



## A formação do clero africano nativo no Império Português nos séculos XVI e XVII\*

Alexandre Almeida Marcussi

Doutorando em História Social pela Universidade de São Paulo

[alexandremarcussi@gmail.com](mailto:alexandremarcussi@gmail.com)

**RESUMO:** A expansão do Império Português no continente africano, até o século XVIII, esteve fortemente associada a um projeto de evangelização dos povos africanos e disseminação do catolicismo no continente. Um dos instrumentos mais importantes para a realização desse projeto foi a formação de padres nativos da África, mais intimamente ligados às suas regiões de origem e mais familiarizados com as línguas e culturas dos povos a evangelizar. Este artigo analisa as diferentes motivações que subjaziam à ordenação do clero nativo, bem como as várias estratégias empregadas pela coroa e pela Igreja para efetivar esse plano, e sugere sua importância para a conformação do chamado “catolicismo africano”, uma forma de religiosidade substancialmente distinta de sua matriz europeia. A diversidade de papéis atribuídos a esses sacerdotes e as maneiras de conceber sua educação refletem os objetivos contraditórios que se esperava que cumprissem como representantes, simultaneamente, das culturas africanas e de um ideal europeu de civilidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Catolicismo africano, Igreja Católica, Missionaçãõ.

**ABSTRACT:** The expansion of the Portuguese Empire in Africa, up to the 17<sup>th</sup> century, held a strong association to the project of evangelizing African peoples and disseminating the Catholic religion in the continent. One of the most important ways of achieving this goal was the ordination of African native priests, intimately bound to their regions of origin and more used to the languages and cultures of the peoples to evangelize. This paper analyses the distinct motivations for the ordination of the African native priests, as well the strategies used by the Portuguese monarchy and the Catholic Church to achieve that goal, and suggests the idea that their activity has been decisive to the development of the so-called “African Catholicism”, a new form of religiosity which differs substantially from its European source. The different expectations regarding those priests are a reflection of the contradictory roles which they were expected to play as, simultaneously, representatives of African cultures and of an European ideal of civilization.

**KEYWORDS:** African Catholicism, Catholic Church, Missions.

### A construção negociada do catolicismo africano

A expansão do Império Português entre os séculos XV e XVIII e a colonização das terras ultramarinas estiveram vinculadas a um projeto, adotado pela monarquia, de evangelização dos povos não europeus. Essa íntima associação entre colonização, dominação política e religião

---

\* Esta pesquisa contou com apoio financeiro do CNPq e atualmente recebe financiamento da FAPESP. Parte das fontes analisadas neste artigo foi recolhida durante um estágio de pesquisa financiado pela Cátedra Jaime Cortesão/Instituto Camões e pela Pró-Reitoria de Pós-Graduação da Universidade de São Paulo.



foi formalizada, em 1514, pela instituição do Padroado, concessão papal à coroa portuguesa segundo a qual a administração das instituições eclesiásticas nos territórios ultramarinos – bem como a arrecadação das rendas que elas pudessem gerar – foi concedida à Ordem de Cristo, ordem militar portuguesa que tinha como Grão-Mestre o próprio monarca. Na prática, isso significou que as instituições eclesiásticas do ultramar tinham uma dupla vinculação: por um lado, seguiam as diretrizes gerais do papado, em Roma; por outro, estavam diretamente subordinadas às determinações da coroa portuguesa<sup>1</sup>.

Por conta disso, a presença da Igreja Católica em terras africanas seguiu de perto a territorialidade da colonização portuguesa. Por um lado, ordens religiosas foram enviadas à África para estabelecerem missões, com o objetivo específico de transmitir a mensagem religiosa aos povos que travavam contatos comerciais com os portugueses. Por outro lado, a Igreja também esteve presente por meio de dioceses instaladas nos territórios africanos. Embora missionários de diversas ordens religiosas tenham atuado na costa africana desde o século XV, concomitantemente com a expansão marítima, a instalação das instituições diocesanas iniciou-se depois, com o desmembramento da diocese de Funchal e criação da diocese de Santiago de Cabo Verde, em 1533. No ano seguinte, foi criada a diocese de São Tomé, marcando a presença formal e permanente do catolicismo na costa atlântica sul do continente africano<sup>2</sup>.

A princípio, a instalação permanente das instituições católicas limitou-se a essas ilhas da costa africana, usadas como entrepostos comerciais pelos portugueses. Na costa da Senegâmbia, ao norte, a Igreja nunca chegou a ter grande penetração no território continental antes do século XIX, permanecendo restrita ao arquipélago de Cabo Verde e a algumas poucas feitorias portuguesas na costa, para além das missões esparsas realizadas pelas ordens religiosas, sobretudo os jesuítas<sup>3</sup>. Na costa da Mina, sob jurisdição da diocese de São Tomé, também houve poucas incursões católicas, limitadas à missionação das ordens religiosas, incluindo uma mal sucedida missão ao reino do Benim em 1515, um breve período de atuação jesuítica em Serra Leoa entre 1604 e 1617 entre os *wolof* e uma missão mais duradoura, mas pouco expressiva, entre os *itsekiri* de Warri a partir do final do século XVI. A costa de Moçambique, sob administração eclesiástica da diocese de Goa, também recebeu algumas missões, a maior parte das quais jesuíticas e

<sup>1</sup> HASTINGS, Adrian. *The Church in Africa: 1450-1950*. Oxford: Clarendon Press, 1996. A forma como o Padroado era administrado pela coroa por meio de suas várias instituições políticas e religiosas está minuciosamente descrita na *Colectânea de bulas, decretos, consultas e resoluções relativas à Mesa da Consciência e Ordens, elaborada por Lázaro Leitão Aranba*, compilada em 1731 (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Fundo Mesa da Consciência e Ordens, Secretaria da Mesa e Comum das Ordens, livro 304).

<sup>2</sup> HASTINGS, A. *The Church in Africa...*

<sup>3</sup> SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: século XVIII*. 2008. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em História Social, São Paulo, p. 23-94.



dominicanas, mas de penetração igualmente escassa, restringindo-se ao batismo de alguns reis locais e à assistência de comunidades portuguesas<sup>4</sup>. Porém, no caso da costa centro-africana ocidental (compreendendo as regiões do Congo, Angola e Benguela), houve um relativo adensamento e disseminação das instituições clericais a partir do arquipélago de São Tomé, culminando na criação de uma segunda diocese e de um clero radicado no continente.

Já em 1491, o *mani Congo* Nzinga Nkuwu, líder político do reino do Congo, convertera-se ao catolicismo e fora batizado como Dom João, em homenagem ao rei de Portugal. Seu filho, Dom Afonso I, foi o responsável por uma grande difusão da religião católica entre a elite do reino. Interesses políticos e comerciais da monarquia congoleza, para além de preocupações exclusivamente espirituais, determinaram essa conversão religiosa: Afonso transformou o catolicismo em culto oficial da monarquia, fortalecendo sua autoridade ritual e política e garantindo, por meio do bom relacionamento com os europeus, acesso a bens de prestígio usados para garantir a lealdade de chefes subordinados e reforçar seu poder no reino<sup>5</sup>.

Também em Angola o catolicismo teve uma certa penetração, acompanhando a campanha de conquista militar da região pela coroa portuguesa, levada a cabo pelo governador Paulo Dias de Novais a partir de 1575. Embora os jesuítas já percorressem a região desde 1559, foi apenas com a expedição militar de Dias de Novais que a ordem se estabeleceu definitivamente em Luanda. Seguiu-se depois a instalação de um clero secular e de instituições diocesanas, inicialmente para atender à população portuguesa que ocupou o território conquistado, formada majoritariamente por soldados e comerciantes<sup>6</sup>.

A princípio, a atuação da Igreja no Congo estava ligada às missões, sobretudo dos jesuítas. Em Angola, além dos missionários, havia ainda um clero secular que respondia à diocese de São Tomé. Contudo, as demandas do *mani Congo* por uma presença mais constante na capital congoleza, somadas às necessidades espirituais crescentes da conquista da Angola, levaram ao desmembramento da diocese de São Tomé e à criação de uma nova diocese para o Congo e Angola, inicialmente sediada em São Salvador (capital do reino do Congo) e posteriormente transferida para Luanda em 1675. Assim, a penetração das instituições eclesiásticas acompanhou,

---

<sup>4</sup> HASTINGS, A. *The Church in Africa*, p. 77-79, 118-123.

<sup>5</sup> HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo*. Oxford: Oxford University Press, 1985, p. 50-68.

<sup>6</sup> RODRIGUES, Francisco. *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*: Tomo segundo: Acção crescente da Província Portuguesa, 1560-1615, Volume II: Nas Letras – Na Côte – Além-Mar. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1938, p. 505-573.



de diferentes maneiras, o adensamento dos laços comerciais entre portugueses e sociedades africanas e as diferentes modalidades de empreendimentos coloniais da coroa no continente<sup>7</sup>.

