

O dever catequético

A evangelização dos escravos em Luanda nos séculos XVII e XVIII

ALEXANDRE ALMEIDA MARCUSSI¹

A escravidão de africanos no Império Português foi justificada fundamentalmente por um discurso religioso que representava o cativo como uma via de salvação espiritual para os escravos. Para efetivar e salvaguardar essa legitimação ideológica, o batismo e a catequese dos cativos tornaram-se atribuições fundamentais do clero residente em Luanda, mas o ensino do dogma católico esbarrava em uma série de dificuldades, entre as quais as diferenças culturais e a estrutura do comércio de escravos. Este artigo analisa, em perspectiva atlântica, como o clero secular e a Companhia de Jesus lidaram com esses problemas entre os séculos XVII e XVIII, articulando Luanda aos portos luso-americanos.

Palavras-chave: catequese; Angola; escravidão; Igreja Católica

The evangelizing duty: Christianization of captives in Luanda on the 17th and 18th centuries

In the Portuguese Empire, African slavery was legitimized mainly by a religious discourse according to which captivity represented a means of spiritual salvation for slaves. In order to guarantee such an ideology, baptism and evangelization of captives became fundamental responsibilities of the Catholic Church in Luanda; however, the effective transmission of the religious dogma had to face some obstacles, such as cultural differences and the structure of the Atlantic slave trade. This article analyses in Atlantic perspective how the secular clergy and the Jesuits tried to solve those problems from the 17th to the 18th century, articulating Luanda and Brazil.

Keywords: evangelization; Angola; slavery; Catholic Church

¹ Doutorando em História Social pela Universidade de São Paulo. Este artigo resulta de uma pesquisa em andamento que contou com o apoio financeiro do CNPq e da FAPESP, e de um estágio de pesquisa em Portugal financiado pelo Instituto Camões/Cátedra Jaime Cortesão/FFLCH-USP e pela Pró-Reitoria de Pós-Graduação da Universidade de São Paulo.

Em seu décimo quarto sermão do Rosário, proferido no ano de 1633, o padre jesuíta Antônio Vieira declarou a uma audiência composta por escravos de um engenho baiano:

Oh se a gente preta tirada das brenhas de sua Etiópia, e passada ao Brasil, conheceu bem quanto deve a Deus, e a sua Santíssima Mãe por este que pode parecer desterro, cativo e desgraça, e não é senão milagre e grande milagre! Dizei-me: vossos pais, que nasceram nas trevas da gentildade, e nela vivem e acabam a vida sem lume da fé, nem conhecimento de Deus, aonde vão depois da morte? Todos, como já credes e confessais, vão ao Inferno, e lá estão ardendo e arderão por toda a eternidade. E que perecendo todos eles, e sendo sepultados no Inferno como Coré, vós, que sois seus filhos, vos salveis, e vades ao Céu? Vede se é grande milagre da providência e misericórdia divina [...] e esta é a singular felicidade do vosso estado, verdadeiramente milagroso.²

Diversas vezes referida pela historiografia, a ostensiva referência de Vieira à escravidão como “grande milagre” soa ultrajante aos nossos ouvidos do século XXI, habituados à retórica humanitarista liberal, mas constituía um dos pilares do pensamento cristão português do século XVII. Longe de ser uma voz isolada ou o fruto de uma idiosincrasia pessoal, o sermão de Vieira constituía uma expressão particularmente bem-acabada de um discurso consolidado ao longo de dois séculos de contatos entre europeus e africanos, que foi crucial para o estabelecimento e o funcionamento do império marítimo português.

