acesso a investigador auxiliar do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 1997.
- Rego, António da Silva. *Atlas Missionário Português*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1962.
- Rego, António da Silva. *Lições de Missionologia*. Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1961.
- Rego, António da Silva. *O Ultramar português no século XIX: 1834-1910*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1966.

- Rego, António da Silva. *Renovação Missionária de Portugal*. Cucujães: Missões, 1955.
- Reis, Bruno Cardoso. «A Primeira República e o Vaticano (1810-1926): a sombra inglesa e o peso do império». Em *A Primeira República Portuguesa. Diplomacia, Guerra e Império*, coord. Filipe Ribeiro de Meneses e Pedro Aires de Oliveira, 141-178. Lisboa: Tinta da China, 2011.
- Reis, Célia. *O Padroado Português no Extremo Oriente na Primeira República*. Lisboa: Livros Horizonte, 2007.
- Renaul, François. *Cardinal Lavignier: churchman, prophet and missionary*. Londres: Athlone Press, 1994.
- Renault, François. *Lavignier. L'Esclavage Africain et l'Europe (1868-1892)*, tomo 2 – *Campagne Antiesclavagiste*. Paris: Éditions E. de Boccard, 1971.
- Rhodes, Anthony. *The Power of Rome in the Twentieth Century. The Vatican in the Age of Liberal Democracies, 1870-1922*. Nova Iorque: Franklin Watts, 1983.
- Rodrigues, F. «Os jesuítas portugueses na África Oriental. (1560-1759. 1890-1910)». Em *Brotéria*. Vol. III (1926): 118-126.
- Roeykens, Auguste. *La Politique Religieuse de l'État Indépendant du Congo. Documents I. Léopold II, le Saint-Siège et les Missions catholiques dans l'Afrique Équatoriale (1876-1885)*. Bruxelas: Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, 1965.
- Roeykens, Auguste. «Le Baron Léon de Béthune et la politique religieuse de Léopold II en Afrique», *Zaire*, (Janeiro-Março, 1956): 2-281.
- Rotberg, Robert I. *Christian Missionaries and the Creation of Northern Rhodesia. 1880-1924*. Princeton: Princeton University Press, 1965.
- Rumi, Giorgio, dir. *Benedetto XV e la Pace – 1918*. Brescia: Editrice Morcelliana, 1990.
- Sampaio, Guilherme. «A ideia federalista republicana em Augusto Manuel Alves da Veiga (1850-1924)». Tese de mestrado, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2009.
- Samuels, Michael Anthony. *Education in Angola, 1878-1914*. Nova Iorque: Teachers College Press, 1970.
- Santos, Eduardo dos. *A Questão do Barotze*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica e Tropical, 1986.

- Santos, Eduardo dos. *O Estado Português e o Problema Missionário* (Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964).
- Santos, Manuel Pinto dos. *Monarquia Constitucional. Organização e Relações do Poder Governamental com a Câmara dos Deputados. 1834-1910*. Lisboa: Assembleia da República, 1986. 110-153.
- Santos, Maria Emília Madeira e Maria Manuel Ferraz Torrão, *Missões religiosas e poder colonial no século XIX*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1993.
- Saúte, Alda Romão. *O intercâmbio entre os moçambicanos e as missões cristãs e a educação em Moçambique*. Maputo: Promédia, 2005.
- Schebesta, Paul. *Portugal: a Missão da Conquista no Sudeste de África. História das Missões da Zambézia e do Reino do Monomotapa (1560-1920)*. Lisboa: Missionários do Verbo Divino, 2011.
- Scottà, Antonio. *Papa Benedetto XV. La Chiesa, la Grande Guerra, la Pace (1914-1922)*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2009.
- Senelle, Robert e Émile Clément, *Léopold II et la Charte Coloniale. De l'État Indépendant du Congo à la Colonie Belge*. Wavre: Éditions Mols, 2009.
- Serrão, Joaquim Veríssimo. *História de Portugal, Vol. XI – A Primeira República (1910-1926)*. Lisboa: Editorial Verbo, 1989.
- Shorter, Aylward. *Cross and Flag in Africa. The White Fathers during the Colonial Scramble (1892-1914)*. Maryknoll: Orbis Books, 2006.
- Silva, Amaro Carvalho da. *O Partido Nacionalista no contexto do nacionalismo católico (1901-1910): subsídios para a história contemporânea portuguesa*. Lisboa: Edições Colibri, 1996.
- Soetens, Claude. «Pie XI et les Missions». Em *Achille Ratti. Pape Pie XI, Actes du colloque organisé par l'École française de Rome en collaboration avec l'Université de Lille III – Greco n.º 2 du CNRS, l'Università degli Studi di Milano, l'Università degli Studi di Roma - «La Sapienza», la Biblioteca Ambrosiana, 719-734*. Roma: École Française de Rome, 1996.
- Soremekun, Fola. «A History of the American Board missions in Angola. 1880-1940». Tese de doutoramento, Evanston, Northwestern University, 1965.
- Sousa, Manuel Oliveira de. «A Afirmação da Igreja Católica (em Portugal) na laicidade do Estado – Exigência da laicidade da sociedade (no contexto da Lei da