Diversos autores, ao comentarem a disseminação do catolicismo na África, sobretudo na região centro-ocidental, apontaram para as amplas transformações sofridas pela religião em contato com as culturas locais, culminando na criação de um “catolicismo africano” substancialmente distinto de sua matriz europeia. Wyatt MacGaffey caracterizou a relação entre o catolicismo e as religiões tradicionais centro-africanas como um “diálogo de surdos”, atentando para os profundos descompassos culturais que persistiram mesmo após a conversão religiosa, na medida em que os africanos teriam incorporado elementos do catolicismo de acordo com seus próprios pressupostos cosmológicos<sup>8</sup>. Para John Thornton, o catolicismo resultante dessas conversões respeitava as lógicas fundamentais das religiões tradicionais africanas, baseadas em um princípio de “revelações contínuas” por meio das quais a mitologia e a ritualística eram constantemente enriquecidas com novas figuras e objetos de culto apropriados de culturas externas. Dessa forma, as religiões centro-africanas tradicionais puderam inserir as figuras de culto católicas (em especial os santos) em sua cosmologia, sem alterar substancialmente os princípios de sua religiosidade<sup>9</sup>. James Sweet, mais radical, sugeriu que o abismo cultural entre o cristianismo e as cosmologias centro-africanas seria tão largo que a “cristianização” teria resultado em uma apropriação meramente superficial de algumas imagens e símbolos católicos, deixando inalterado o núcleo de crenças africanas tradicionais. Para ele, a religiosidade resultante sequer poderia ser chamada de cristã<sup>10</sup>, o que talvez subestime tanto a aproximação de alguns povos africanos (sobretudo de suas elites políticas) em relação ao catolicismo quanto a capacidade que a própria religião católica teve de adaptar sua doutrina e sua prática sacramental para adentrar as culturas locais.

Para Thornton, esse catolicismo caracteristicamente africano teria se desenvolvido, em muitos casos, sem a interferência direta do clero católico e longe da esfera de influência do poder colonial europeu, com importante papel desempenhado pela nobreza africana e por catequistas

---

<sup>7</sup> SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo e comércio na região do Congo e de Angola, séculos XVI e XVII. In: FRAGOSO, João *et al.* (Org.). *Nas rotas do Império: eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português*. Ilha de Vitória: EDUFES/IICT, 2006, p. 279-297.

<sup>8</sup> MACGAFFEY, Wyatt. Dialogues of the deaf: Europeans on the Atlantic coast of Africa. In: SCHWARTZ, Stuart B. (Ed.). *Implicit Understandings: Observing, Reporting and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 249-67.

<sup>9</sup> THORNTON, John Kelly. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico: 1400-1800*. Trad. Marisa Rocha Motta. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 312-354.

<sup>10</sup> SWEET, James H. *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003, p. 103-115.

leigos, desvinculados formalmente da Igreja<sup>11</sup>. A interpretação de Thornton afina-se com a premissa do “protagonismo africano”, o que leva o autor a caracterizar a conversão ao cristianismo e a criação do catolicismo africano como um processo histórico “espontâneo” e voluntário por parte dos africanos, minimizando a importância do clero e dos agentes coloniais e comerciais portugueses no processo. Não à toa, seu paradigma é o do reino do Congo, onde o catolicismo de fato teve um desenvolvimento largamente autônomo, sobretudo a partir da transferência da diocese de São Salvador para Luanda na segunda metade do século XVII. Contudo, outros contextos históricos (como o de Angola), talvez demandem uma reavaliação do alcance dessa interpretação, considerando os esforços eclesiásticos e europeus na conformação de uma religiosidade católica africana<sup>12</sup>.

A adaptação do catolicismo às culturas locais, longe de ser um efeito “espontâneo” e quase fortuito da conversão dos povos africanos, precisa ser considerada dentro da economia simbólica própria das estratégias de missionação adotadas pelas ordens religiosas e pelo clero secular. A partir do caso da missionação entre os *tagalog*, nas Filipinas, Vicente Rafael propôs a ideia de “vernacularização” para compreender esses processos, sugerindo que a tradução da mensagem cristã para outros idiomas e culturas necessariamente era acompanhada de transformações mais ou menos sutis nos conteúdos doutrinários transmitidos e adquiridos pelos indígenas<sup>13</sup>. Cristina Pompa e Paula Montero ressaltaram que essa mesma dinâmica de ressignificações pode ser identificada nos métodos de evangelização empregados pelas ordens religiosas portuguesas para a conversão dos indígenas brasileiros, e que muitas vezes um “código compartilhado” entre os portugueses e os indígenas era criado ativamente pelo clero a partir de recortes e seleções de alguns elementos da religião cristã e do estabelecimento estratégico de paralelos com certas crenças e ritos das culturas a cristianizar. Esses códigos seriam

---

<sup>11</sup> SWEET, James H. “Religious and Ceremonial Life in the Kongo and Mbundu Areas, 1500-1700”. In: HEYWOOD, Linda (Ed.). *Central Africans and cultural transformations in the American diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 71-90. Veja-se ainda HEYWOOD, Linda M.; THORNTON, John K. *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1660*. Nova York: Cambridge University Press, 2007.

<sup>12</sup> Marina de Mello e Souza, em *Catolicismo e comércio na região do Congo e Angola, séculos XVI e XVII*, ressalta a heterogeneidade dos processos de conversão ao catolicismo nas diferentes regiões da África Centro-Occidental, evitando generalizações, ao mesmo tempo em que ressalta, o tempo todo, o vínculo entre a conversão e o comércio atlântico.

<sup>13</sup> RAFAEL, Vicente. *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Durham/London: Duke University Press, 1993.



deliberadamente construídos com uma função pragmática de criar formas de colaboração com as culturas locais em cada contexto de contato<sup>14</sup>.

No caso da expansão da religião cristã na África, se consideramos o papel do clero católico na criação dessas novas formas de religiosidade, é possível relativizarmos o pressuposto de que o catolicismo africano teria sido um resultado mais ou menos espontâneo de uma suposta “deformação” realizada unilateralmente pelos africanos na mensagem católica. Não apenas na América ou no Oriente, mas também na África, o clero buscou compreender e se aproximar das culturas locais para facilitar a conversão religiosa, empenho que é especialmente claro nos esforços movidos pelos religiosos de aprender as línguas locais e traduzir para elas a ritualística e a mensagem católicas. As estratégias de “vernacularização” e tradução sistemática do catolicismo para as línguas locais tiveram especial importância entre os missionários jesuítas atuantes na África. No caso centro-africano, foram elaborados diversos instrumentos linguísticos, com destaque para os pioneiros catecismos jesuítas para os idiomas quicongo e quimbundo, em 1556 e 1642, respectivamente<sup>15</sup>.

Dentre essas estratégias de aproximação com as culturas africanas, porém, talvez as mais ambiciosas tenham sido as iniciativas portuguesas visando à criação de um clero natural da África, composto por sacerdotes de origens diversas, incluindo desde filhos das elites luso-africanas até clérigos oriundos das sociedades africanas tradicionais. Qualquer que fosse sua procedência exata, esse clero nativo mostrava-se mais familiarizado não só com as línguas, mas também com os costumes e estruturas sociais das diversas sociedades locais, em comparação com os padres vindos de Portugal. Vejamos quais eram os principais objetivos dessas iniciativas e como a coroa portuguesa e as instituições eclesiásticas lidaram com as demandas próprias a esse empreendimento.

### Os porquês de um clero nativo

O clero português e europeu tinha grandes dificuldades no aprendizado das línguas locais, ainda que tivesse à disposição instrumentos como gramáticas e catecismos. Mesmo quando dominavam relativamente bem esses idiomas (o que de modo algum era o caso para a

---

<sup>14</sup> POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003; MONTERO, Paula. Introdução: Missionários, índios e mediação cultural. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *Deus na aldeia: Missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 9-29.