De acordo com essas ideias, era dever e responsabilidade do monarca português garantir a catequese dos escravos africanos, como meio de lhes facultar a salvação da alma prometida pela doutrina católica. Na verdade, a difusão do catolicismo era a justificativa oficial da expansão imperial portuguesa como um todo, para além da escravidão. Portugal detinha o direito para governar suas conquistas ultramarinas, reconhecido pela Igreja e aceito pelas demais monarquias católicas, tão-somente com a condição de pregar o Evangelho para os povos não europeus. Assim sendo, garantir a conversão dos gentios tornou-se questão política e diplomática central para a coroa. Era frequente, na correspondência régia para os territórios ultramarinos, a ideia de que

[...] o principal objetivo com que os Senhores Reis meus predecessores se quiseram encarregar das conquistas que pertencem e estão sujeitas ao domínio desta Coroa foi o de trazerem por meio de tão grande trabalho e despesa as almas do gentio que as habitam ao grêmio da Igreja.³

A despeito desse autoatribuído dever evangélico da Coroa, parte substancial da historiografia moderna considerou que o Estado português e as instituições eclesásticas tiveram papel secundário na cristianização dos escravos africanos na América portuguesa. Luiz Mott, por exemplo, defendeu o caráter essencialmente privado do catolicismo colonial: diante da parca presença do clero e da intensa dispersão pelo território, os oratórios e as capelas particulares, longe do

2 Padre Antônio Vieira. *Sermões*. Prefaciado e revisto pelo Pe. Gonçalo Alves. Porto: Lello & Irmão Editores, 1959, tomo XI, p. 301.

3 Arquivo Histórico Ultramarino (doravante denominado AHU), Fundo Conselho Ultramarino, Angola, cx. 12, doc. 147, fl. 3. O documento citado foi selecionado a mero título de exemplo, já que a fórmula reaparece com tanta frequência nas fontes que é ocioso enumerar suas ocorrências. Todas as citações textuais de fontes primárias foram adequadas às normas ortográficas atuais.

controle institucional, tornaram-se o espaço privilegiado da vivência religiosa na sociedade colonial.⁴ Laura de Mello e Souza indicou a importância fundamental de um catolicismo popular informal na experiência luso-americana (incluindo aí a dos escravos), sugerindo que a intervenção normativa da Igreja teria ocorrido mais no âmbito de instituições repressivas como o Santo Ofício da Inquisição.⁵ Podemos talvez remontar essas teses à interpretação seminal de Gilberto Freyre da família patriarcal como núcleo essencial de socialização dos escravos, minimizando o papel da Coroa e da Igreja na formação da cultura e da religiosidade coloniais.⁶

John Thornton e Linda Heywood propuseram uma hipótese distinta a respeito da religiosidade dos escravos oriundos da África Centro-Occidental, mostrando que boa parte deles já estava familiarizada, desde a África, com uma versão tipicamente centro-africana do catolicismo que plasmou sua experiência americana.⁷ Esse catolicismo africano, misturando crenças de origem europeia a elementos das cosmologias locais, desenvolveu-se em muitos casos longe da esfera de intervenção do poder colonial europeu, tendo sido pesadamente influenciado pela nobreza nativa africana⁸ e tido papel fundamental na vida religiosa dos escravos na América.⁹

Apesar da distância que separa as ideias dos autores mencionados, suas interpretações convergem na sugestão de que a vivência do catolicismo por parte dos escravos africanos deveu relativamente pouco à atuação direta da Coroa portuguesa e da Igreja. Pretendo discutir aqui outros aspectos da problemática, ressaltando o papel ativo que a monarquia e as instituições eclesiais (seja na figura das ordens religiosas, seja por meio das dioceses) tomaram para garantir a instrução religiosa dos cativos, em cumprimento da responsabilidade em nome da qual a Coroa portuguesa detinha o direito de sujeitar e escravizar os povos ultramarinos. Como pretendo sugerir, o que pareceu ser um descaso institucional frente à evangelização dos africanos foi o resultado histórico de um compromisso firmado estreitamente entre a Coroa, o clero e os comerciantes de escravos em torno da montagem do sistema escravista atlântico, em termos tanto ideológicos quanto pragmáticos.¹⁰ Meu foco de atenção será a cidade portuguesa de Luanda, em Angola – indiscutivelmente, o maior porto escravista português a partir do século XVII –, mas a compreensão das iniciativas régias e eclesiais exige que o escopo de nossa análise se alargue para abranger o império português em sua dimensão atlântica.