- Separação”», tomo 1. Tese de mestrado, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2004.
- Stanley, Brian. «Church, State and the Hierarchy of “Civilization”: the Making of the “Missions and Governments” Report at the World Missionary Conference, Edinburgh 1910». Em *The Imperial Horizons of British Protestant Missions. 1880-1914*, ed. Andrew Porter, 58-84. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- Stanley, Brian. *Missions, Nationalism and the end of Empire*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- Stanley, Brian. *The Bible and the Flag: Protestant missions and British imperialism in the nineteenth and twentieth centuries*. Leicester: Appollos, 1990.
- Stanley, Brian. *The History of the Baptist Missionary Society. 1792-1992*. Edimburgo: T&T Clark, 1992.
- Stanley, Brian. *The World Missionary Conference, Edinburgh 1910*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- Stengers, Jean. *Bélgique et Congo l'Élaboration de la Charte Coloniale*. Bruxelas: la Renaissance du Livre, 1963.
- Stengers, Jean, e Jan Vansina. «King Leopold's Congo, 1886-1908». Em *The Cambridge History of Africa*, Vol. 6: *c.1870 to c.1905*, ed. J. D. Fage, Roland Anthony Oliver e G. N. Sanderson, 315-358. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Storme, Marcel, «Engagement de la propagande pour l'organisation territoriale des missions au Congo». Em *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide. Memoria Rerum. 1622-1972, III/1 – 1815-1972*, ed. Josef Metzler, 256-294. Roma-Friburgo-Viena: Herder, 1975.
- Storme, Marcel. *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.
- Stuart, John. «Beyond Sovereignty? Protestant Missions, Empire and Transnationalism, 1890-1950». Em *Beyond Sovereignty. Britain, Empire and Transnationalism, c. 1880-1950*, ed. Kevin Ward, Philippa Levine e Frank Trentmann, 105-109. Londres: Palgrave Macmillan, 2007.
- Sundkler, Bengt, e Christopher Steed. *A History of the Church in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

- Teixeira, Nuno Severiano. «Colónias e colonização portuguesa na cena internacional (1885-1930)». Em *História da Expansão Portuguesa*, Vol. IV – 1808 – 1930, dir. Francisco Bethencourt e Kirti Chauduri (Lisboa: Círculo de Leitores, 1998), 508-513.
- Tournier, J. *Cardinal Lavignerie et son action politique (1863-1892): d'après des documents nouveaux et inédits*. Paris: Perrin, 1913.
- Trinchese, Stefano. «L'Opera della Propagazione della Fede dalla centralizzazione a Roma nel 1921 alla Mostra Missionaria del 1925». Em *Achille Ratti. Pape Pie XI*, en collaboration avec l'Université de Lille III – Greco n.º 2 du CNRS, l'Università degli Studi di Milano, l'Università degli Studi di Roma - «La Sapienza», la Biblioteca Ambrosiana, 693-718. Roma: École Française de Rome, 1996.
- Van Butselaar, Jan. *Africains, missionnaires et colonialistes: les origines de l'Église Presbytérienne du Mozambique (Mission Suisse), 1880-1896*. Leiden: Brill, 1984.
- Van Butselaar, Jan. «La culture des 'gens de la prière'. La vie d'une communauté protestante au Mozambique à la fin du XIXe siècle», *Lusotopie*, (1999): 439-450.
- Vantini, Giovanni. *Missione del Cuore: i Comboniani in Sudan nel ventesimo secolo*. Bolonha: EMI, 2005.
- Viaene, Vincent. «International History, Religious History, Catholic History: Perspectives for Cross-Fertilization (1830-1914)». *European History Quarterly*, 38 (Outubro, 2008): 578-607.
- Viaene, Vincent (ed.). *The Papacy and the New World Order. Vatican Diplomacy, Catholic Opinion and International Politics at the Time of Leo XIII (1878-1903)*. Leuven: Leuven University Press, 2005.
- Villares, Artur. *As Congregações religiosas em Portugal (1901-1926)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003
- Vos, Jelmer. «The Kingdom of Kongo and Its Borderlands, 1880-1915». Tese de doutoramento, Londres, School of Oriental and African Studies, 2005.
- Wesseling, Henri. *Le Partage de l'Afrique. 1880-1914*. Paris: Editions Denöel, 1996.
- Wheeler, Douglas. *História das Campanhas de Angola. Resistências e Revoltas (1845-1941)*, Vol. II. Lisboa: Editorial Estampa, 1986.

Wheeler, Douglas e Diane Christensen. «To rise with one mind: the Bailundu war of 1902». Em *Social Change in Angola*, ed. Franz-Wilhelm Heimer, 53-92. Munique: Weltforum Verlag, 1973.

Zorn, Jean-François. «La Conférence mondiale des missions d'Édimbourg de 1910 et les débuts de l'oecuménisme contemporain: espoirs, réalités et perspectives», em *Concurrences en mission. Propagandes, conflits, coexistances (XVIe-XXIe siècle)*, dir. Salvador Eyeo'o e Jean-François Zorn, 251-252. Paris: Karthala, 2011.