<sup>15</sup> O catecismo em quicongo, intitulado *Doutrina cristã na língua do Congo*, é de autoria de Cornélio Gomes, enquanto a obra correspondente em quimbundo, chamada *Gentio de Angola suficientemente instruído*, foi organizada por Francisco Paccónio. Cf. ALENCASTRO, Luís Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 158; e SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico*, p. 153



totalidade do clero), era hábito que recorressem à ajuda de intérpretes nativos, o que diminuía o grau de controle que detinham sobre o ensinamento religioso. Isso era uma questão especialmente sensível no caso do sacramento da confissão. Por um lado, a deficiente proficiência linguística dos padres exigia o recurso a intérpretes que dominassem as sutilezas de sentido dos idiomas locais e compreendessem as crenças e hábitos daqueles que se confessavam. Por outro, a confissão deveria ser protegida pelo sigilo sacramental, o que significa que ninguém, além do sacerdote e do confidente, poderiam ter acesso ao conteúdo da confissão. Isso era, evidentemente, impossível no caso de confissões com intérpretes. Levando em consideração essas dificuldades, o padre Manuel Severim de Faria, chantre da Sé de Évora, elaborou em 1622 um longo parecer advogando a criação de um seminário para a ordenação dos padres nativos africanos, que, em sua opinião, poderiam

[...] muito melhor fazer o ofício de pregadores que os nossos clérigos, porque escusam intérpretes na pregação e doutrina, que é um dos grandes impedimentos que os nossos têm para ensinar, porque gastam muito tempo com saber a língua, e ainda quando o alcançam, nunca a podem tão bem saber como os naturais.<sup>16</sup>

O problema se agravava devido à diversidade de culturas e idiomas existentes no continente africano. Havia algumas regiões com relativa homogeneidade linguística, como a África Centro-Occidental, em que quase todos os habitantes falavam línguas do grupo banto, que exibiam entre si importantes semelhanças<sup>17</sup>. Mesmo nessas áreas, porém, havia uma grande quantidade de idiomas distintos, que um único missionário muito dificilmente poderia dominar sozinho. O governador de Angola, em 1686, nos dá um vislumbre dessas dificuldades enfrentadas pelo clero quando reclama de alguns capelães “que totalmente não entendem nem ainda a linguagem ambunda [o quimbundo], que é a mais fácil de todas as daquele gentio, e conseqüentemente ignorantes da dos congos, monjolos, muviris e benguelas, de cujas nações consta a carga dos navios que vêm ao Brasil”<sup>18</sup>. Vale ressaltar que havia um ou outro catecismo e gramática para auxiliar no aprendizado do quimbundo e do quicongo – não há, porém, notícia de obras de referência para nenhum dos demais idiomas considerados fundamentais pelo governador.

---

<sup>16</sup> *Apontamento de Manuel Severim de Faria sobre a fundação de seminários para a Guiné*, 01/1622. In: *MONUMENTA Missionaria Africana: África Ocidental*. Coligida e anotada pelo Padre António Brásio. Edição digital org. Miguel Jasmins Rodrigues. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical/Centro de História de Além-Mar/Direcção Geral de Arquivos, 2011, p. 675. DVD-ROM. Essa coletânea de fontes será referida, daqui em diante, simplesmente pela abreviatura MMA. Todas as citações de fontes primárias são apresentadas com grafia modernizada e pontuação adequada às normas atuais.

<sup>17</sup> SLENES, Robert W. “Malungo, ngoma vem!” África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 12, p. 48-67, 1991-1992.

<sup>18</sup> MMA, *Carta a El-Rei sobre os capelães*, 1686, p. 35.



A necessidade de domínio das línguas africanas era um consenso entre os religiosos atuando no ultramar, e os próprios africanos nativos de cada região pareceriam a escolha mais evidente para a composição de um clero proficiente nelas. Nem todos, porém, concordavam que a formação de nativos seria a melhor opção para solucionar esses problemas. Havia, em alguns setores da Igreja, certo desconforto difuso na ideia de não-europeus serem ordenados como sacerdotes e tornarem-se os representantes da religião católica entre o gentio africano. Para muitos missionários, os africanos seriam naturalmente inclinados ao pecado. Em primeiro lugar, na visão desses religiosos, praticavam corriqueiramente a idolatria e a superstição em suas práticas religiosas tradicionais. Em segundo lugar, os padres europeus entendiam a poligamia, um dos aspectos fundamentais dos sistemas de parentesco de vários povos africanos, como manifestação de um vício moral decorrente da luxúria, e não como uma forma de organização da sociedade. Assim sendo, para eles, os africanos, quer fossem negros ou mestiços, tenderiam naturalmente à idolatria e à sensualidade. Suspeitava-se de que a maior parte não seria capaz de reformar suficientemente seus hábitos para se adequar aos padrões morais que se esperavam de um representante da cristandade.

Em 1595, o bispo de São Tomé Dom Martinho de Ulhoa indicava a “malíssima condição e natureza” dos naturais da terra, o que demandaria cuidados especiais para que se tornassem aptos ao exercício sacerdotal<sup>19</sup>. O jesuíta Baltasar Barreira, missionário de longa carreira africana, que havia atuado em Angola e na costa da Senegâmbia, foi mais radical, mostrando-se enfaticamente contrário à concessão generalizada de ordens sacras a africanos, já que, segundo afirma, “negros não são para viver em comunidade e, dos que estudarem, raros os que poderão curar almas, porque são naturalmente inclinados ao vício da carne”<sup>20</sup>.

Para outros setores da hierarquia eclesiástica, porém, os nativos africanos pareciam plenamente capazes de se tornarem sacerdotes tão virtuosos quanto os portugueses, se não ainda mais. Havia, paralelamente à visão que associava os africanos ao pecado e ao vício, uma concepção segundo a qual o gentio do continente seria inocente, como uma espécie de *tabula rasa* pronta para se inscrever a mensagem cristã. Para Severim de Faria, por exemplo, “estes povos da Guiné [são] muito diferentes dos do Novo Mundo, e muito dóceis e capazes para toda a doutrina, como experimentam já por vezes os que ensinaram os de Congo e Cabo Verde”<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> MMA, *Consulta da Mesa da Consciência e Ordens*, 11 nov. 1595, p. 493-494.

<sup>20</sup> MMA, *Carta do padre Baltasar Barreira ao padre André Álvares*, 09/03/1607, p. 635.

<sup>21</sup> MMA, *Apontamento de Manuel Severim de Faria sobre a fundação de seminários para a Guiné*, 01/1622, p. 678-679.



Seriam ainda aprendizes perfeitos, já que “sem mestre a aprendem [a língua portuguesa] com o costume em tão poucos dias que nunca isso lhe deu impedimento para o serviço ordinário”<sup>22</sup>.

Ademais, a ordenação de nativos parecia ser a melhor forma de solucionar uma série de problemas enfrentados pelo clero europeu nos territórios africanos. A começar pela escassez de sacerdotes, que era uma reclamação constante das ordens religiosas e também dos bispos e dioceses do ultramar. Muitos atribuíam a essa ausência de padres o fracasso da evangelização dos povos africanos. Um exemplo é, mais uma vez, a opinião de Severim de Faria, que afirmava, a respeito do reino do Congo em 1622:

Porque, como a província é muito grande e os ministros muito poucos, a maior parte dos naturais do Reino não têm mais que o nome de cristãos, e os mais deles nunca viram sacerdote. E tirando o batismo, e os nomes que têm dos santos, nos ritos, nos costumes e na doutrina são como dantes quando eram infiéis. E assim nascem sem haver sacerdote que ensine os filhos, nem que encaminhe os pais, nem quem leve por diante a obra de Deus naquela terra. De modo que sendo esta uma das grandes cristandades de que se pudera colher copioso fruto, está toda bravia por falta de quem a cultive, sem valer a seus príncipes pedirem por tantas vezes ao Papa e a Sua Majestade o remédio deste mal.<sup>23</sup>

Até meados do século XVII, era costume prover sacerdotes portugueses para os cargos eclesiásticos do ultramar. Contudo, poucos eram os clérigos interessados em uma posição em terras distantes, nas quais era grande o risco de morte por doenças. Sendo assim, parte substancial do clero atuante na África era composta por sacerdotes de trajetória duvidosa, muitas vezes degredados por penas aplicadas pela justiça inquisitorial, como atesta Severim de Faria:

Portanto, os eclesiásticos que mais continuam nestas províncias são clérigos [ou seja, padres seculares, sem vínculos com ordens religiosas]. Destes recebem os naturais pouca doutrina, porque os mais deles são degredados deste Reino por suas culpas, ou quando não, são tais que, por falta de ciência e boas partes, não podem ter cá remédio de vida.<sup>24</sup>

Diferente, mas igualmente problemático para a estrutura eclesiástica, era o caso dos numerosos padres lusitanos que viam na África uma possibilidade de enriquecer com o comércio, sobretudo envolvendo-se com a compra e venda de escravos. Em 1618, o rei do Congo reclamou ao papado dos excessos cometidos por esses sacerdotes-mercadores, que, “esquecidos de suas obrigações, como se acham tão longe da santa Sé Apostólica, não vivem exemplarmente, e atendem, sobretudo, à mercancia e adquirir fazenda”<sup>25</sup>. Baltasar Barreira afirmou que os clérigos originários de Portugal “só se ocupam em comprar e vender, e que nunca dizem missa nem

<sup>22</sup> MMA, *Apontamento de Manuel Severim de Faria sobre a fundação de seminários para a Guiné*, 01/1622, p. 678.

<sup>23</sup> \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_, p. 669.

<sup>24</sup> \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_, p. 672.