Esclavidão e catequese

O vínculo estabelecido por Vieira entre a esclavidão e a salvação espiritual não era novo. Seus antecedentes diretos datam pelo menos do século XV: já em 1455, a bula *Romanus pontifex*, concedida pelo papa Nicolau V ao rei Afonso V de Portugal, tolerava a esclavidão sob o pretexto

4 Luiz Mott. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundú. In: Laura de Mello e Souza (Org.). *História da vida privada no Brasil*. Vol. 1: Cotidiano e vida privada na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 155-220.

5 Laura de Mello e Souza. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Cia. das Letras, 1986.

6 Gilberto Freyre. *Casa-grande & senzala*: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 23ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1984. São evidentes as diferenças entre o pensamento freyreano e as ideias dos autores citados; a aproximação que quero estabelecer refere-se apenas ao papel das instituições oficiais na formação da cultura brasileira.

7 Linda M. Heywood; John K Thornton. *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1660*. Nova York: Cambridge University Press, 2007.

8 John K Thornton. Religious and Ceremonial Life in the Kongo and Mbundu Areas, 1500-1700. In: Linda Heywood (Ed.). *Central Africans and cultural transformations in the American diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 71-90.

9 Idem. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico: 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 312-354.

10 Luiz Felipe de Alencastro. *O trato dos viventes*: formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000 também aponta para o estabelecimento desse "compromisso" na primeira metade do século XVII, mas, em sua interpretação, ele teria exigido um recuo do discurso religioso em prol de um pragmatismo comercial. Pretendo mostrar que, na prática do clero angolano e luso-americano, ocorreu menos um recuo da religião e mais uma adequação às realidades do comércio atlântico.

de que ela facilitaria a cristianização dos cativos infiéis e pagãos.¹¹ Em meados do século XVII, essa doutrina havia sido plenamente desenvolvida pelos jesuítas atuantes nas possessões portuguesas e encontrava ampla aceitação: a escravidão dos africanos e o comércio de escravos para a América eram tidos como legítimos na medida em que permitiam tirar os africanos dos pecados e da idolatria de suas sociedades natias, submetendo-os ao domínio de senhores cristãos que poderiam instruí-los e mostrar-lhes o caminho para a “verdadeira salvação”.¹² Danação do corpo, redenção da alma, tal era a sina – e “singular felicidade”, nas palavras de Vieira – dos escravos africanos.

O dever catequético da Coroa portuguesa foi ratificado em 1513 pelo papa Leão X por meio da bula *Eximiedevotionis*, que atribuía ao vigário da Igreja de Nossa Senhora da Conceição, em Lisboa, a função de ministrar o batismo aos cativos africanos trazidos ao Reino,¹³ numa época em que Portugal ainda era o destino prioritário dos escravos capturados na África. A responsabilidade régia e eclesiástica foi dividida com os proprietários particulares, que, de acordo com uma ordem régia de 1514, tinham a obrigação de garantir o batismo de seus escravos adultos no prazo de seis meses após a aquisição, sob pena de até dez anos de idade deveriam ser batizadas em no máximo um mês, visto que seu consentimento voluntário não era necessário.¹⁴

Evidentemente, o mero batismo, ainda que fosse a porta de entrada para o reino dos céus, não bastaria para a salvação da alma: carecia ainda instruir os escravos nos mistérios da fé católica e conduzi-los ao recebimento dos demais sacramentos. A concepção mecânica do batismo, como expressa na prática de batizar os escravos sem instrução prévia, corrente na primeira metade do século XVI, não condizia com os preceitos doutrinários do Concílio de Trento (1545-1563), na medida em que o batismo, como ato voluntário, requeria a compreensão do convertido a respeito da doutrina que professava.