<sup>25</sup> MMA, *Carta régia ao cardeal de Borja*, 28 ago. 1618, p. 323-324.



fazem ofício algum de sacerdote, tendo o intento principal de tornaram logo para o Reino como se veem, ricos, ou com algum remédio para o fazerem”<sup>26</sup>. Seja como for, eram escassos os padres portugueses dispostos a ocupar voluntariamente os cargos das dioceses ultramarinas, sendo que boa parte deles estava mais preocupada com suas operações comerciais do que propriamente com o serviço espiritual. Por isso, a ordenação de padres africanos parecia ser uma medida eficaz para prover esses cargos com sacerdotes em maior número e mais devotados à religião.

Outro motivo pelo qual se advogava a ordenação dos nativos vinculava-se à altíssima taxa de mortalidade dos europeus em terras africanas. Baltasar Barreira afirmava em 1607 que “é ordinário adoecerem os que vêm à Guiné”<sup>27</sup>, e Severim de Faria atribuía isso à “malignidade do clima daquelas províncias, que, por serem de ares pestilenciais, em breves dias consome e mata a mais da gente que deste Reino lá vai ter”<sup>28</sup>. Os naturais do continente, como estariam mais habituados ao clima, seriam menos suscetíveis às doenças e, portanto, poderiam exercer o ministério durante maior período de tempo.

Relacionava-se a isso, ainda, a questão da permanência do clero em suas conezias e vigararias, sobretudo aquelas do interior, como era o caso de muitas no Congo e em Angola. Na medida em que muitos dos clérigos europeus iam à África cumprindo penas judiciais ou apenas com o interesse de fazer fortuna, logo voltavam à Europa na primeira oportunidade, deixando vagos os seus cargos e desamparando suas ovelhas. Alguns clérigos nem mesmo chegavam a ir residir nas igrejas às quais haviam sido alocados, seja por desinteresse, seja por medo de morrerem de doenças ou por ocasião de conflitos com as sociedades locais. Em 1665, o deão de Angola, com o intuito de convencer o rei de Portugal a mudar a capital diocesana de São Salvador (no reino do Congo) para Luanda, relatou que raros eram os padres providos com cargos para o reino do Congo que iam assumir suas igrejas:

[...] nunca se atreveram à residência com justo medo da morte, e indo deste Reino no ano de 1660 um arcediogo, animando-se o ir a Congo, morreu apressadamente em meio do caminho, com suspeita de veneno, lançando repentino sangue por muitas partes, sem chegar a ver a Sé.

O último bispo, dom Francisco de Soveral (tido geralmente por justo) nunca residiu, como também o tinham feito muitos de seus antecessores, porque alguns que quiseram residir foram mortos com feitiçarias e veneno, e, se chegaram a Congo, não viveram oito dias.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> MMA, *Apontamento de Manuel Severim de Faria sobre a fundação de seminários para a Guiné*, 01/1622, p. 672.

<sup>27</sup> MMA, *Carta do padre Baltasar Barreira ao padre André Álvares*, 09 mar. 1607, p. 635.

<sup>28</sup> MMA, *Apontamento de Manuel Severim de Faria sobre a fundação de seminários para a Guiné*, 01/1622, p. 673.

<sup>29</sup> MMA, *Carta do deão de Angola a Sua Majestade El-Rei*, 29 jul. 1665, p. 555-556.



Muitos dos reinóis providos com cargos em dioceses africanas sequer chegavam a embarcar para o continente, vencendo seus ordenados de Portugal. No ano de 1690, o rei passou uma ordem expressa para que não fossem pagos os sacerdotes angolanos que estivessem ausentes de suas conezias e vigararias, o que indica quão comum era a prática<sup>30</sup>. Nem mesmo essa ordem, porém, parece ter revertido a situação. Em 1702, o bispo de Angola reclamou para a Mesa da Consciência e Ordens da ausência de dois dos seus cônegos, que não residiram em suas igrejas e nem sequer no continente africano. Um deles desistiu do cargo na própria Mesa da Consciência e Ordens, o que indica que estava em Portugal. O segundo, cuja ausência se prolongava já por nada menos que 15 anos, estava no Rio de Janeiro e tentou requerer ao rei, mas seu cargo foi decretado vago<sup>31</sup>. Os clérigos nativos, por outro lado, “como naturais da terra, hão de permanecer sempre nela”<sup>32</sup>, não deixando vazias as igrejas. Tratava-se, portanto, de uma estratégia que ultrapassava o mero preenchimento numérico dos cargos e visava também a um enraizamento do clero nos territórios vinculados à coroa, estabelecendo de forma mais perene a presença portuguesa no interior africano.

Por fim, não se pode ignorar a questão crucial da comunicação com os africanos em seus próprios idiomas, sempre no centro dos projetos de formação de um clero nativo. As dificuldades enfrentadas pelos padres europeus para transpor o abismo linguístico eram tão grandes, para os religiosos regulares e mais ainda para os seculares, que parecia indispensável recorrer a um clero natural da África. Já vimos a importância que Severim de Faria dava à pregação em idioma vernáculo, sem o recurso a intérpretes, o que só parecia possível para o clero africano. Em 1632, o governador Fernão de Souza deu parecer favorável à criação de um

[...] Seminário na cidade de Luanda, onde os filhos dos sobas [autoridades políticas do reino do Ndongo] se criem e aprendam com outros meninos, para depois de providos irem pela terra adentro pregar e doutrinar a seus naturais e parentes, aos quais darão mais crédito que aos portugueses, fazendo-o na sua própria língua.<sup>33</sup>

Igualmente, uma ordem régia de 1684 para a construção de um seminário para negros em Luanda elenca as dificuldades linguísticas entre as principais motivações para a ordenação de nativos

<sup>30</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo (doravante denominado ANTT), Fundo Mesa da Consciência e Ordens, Secretaria da Mesa e Comum das Ordens, livro 304. *Colectânea de bulas, decretos, consultas e resoluções relativas à Mesa da Consciência e Ordens, elaborada por Lázaro Leitão Aranba*, 1731, fl. 18v.

<sup>31</sup> ANTT, Fundo Mesa da Consciência e Ordens, Secretaria da Mesa e Comum das Ordens, livro 304. *Colectânea de bulas, decretos, consultas e resoluções relativas à Mesa da Consciência e Ordens, elaborada por Lázaro Leitão Aranba*, 1731, fl. 22v-23.

<sup>32</sup> MMA, *Carta do deão de Angola a Sua Majestade El-Rei*, 29 jul. 1665, p. 675.

<sup>33</sup> MMA, *Informação de Fernão de Souza a El-Rei*, 29 jul. 1632, p. 176.

[...] vendo que pela vastidão dos sertões de Angola, intemperança do clima e variedade de línguas não é possível a compreensão de todos [os africanos], querendo prover de remédio conveniente à salvação de tantas almas, parecendo-me que o mais próprio e adequado para o intento poderia ser fazendo-se capazes alguns sujeitos da gente negra, para eles mesmos serem os que, recebendo com particular cuidado a doutrina cristã, a possam ensinar aos outros que a ignoram e conservar nela aos que voluntariamente a receberem e tiverem recebido.<sup>34</sup>

Como já pontuado anteriormente, a questão da tradução transcendia o âmbito meramente linguístico e tinha implicações culturais mais amplas: transpor a mensagem católica para os idiomas africanos implicava, também, estabelecer paralelos entre o cristianismo e as culturas, cosmologias e ritualísticas locais. Conhecer a fundo as línguas e culturas africanas era um requisito necessário para traduzir a mensagem cristã a esses universos culturais de forma mais convincente. Nesse sentido, por trás do domínio dos idiomas pelo clero nativo escondia-se também, em especial para os padres originários das sociedades tradicionais, a questão de sua familiaridade e identidade cultural com os povos gentios a cristianizar, como assinalava Severim de Faria: “com o natural amor que têm aos de sua nação, se moverão com mais zelo a os ensinar, e eles os ouvirão com muito melhor vontade, por verem que os que lhe pregam e dão o exemplo são da sua mesma pátria e gente, e que não há neles outro interesse”<sup>35</sup>. No mesmo sentido, em carta de 1627, o rei de Portugal menciona o “diferente fruto que farão seus mesmos naturais [da costa da África] e o avantajado crédito que terão com eles [seus conterrâneos]”<sup>36</sup>. Não se trata apenas de falar as mesmas línguas, em sentido estrito: a menção à pertença a uma mesma “nação” indica que a identidade cultural partilhada pelos sacerdotes nativos e pelo gentio era vista como um fator de sucesso para o empreendimento missionário.

Em suma, a ordenação de um clero natural da África, apesar das reticências manifestadas por determinados setores do clero, parecia capaz de solucionar vários problemas ligados à cristianização dos povos africanos e ao enraizamento das instituições eclesiásticas no continente, objetivo que, mesmo na África Centro-Occidental (onde a Igreja tinha mais penetração do que na Senegâmbia, na costa da Mina ou na costa oriental), ainda se deparava com uma série de percalços. Os padres africanos, prontamente disponíveis em suas regiões de origem e mais ligados à terra do que os portugueses, seriam capazes de preencher os cargos vagos e neles permanecer exercendo o trabalho evangélico e o ministério dos sacramentos. Também poderiam minimizar a alta taxa de mortalidade do clero na África. Mais importante que isso, porém, seriam

<sup>34</sup> MMA, *Provisão sobre o seminário dos pretos a fundar na cidade de Luanda*, 30 mar. 1684, p. 563.

<sup>35</sup> MMA, *Apontamento de Manuel Severim de Faria sobre a fundação de seminários para a Guiné*, 01/1622, p. 675-676.

<sup>36</sup> MMA, *Carta régia ao Vice-Rei de Portugal*, 30 nov. 1627, p. 523.



capazes de exercer com maior fruto a doutrinação e a assistência religiosa aos africanos, por dominarem seus idiomas e compreenderem mais a fundo as sutilezas das culturas e cosmologias locais, realizando uma “vernacularização” mais persuasiva e bem-sucedida da mensagem católica. Isso era especialmente verdadeiro para os sacerdotes oriundos das sociedades tradicionais, mas também era um fator distintivo no caso dos mestiços luso-africanos, criados em um ambiente cultural em que a formação à moda europeia se combinava a uma familiaridade com as culturas africanas.

### **Como formar o clero nativo**

As motivações para a formação de um clero nativo eram copiosas e, em grande medida, consensuais; as formas de realizar esse projeto, contudo, estiveram sujeitas a intensas polêmicas envolvendo os bispos, os missionários regulares, o clero secular e a coroa portuguesa. Em primeiro lugar havia o fato de que os africanos negros ou mestiços encontravam-se excluídos do sacerdócio pelos estatutos de pureza de sangue vigentes no Império Português, que caracterizavam ascendência negra como um defeito de sangue. Apesar disso, havia variadas formas de dispensa desse critério de pureza<sup>37</sup>. Já em 1518, um breve emitido pelo papa Leão X ao rei de Portugal concedia a permissão para conferir ordens sacras a índios e africanos<sup>38</sup>. Sem dúvida, o breve visava a permitir a ordenação dos nobres congolezes que eram enviados pelo *mani Congo* a Portugal desde o século XV, mas poderia servir para estender a ordenação de africanos a outros contextos.

Havia ainda um segundo empecilho prático: na medida em que, pelo Padroado Real, a jurisdição eclesiástica de todos os territórios ultramarinos pertencia à coroa portuguesa por meio da Ordem de Cristo, cabia aos órgãos administrativos dessa ordem, sediados em Portugal, realizar o provimento dos cargos. Especificamente, a indicação de clérigos para as conezias e benefícios ultramarinos era feita pela Mesa da Consciência e Ordens, um órgão da administração régia de caráter consultivo, ligado às ordens religiosas militares. Devido ao fato de os concursos serem realizados em Portugal, predominavam as indicações de padres portugueses para os cargos ultramarinos, em detrimento dos africanos que quisessem adquirir ordens sacras.

A década de 1570 marcou o início dos debates em torno da ordenação dos naturais na África. Uma ordem régia do ano de 1570 permitia ao bispo de Cabo Verde realizar concursos e exames locais para o provimento de seus cargos e benefícios eclesiásticos, o que, na prática, tirava

---

<sup>37</sup> SARAIVA, António José. *Inquisição e cristãos-novos*. Lisboa: Editorial Estampa, 1985. Cf. especialmente o capítulo VII.

<sup>38</sup> MMA, *Breve de Leão X a D. Manuel I*, 12 jun. 1518, p. 421-422.



da Mesa da Consciência e Ordens a prerrogativa do provimento. A medida tinha a finalidade explícita de favorecer os naturais, “para que as dignidades e benefícios da Sé e igrejas do bispado do Cabo Verde se provejam a pessoas idôneas e os naturais dele folguem de se habilitar e exercitar em letras e virtudes, sabendo que por essas qualidades hão de ser providos dos tais benefícios”<sup>39</sup>. Em 1628, a prerrogativa foi estendida também ao bispo do Congo e Angola<sup>40</sup>.

Não bastava, contudo, facilitar o provimento dos sacerdotes naturais em cargos eclesiásticos. Era preciso, primeiramente, formar um clero africano suficientemente capacitado para a tarefa. A primeira determinação nesse sentido veio em 1571, em carta régia que mandava erigir, desta vez no bispado de São Tomé, um seminário “com que se podem habilitar os naturais da terra, e filhos dos senhores dela”<sup>41</sup>. Vale ressaltar que o seminário atenderia todos os territórios portugueses da costa da Mina e da África Centro-Occidental, já que não existia ainda, àquela altura, o bispado do Congo e Angola. Como se depreende, o seminário deveria servir tanto aos filhos dos colonos portugueses quanto aos jovens da nobreza africana, o que facilitava a realização daquilo que vinha acontecendo com os nobres congolezes que iam a Portugal para voltarem ao Congo com ordens sacras. Além de formalizarem um procedimento que, em escala reduzida e com maior custo, já vinha sendo posto em prática em Portugal, o seminário de São Tomé ainda atenderia às determinações do Concílio de Trento, que prescrevia a abertura de instituições para formação de clérigos em todas as sedes diocesanas.

O seminário funcionou inicialmente na ilha de São Tomé, administrado pela própria diocese, e não por alguma ordem religiosa. Durante a prelaia do bispo Dom Gaspar Cão, foi o principal centro de formação do clero secular de São Tomé<sup>42</sup>. Em 1585, porém, foi transferido pelo bispo Dom Martinho de Ulhôa para a Universidade de Coimbra. Doze anos depois, em 1597, diante do fato de que o seminário de Coimbra não tivera adesão dos estudantes santomenses, foi transferido de volta pelo bispo para a ilha de São Tomé<sup>43</sup>. As idas e vindas do seminário deram origem a uma acirrada polêmica na corte a respeito do melhor local a ser reservado para a formação dos padres africanos.

Nas décadas que se seguiram, os partidários de Ulhôa voltaram a advogar que a formação do clero africano fosse centralizada em Portugal. Em 1605, foi proposta ao rei de

<sup>39</sup> MMA, *Colaço dos benefícios eclesiásticos no bispado de Cabo Verde*, 04 jan. 1570, p. 3.

<sup>40</sup> MMA, *Alvará ao bispo do Congo e Angola*, 07 abr. 1628, p. 543-545.

<sup>41</sup> MMA, *Carta régia ao cabido de S. Tomé*, 24 set. 1571.

<sup>42</sup> MMA, *Consulta da Mesa da Consciência e Ordens*, 11 nov. 1595, p. 492.

<sup>43</sup> MMA, *Consulta da Mesa da Consciência e Ordens*, 16 jul. 1597, p. 552.



Espanha, Filipe II (então também rei de Portugal, no período da união das coroas ibéricas) a criação, no Reino, de

[...] um seminário de moços naturais das mesmas partes [Angola, Congo, Cabo Verde, São Tomé, Mina e outras partes da Costa da África], de certa idade por diante, e dos mais bem nascidos, escolhidos pelos bispos e capitães, os quais, criando-se em bons costumes, aprendam latim e casos de consciência, e, depois de ordenados de missa, tornem a ensinar o caminho da salvação a seus naturais, e, com ajudarem na conversão e batismo dos gentios aos bispos e religiosos, se dilatará muito a cristandade e se evitarão os erros e desordens que de presente há.<sup>44</sup>

O seminário ficaria sob a administração da Companhia de Jesus, então de longe a ordem religiosa com maior experiência na missionação entre os africanos no Império Português. Os argumentos a favor da criação do seminário em Portugal (a princípio pensado para funcionar em Lisboa) eram vários. Em primeiro lugar, havia a questão de que o seminário no Reino poderia receber jovens de todas as partes da África, evitando os gastos com a proliferação de centros de formação pela costa africana. Além disso, a educação em Portugal parecia-lhes mais conveniente para a formação dos africanos. Em 1606, no Conselho da Índia, em consulta a respeito de um possível seminário em Cabo Verde, sugeriu-se

[...] que o dito seminário é muito necessário, mas que não se deve fazer na dita ilha [de Santiago, no Cabo Verde], porque não serão lá tão bem criados e doutrinados, e que em Lisboa se deve fundar um seminário geral para toda a costa da Guiné, e que se tragam a ele os filhos dos naturais, assim brancos como negros, para serem doutrinados em melhores costumes e mais políticos, com que possam vir a ser de mais proveito na conversão e doutrina daquela gentildade.<sup>45</sup>

O termo “político” deve ser entendido, aqui, como sinônimo daquilo que hoje entenderíamos por “civilizado”, na medida em que remete à “polícia”, ou seja, à convivência pacífica e à contenção da violência que seriam típicas da *polis* e que forneciam o modelo de comportamento da vida cortesã nas monarquias modernas<sup>46</sup>. Ou seja: a educação religiosa na Europa não era apenas e tão-somente uma questão de excelência de ensino (embora isso também fosse levado em consideração), mas substancialmente uma estratégia para corrigir a reputada “barbárie” dos africanos. Se Baltasar Barreira dizia que os africanos “não são para viver em comunidade”, a educação portuguesa trataria de poli-los e dar-lhes costumes civilizados que eles poderiam levar de volta a seus conterrâneos. Obviamente, essa transformação dos africanos em seres “políticos” não poderia vir exclusivamente do ensino religioso: era preciso imergi-los em uma experiência civil. Era o que afirmava Severim de Faria, que, ao elencar os benefícios de se

<sup>44</sup> MMA, *Carta de El-Rei D. Filipe II sobre a missão de Cabo Verde*, 21 jul. 1605, p. 73.

<sup>45</sup> MMA, *Consulta do Conselho de Portugal*, 16 mar. 1606, p. 148-149.

<sup>46</sup> STAROBINSKI, Jean. *As máscaras da civilização*. Ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, [s.d.], p. 11-56.



instalar um seminário em Portugal, refere-se à excelência do ensino, mas não deixa de ressaltar essa experiência “política”:

Além destas razões há muitas outras pelas quais consta claramente que importa fazer-se este seminário no Reino, e não nas partes da Guiné, entre as quais é muito grande a vantagem que levarão estes moços na fé, virtudes e doutrina aprendendo em uma das nossas universidades, à que podiam receber estudando nos seminários de suas mesmas pátrias, porque, estudando neste Reino, não somente aprenderão as virtudes que os mestres lhes ensinarem em casa, mas também se edificarão de tantos religiosos santos, e outros eclesiásticos e seculares de vida exemplar, ouvirão os sermões, verão a magnificência das igrejas catedrais e a majestade com que se serve nelas a Nosso Senhor, para procurarem que se faça o mesmo em suas terras. E na ciência é certo que nunca aprenderão tanto nos particulares colégios como nas universidades públicas, para as quais se escolhem os melhores mestres do Reino, e a continuação das escolas, a frequência dos atos, a prática dos estudantes acrescenta muito à ciência dos que aprendem nelas. Além disso, poderão levar de cá o conhecimento de todas as artes liberais, que depois ensinarão em suas pátrias, as quais por este modo se farão facilmente políticas pelo bem natural e índole que têm todos aqueles povos de Guiné.<sup>47</sup>

Além de ser, portanto, um aprendizado religioso, a formação do clero africano deveria também ser uma formação da civilidade e um aprendizado de devoção à magnificência da Metrópole, mais uma vez ressaltando os vínculos íntimos entre a expansão da religião, a dominação política e a colonização no Império Português.

Contudo, se o aprendizado da civilização parecia um argumento sólido para o ensino na Europa, outras considerações importantes faziam a balança pender para o lado dos seminários na própria costa africana. Uma longa informação dos jesuítas portugueses ressaltou os benefícios advindos da criação dos seminários na costa africana. Em primeiro lugar, eles atenderiam melhor às orientações do Concílio de Trento, segundo o qual deveria haver seminários em cada capital diocesana. Em segundo lugar, diminuiriam os custos para a formação dos jovens, já que não seria necessário pagar pelo transporte dos seminaristas até Portugal e nem, necessariamente, pela sua moradia e sustento. Além disso, muitos negros, “de fraca compleição”<sup>48</sup> segundo os jesuítas, poderiam contrair doenças e morrer na Europa ou no retorno à África, depois de já terem se desambientado em relação ao rigoroso clima africano.

Ademais, nas universidades, os estudantes precisariam gastar muito tempo para aprender o português e o latim antes de começarem a se beneficiar do ensino. Um parecer dos jesuítas de Funchal de 1628 ainda considerava que, além de dispendiosa, a excelência do ensino universitário seria supérflua ao clero africano:

<sup>47</sup> MMA, *Apontamento de Manuel Severim de Faria sobre a fundação de seminários para a Guiné*, 01/1622, p. 676-677.

<sup>48</sup> MMA, *Fundação do seminário da Guiné*, 02/1609, p. 339.

Primeiro que não são necessários seminários de Filosofia e Teologia, senão somente de Latim e Casos de Consciência para esses sujeitos. A razão é porque, com Latim e Casos de Consciência, ficarão ministros suficientes para doutrinare seus naturais, escusando as dilações da Filosofia, Teologia e atos de universidades, que para aquelas terras são de pouco proveito [...]. Ainda que em outros seminários de diversas nações que há em vários reinos da cristandade se estuda de ordinário Filosofia e Teologia, é porque os sujeitos que neles se criam hão de tratar com hereges ou pregar a católicos, gente de mais letras e entendimento, o que não se acha em costa de África [...].<sup>49</sup>

Outra ressalva levantada pelos jesuítas dizia respeito à possibilidade de os estudantes portugueses, “como sejam travessos”, zombarem dos africanos, gerando “desgostos e discórdias”<sup>50</sup>. A referência a esses possíveis atritos, um tanto enigmática na informação dos jesuítas de 1609, é retomada mais claramente por Severim de Faria em 1622, que afirma que os estudantes africanos poderiam ser “perseguidos e desprezados do povo e moços, vendo-os ir pelas ruas, pelo abatimento e estado servil em que se veem entre nós outros naturais da Etiópia”<sup>51</sup>. Havia, em outros termos, um temor de discriminação racial devido à escala que a escravidão negra já tomara em Portugal, sobretudo em Lisboa. Para Severim de Faria, isso poderia ser corrigido, já que “o povo segue o exemplo dos grandes, e se vir que os prelados, senhores e nobres tratam os estudantes do seminário com respeito, ter-lho-ão também muito grande, como tiveram a todos os embaixadores que cá vieram do Congo e Cabo Verde”. Ainda assim, para garantir, conviria que o seminário não fosse feito em Lisboa, porto marítimo muito marcado pela escravidão africana, mas em Évora ou Coimbra, “onde o povo é menor e não tão inquieto como o de Lisboa, posto que na mesma cidade fazem os escravos de Guiné suas festas e procissões, e outros ajuntamentos que podem provocar o povo à zombaria”<sup>52</sup>. A própria ubiquidade da escravidão era vista como um possível empecilho à formação do clero africano, que pressupunha uma igualdade de condições entre portugueses e negros, cada vez mais distante em um mundo social profundamente escravista.

A ressalva decisiva ao seminário metropolitano, porém, foi a última a ser apresentada na informação dos jesuítas de 1609:

Como no Reino haja mais comodidades que em Guiné para passar a vida humana, será muito dificultoso fazer tornar estes pretos para Guiné depois de feitos sacerdotes, ou depois de acabarem seus estudos, ainda que vão ordenados, como a experiência mostra em alguns que vieram estudar a este Reino. E não se conseguirá o efeito que se pretende.<sup>53</sup>

<sup>49</sup> MMA, *Parecer sobre seminários indígenas ao arcebispo de Lisboa*, 18 jun. 1628, p. 563.

<sup>50</sup> MMA, *Fundação do seminário da Guiné*, 02/1609, p. 340.

<sup>51</sup> MMA, *Apontamento de Manuel Severim de Faria sobre a fundação de seminários para a Guiné*, 01/1622, p. 678.

<sup>52</sup> \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_, p. 679.

<sup>53</sup> MMA, *Fundação do seminário da Guiné*, 02/1609, p. 340.



O mesmo argumento é repetido pelos jesuítas de Funchal, que apontam a

[...] maior brevidade e comodidade com que podem acabar seus estudos [em Angola], forrando as dilações do reino, e voltar a suas terras, o que não farão tão facilmente criando-se nestas partes, afeiçoando-se aos ares e mantimentos delas, como se experimenta com os irlandeses que estão neste seminário de Lisboa, que, levados da criação que tiveram, se deixam ficar por capelães de fidalgos, e não há [meio de] levá-los à sua terra [...].<sup>54</sup>

Ao mesmo tempo em que os jesuítas mostravam profundo senso pragmático e experiência acumulada, também assinalavam um dos principais objetivos para a ordenação de africanos: radicar o clero no continente e, por meio disso, enraizar as instituições eclesíásticas mais profundamente nas terras africanas. A formação num circuito imperial alargado daria a esses novos sacerdotes uma dimensão talvez demasiado atlântica e desterritorializada da carreira eclesíástica, enquanto a formação local ajudaria a limitar sua mobilidade geográfica e forçá-los a se voltarem à assistência religiosa dos contrerrâneos, ao mesmo tempo em que permitiria limitar o currículo de sua formação às demandas específicas da tarefa. Por um lado, a concretização do projeto político e missiológico da coroa portuguesa exigia uma mobilização de esforços em escala imperial e global por parte da nobreza, dos comerciantes e do clero português, que deveria ser capaz de circular entre todos os espaços do Império. Por outro lado, o estatuto subalterno de algumas de suas regiões exigia que se limitasse essa mobilidade preferencialmente aos metropolitanos, ou a alguns naturais selecionados. Em suma, era preciso dar aos naturais dos territórios ultramarinos um tratamento “conforme à terra”, se se esperava deles que atuassem na resolução dos problemas próprios a essa terra: “Em Guiné com menos custo se sustentará o seminário, porque se aproveitarão as coisas da terra, que os pretos, como naturais, não estranham, e cá quererão mimos e tratamento conforme à terra, o que tudo se forra estando lá o seminário”<sup>55</sup>.

### **Descentralização institucional**

As posições contrárias do debate a respeito do melhor local para a formação do clero nativo angolano foram sistematizadas pelas informações dadas pelos jesuítas em 1609, que defendiam seminários na costa africana, e por Manuel Severim de Faria, que defendeu em 1622 a criação de um seminário central em Portugal. Contudo, as políticas da coroa e da Igreja Católica não chegaram nunca a optar definitivamente por uma das posições, antes pondo em prática ambas as propostas concomitantemente e de forma assistemática. A cronologia da implantação das instituições para formação do clero africano o atesta: o seminário diocesano de São Tomé,

<sup>54</sup> MMA, *Parecer sobre seminários indígenas ao arcebispo de Lisboa*, 18 jun. 1628, p. 564.

<sup>55</sup> MMA, *Fundação do seminário da Guiné*, 02/1609, p. 341.



como vimos, foi fundado em 1571, transferido para Coimbra em 1585 e levado de volta a São Tomé em 1597, refletindo essa oscilação de posições.

Em Cabo Verde, a estratégia adotada pela coroa foi um pouco distinta. Em 1609, o rei atribuiu ao colégio jesuítico de Cabo Verde (e não à diocese) um montante de duzentos mil réis para a construção de um seminário para formação do clero local. Contudo, o colégio da Companhia de Jesus parece não ter sido capaz de suprir a demanda pelo clero secular que iria ocupar as igrejas da diocese. Em 1698, o bispo de Cabo Verde escreveu ao rei reclamando da escassez de sacerdotes e pedindo pela criação de um seminário diocesano<sup>56</sup>. No ano seguinte, o rei respondeu que averiguaria as condições da Fazenda para enviar o dinheiro necessário à construção do seminário na ilha de Santiago<sup>57</sup>. Data também do final do século XVII a proposta de criação de um seminário na costa oriental, em Sena, na região do rio Cuama, em Moçambique. Os missionários agostinianos solicitaram a verba para sua construção em 1696, mas o seminário foi confiado, mais uma vez, aos cuidados dos jesuítas<sup>58</sup>.

Na África Centro-Occidental, onde a Igreja teve maior presença no continente africano, também se instalaram instituições para formar o clero local na passagem do século XVI para o XVII. Um colégio jesuítico para formação de sacerdotes em Angola foi proposto pela primeira vez em 1593, pelo visitador da ordem Pedro Rodrigues, “para o ensino dos filhos dos portugueses, de que há já bom número, [...] e é de crer que acudirão também muitos filhos de fidalgos do Congo”<sup>59</sup>. As primeiras classes para a educação de jovens começaram a funcionar apenas em 1605, e de forma deficitária. Em 1618, os oficiais da câmara municipal de Luanda pediram ao rei que tomasse medidas para garantir o pleno funcionamento do colégio e das classes para seminaristas<sup>60</sup>. Em 1619, os jesuítas receberam de Gaspar Álvares, homem de posses residente em Luanda, uma polpuda doação para o sustento dos professores, o que permitiu a ampliação das atividades do colégio para incluir a formação de sacerdotes, iniciada em 1622<sup>61</sup>. Os planos iniciais de Pedro Rodrigues incluíam apenas a educação da nobreza congoleza (em adição aos colonos luso-africanos), mas, em 1632, o bispo pedia também pela admissão dos filhos dos sobas, autoridades políticas do reino do Ndongo<sup>62</sup>. Em 1627, o rei do Congo solicitou à coroa

<sup>56</sup> MMA, *Carta do bispo de Cabo Verde a S. Majestade El-Rei*, 09 jul. 1698, p. 447.

<sup>57</sup> MMA, *Carta régia ao bispo de Cabo Verde*, 10 jan. 1699, p. 483.

<sup>58</sup> RODRIGUES, Francisco. *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*: Tomo terceiro: A Província Portuguesa no século XVII, v. II: Lutas na Metrópole – Apostolado nas Conquistas. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1944, p. 283-284.

<sup>59</sup> Apud. RODRIGUES, Francisco. *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*, tomo segundo, v. II, p. 568.

<sup>60</sup> MMA, *Carta régia ao desembargo do Paço*, 11 set. 1618, p. 326.

<sup>61</sup> RODRIGUES, Francisco. *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*, tomo segundo, v. II, p. 570.

<sup>62</sup> MMA, *Informação de Fernão de Souza a El-Rei*, 29 jul. 1632, p. 176.



que ordenasse a criação de mais um seminário no Congo<sup>63</sup>. De fato houve um colégio jesuítico na região, no qual, em 1634, ministravam-se aulas de letras. Havia ainda algumas classes de latim, mais restritas, o que aponta para a possibilidade da formação de um clero local a partir da década de 1630 (embora não se mencionassem aulas de Casos de Consciência, que também faziam parte dos seminários)<sup>64</sup>.

A formação dos naturais tornou-se um assunto de tamanha importância para a conformação da igreja angolana, para o provimento dos cargos eclesiásticos e para a missionaço no sertão que, em 1681, foi proposta a criação de um seminário, anexo ao colégio dos jesuítas de Luanda, voltado exclusivamente para a ordenação de jovens da nobreza africana (sobretudo do Congo e Ndongo, supõe-se)<sup>65</sup>. O plano foi minuciosamente discutido pelo rei, pelo Conselho Ultramarino, pela administração civil do reino de Angola e pela Companhia de Jesus em 1684. A Fazenda Real concederia aos jesuítas uma verba de mil cruzados para a construção do edifício (que não teria vista nem saída para a cidade, mas apenas para o mar e para o colégio, para impedir a comunicação entre os estudantes e os negros de Luanda), e mais um ordenado anual de 250 mil réis para o sustento de doze estudantes<sup>66</sup>. Os próprios jesuítas seriam responsáveis pela escolha dos seminaristas, dando preferência aos filhos dos sobas católicos, para que fossem formados prioritariamente para atuarem nas missões do sertão<sup>67</sup>. Foi feito o traçado do edifício e a obra foi posta em pregão, mas nenhum particular aceitou construí-la pelo valor oferecido pela coroa<sup>68</sup>. As ordens para iniciar as obras repetiram-se até o ano de 1691, mas o anexo não parece ter sido construído. O que não quer dizer, porém, que os seminaristas não tenham sido formados no colégio jesuítico, junto com os demais estudantes. Afinal de contas, embora a Companhia tenha devolvido os mil cruzados referentes à obra, não chegou a retornar para a Fazenda o dinheiro dado para o sustento dos jovens nobres<sup>69</sup>.

Os aparentes “fracassos” ou “recuos” no plano de construção dos seminários indígenas não significam que a formação do clero africano tenha sido um projeto abandonado pela coroa portuguesa e pela Igreja. Ocorre que ele foi levado a cabo por meio de diferentes recursos disponíveis, em vários territórios do Império. Mesmo que houvesse alguns seminários indígenas na costa africana, funcionando em momentos distintos dos séculos XVI e XVII, a formação de

<sup>63</sup> MMA, *Seminários do Congo e de Luanda*, 04 nov. 1627, p. 519.

<sup>64</sup> MMA, *Carta do padre Miguel Afonso ao geral da Companhia de Jesus*, 22 ago. 1634, p. 301.

<sup>65</sup> MMA, *Consulta do Conselho Ultramarino*, 22 mar. 1681, p. 517.

<sup>66</sup> MMA, *Provisão sobre o seminário dos pretos a fundar na cidade de Luanda*, 30 mar. 1684, p. 564.

<sup>67</sup> Arquivo Histórico Ultramarino (doravante denominado AHU), Fundo Conselho Ultramarino, Angola, cx. 12, doc. 147, fl. 3v.

<sup>68</sup> MMA, *Carta do governador geral de Angola a Sua Majestade El-Rei*, 12 dez. 1684, p. 653.

<sup>69</sup> AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Angola, cx. 13, doc. 19, fl. 1v.



africanos em Portugal (iniciada com os embaixadores do Congo ainda no século XV) nunca chegou a ser interrompida. Em 1627, a Mesa da Consciência e Ordens solicitou o envio de alguns jovens dos reinos de Tari e Benim, na costa da Mina, para estudarem em Portugal<sup>70</sup>. Uma carta de António da Costa de Souza, datada de 1673, dá conta da existência de nada menos que 14 jovens da nobreza do reino do Ndongo estudando em diferentes conventos metropolitanos naquele ano. Havia D. Gaspar e D. Domingos, filhos “legítimos” do rei, além de outros quatro filhos do mesmo rei com suas outras esposas (D. Inácio, D. António, D. Diniz e D. Sebastião) e de seis de seus netos (os irmãos D. João e D. Gaspar, e os irmãos D. Simão, D. Lourenço e dois outros chamados D. Inácio). Os nobres estavam repartidos por 12 diferentes conventos portugueses. Alguns desses nobres africanos também acabavam indo estudar no Brasil: sabe-se que D. Diogo, nobre dembo, ingressou no seminário jesuítico da Bahia em 1687<sup>71</sup>. Esses exemplos sugerem que, se nunca chegou a funcionar por muito tempo um seminário metropolitano da Guiné unificado em um só lugar, a nobreza africana continuou estudando em diferentes partes do Reino e de outros territórios imperiais.

A Companhia de Jesus também admitiu em seus quadros diversos sacerdotes africanos que estudaram em diferentes colégios da ordem. Os jesuítas angolanos, preocupados não apenas com a missão do sertão, mas também com a doutrinação dos escravos, atuaram em conjunto com os padres da Companhia na América: em 1620, o Provincial de Luanda Simão Pinheiro enviou Luiz de Siqueira e Francisco Banha, dois jovens seminaristas da Companhia nascidos em Luanda, para estudarem no Colégio da Companhia de Jesus da Bahia, com o intuito de que eles pudessem atuar na doutrinação dos escravos centro-africanos desembarcados no Brasil<sup>72</sup>. O primeiro inclusive tornou-se administrador de aldeias indígenas e do Colégio de Pernambuco. Além de seu conhecimento da “língua angolana”, veio aprender o tupi no Brasil<sup>73</sup>. O envio de estudantes angolanos aos colégios luso-americanos prosseguiu pelo menos até a década de 1710.

Também no colégio da Companhia de Jesus em Luanda foram formados missionários jesuítas nativos. Na década de 1690, esse projeto parece ter dado frutos. O padre João Honrado, jesuíta natural de Angola, atuou durante algum tempo em missões pelo sertão angolano antes de

---

<sup>70</sup> ANTI, Fundo Mesa da Consciência e Ordens, Secretaria da Mesa e Comum das Ordens, livro 304. *Colectânea de bulas, decretos, consultas e resoluções relativas à Mesa da Consciência e Ordens, elaborada por Lázaro Leitão Aranha*, 1731, fl. 36v.

<sup>71</sup> SANTOS, V., *As bolsas de mandinga no espaço atlântico*, p. 156.

<sup>72</sup> LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. t. VII. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1949, p. 270.

<sup>73</sup> \_\_\_\_\_. Jesuítas do Brasil, naturais de Angola. *Brotéria*: Revista contemporânea de cultura, Lisboa, v. 31, facs. 3-4, p. 254-261, set./out. 1940.



falecer em 1692. Da mesma forma, na primeira metade da década de 1690, a missão jesuítica ao soba Cafuche foi confiada ao padre Pedro Mendes, nascido na cidade de Angola<sup>74</sup>. Em um momento em que a missionação pelos sertões já deixara há muito de ser uma prioridade da Companhia de Jesus, os missionários naturais de Angola parecem ter fornecido um novo ímpeto a essa atividade.

### **Conclusão**

A formação do clero nativo africano nos territórios portugueses na África, ao longo dos séculos XV e XVII, esteve longe de ter sido um projeto absolutamente coeso e centralizado, com um direcionamento definido. Antes, ela parece ter obedecido a uma série de motivações distintas e ter se realizado por meio de diferentes meios institucionais. Comum a todas as ações e projetos nesse sentido era a percepção de que os sacerdotes africanos faziam-se necessários para a expansão das instituições eclesíásticas no continente africano e para uma transmissão mais eficiente do ensinamento religioso para seus habitantes. À parte isso, diferentes setores do clero esperavam alcançar objetivos distintos com os padres africanos: para alguns, eles deveriam ser os tradutores do catolicismo para as culturas africanas com as quais se identificavam; para outros, deviam ser os representantes e difusores de um ideal laico de civilização numa África “bárbara”; para outros ainda, deveriam ser os instrumentos para um enraizamento definitivo das instituições eclesíásticas e diocesanas no interior do continente. Portadores de uma identidade cultural africana e defensores de um ideal de civilidade europeu, tais eram os papéis contraditórios que os padres nativos eram chamados a representar.

O período de união das coroas ibéricas, entre 1580 e 1640, parece ter concentrado os debates em torno das diversas possibilidades e de sua adequação às necessidades de um império ultramarino. Em vez de ter optado por apenas uma alternativa, a coroa parece ter tentado desenvolver todas concomitantemente. Assim, enquanto o clero formado na África estaria ligado mais intimamente à sua terra e a seu povo de origem, os sacerdotes formados no Reino podiam atuar como testemunhos da grandeza e dos valores da metrópole e da civilização cristã. A Restauração da coroa portuguesa, em 1640, não parece ter alterado de forma crucial essa ambiguidade, a qual, longe de sinalizar conjunturas políticas circunstanciais, manifestava um dos impasses irredutíveis da política imperial portuguesa na África, que requeria simultaneamente dois objetivos contraditórios: a preservação de uma relativa autonomia das sociedades locais e a adoção do modelo cultural europeu. O que, num primeiro momento, poderia parecer um

---

<sup>74</sup> RODRIGUES, Francisco. *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*. Tomo terceiro, v. II, p. 273-274.



fracasso, debilidade ou oscilação no plano de formação do clero africano, sob um olhar mais atento, revela a convivência simultânea de diversas formas de conceber e concretizar esse projeto no Império Português.

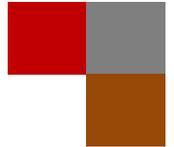
A formação dos sacerdotes nativos da África sem dúvida fortaleceu as instituições eclesíásticas no continente, e, com elas, o poder da coroa. Contudo, nem sempre a atuação desses padres africanos era inteiramente condizente com as expectativas da monarquia e dos setores mais ortodoxos da Igreja, que denunciaram à farta aquilo que entendiam como uma certa promiscuidade na relação que os sacerdotes nativos mantinham com as religiões locais. O governador de Angola Fernão de Souza chegou a afirmar, em 1624, que os sacerdotes naturais “são mulatos, e alguns negros de pouca suficiência e idade, de que não se pode fazer a confiança que convém, por serem inclinados a suas superstições”<sup>75</sup>, no que fazia eco a diversos relatos de missionários. Mestiço do ponto de vista tanto racial quanto cultural, esse clero local atuava em um universo simbólico que borrava fronteiras e sobrepunha práticas de origem europeia e africana.

Apesar do repúdio manifestado pela ortodoxia em relação a essa permissividade (ou até mesmo envolvimento direto) do clero africano com as religiões locais, é preciso reconhecer o papel desses sacerdotes na aproximação entre o catolicismo e as culturas africanas. Nesse sentido, os padres nativos possivelmente ajudaram a catalisar a constituição de um catolicismo africano que era substancialmente distinto de sua origem europeia. Sua importância para as instituições eclesíásticas africanas e sua formação híbrida sugerem a hipótese de que as novas formas de religiosidade criadas pelo contato entre portugueses e africanos, longe de terem sido deformações unilaterais da religião cristã pelas sociedades nativas, talvez tenham resultado também da atuação do próprio clero, em especial na figura dos padres nativos, que muitas vezes cobriam as lacunas culturais e ajudavam a aproximar o catolicismo português das religiões tradicionais africanas.

Nesse sentido, o “catolicismo africano” talvez deva ser concebido menos como invenção exclusivamente africana e mais como o resultado de uma longa negociação que envolveu as sociedades africanas, as instituições monárquicas europeias e a Igreja Católica. Nesse processo de transformação cultural, os sacerdotes católicos naturais da África podem ter ocupado um papel crucial de mediadores entre os universos em negociação. A “vernacularização” radical do catolicismo, resultado desse longo processo de intermediação entre as culturas africanas e a religião europeia, pode até ter escandalizado os representantes portugueses da coroa, mas não

---

<sup>75</sup> MMA, *Informação de Fernão de Souza a El-Rei*, 29 jul. 1632, p. 176.



deixava de ser uma decorrência lógica dos objetivos atribuídos ao clero africano: transitar entre os universos culturais e enraizar o catolicismo na África. Isso eles fizeram, sem dúvida, embora nem sempre da maneira como os representantes da Igreja Católica o esperavam.

Recebido em: 19/01/2013  
Aprovado em: 04/03/2013