A questão tornava-se especialmente delicada na África Centro-Occidental, onde os batismos ministrados por missionários ao longo do século XVI foram entendidos pelos africanos nos termos de suas próprias crenças religiosas, como um rito iniciático que garantia proteção contra a feitiçaria e poder para lidar com espíritos tradicionais.¹⁵ No reino do Congo, o clero chegou mesmo a adaptar o rito às cosmologias locais, reforçando essa interpretação africana do batismo: como o sal era considerado uma forma de proteção contra feitiçeiros em várias sociedades locais, os missionários passaram a colocar um pouco de sal na boca dos convertidos após a cerimônia católica habitual.¹⁶ No início do século XVIII, muitos escravos desembarcados no Brasil ainda revelavam a persistência e a tenacidade dessas apropriações simbólicas do catolicismo pela cosmologia centro-africana: segundo o bispo do Rio de Janeiro, os escravos “explicam o batismo não pela crença nos mistérios, mas só porque lhes meteram o sal na boca”.¹⁷ Minimizar essa apropriação indevida do sacramento exigia, portanto, uma estrutura de ensino religioso que fosse além do mero rito batismal.

Além do clero, também a Coroa passou a condenar o batismo mecânico, como mostra o regimento do governador de Angola João Correia de Souza, de 1616:

E porque se me tem representado que muitos gentios daquelas partes, sem terem em suas terras sacerdotes nem

11 Idem, p. 159.

12 Ronaldo Vainfas. *Ideologia e escravidão: Os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 93-100 e passim. (História Brasileira/8).

13 Monumenta Missionaria Africana: África Ocidental. Coligida e anotada pelo Padre Antônio Brasília. Edição digital org. Miguel Jasmins Rodrigues. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical/Centro de História de Além-Mar/Direção Geral de Arquivos, 2011. DVD-ROM. (doravante denominada MMA). *Bula do Papa Leão X a D. Manuel I*, 07/08/1513, p. 275-277.

14 MMA, *Batismo dos escravos da Guiné*, 24/03/1514, p. 69-70.

15 Wyatt MacGaffey. *Dialogues of the deaf: Europeans on the Atlantic coast of Africa*. In: Stuart B. Schwarz (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. 257-259.

16 Anne Hilton. *The Kingdom of Kongo*. Oxford: Oxford University Press, 1985, p. 98.

17 AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Angola, cx. 20, doc. 87, fl.1v-2.

quem os persuada, movidos de sua boa natureza ou tocados do Espírito Santo, vão onde sabem que há sacerdotes pedirlhes o batismo, tão desejosos de o receber que levam dádivas e presentes aos sacerdotes, os quais os batizam, sem antes nem depois os catequizarem nem doutrinarem, e batizados se tornam para suas terras sem saberem mais deles, nem eles procurarem mais o que é necessário para sua salvação, e é de ver que o muito descuido que nisto houve foi a causa do pouco efeito que se conseguiu do grande gasto e cabedal que em empresa de tanto serviço de Deus e meu se tem metido, vos informareis particularmente do que em todas estas coisas passa, sem ter respeito a nenhuma pessoa que tenha culpa, e do remédio com que a isto se poderá acudir, e enquanto vos não for ordem minha do que houver por bem façais, procurareis no melhor modo que vos for possível que os descuidos e erros se emendem e se faça o que convier ao serviço de Deus e meu.¹⁸

A catequese dos escravos enfrentou novos obstáculos ao longo dos séculos XVI e XVII, com a expansão crescente da escala do comércio. Esses complicadores podem ser agrupados em duas grandes categorias, que abordarei separadamente a seguir: em primeiro lugar, dificuldades de ordem cultural, incluindo aí os problemas linguísticos; em segundo lugar, obstáculos vinculados a determinações geográficas e econômicas do comércio atlântico de escravos. Em ambos os casos, a resolução desses impasses requereu uma ação articulada entre o episcopado, as ordens religiosas e a Coroa, abrangendo os três vértices do Atlântico português (África, América e Portugal), chegando eventualmente a uma configuração que se conformasse simultaneamente à justificativa religiosa da escravidão e à estrutura do comércio escravista.

A conversão religiosa na Babel ultramarina

Uma primeira e óbvia dificuldade da catequese dizia respeito às línguas por meio das quais seria feito o ensino religioso. Era pequena a porcentagem de escravos capazes de compreender o português bem o suficiente para a transmissão dos mistérios católicos e para a realização de sacramentos como a confissão, em especial no prazo de seis meses estabelecido pela Coroa portuguesa para o batismo. Isso exigia que a doutrinação fosse realizada nos próprios idiomas africanos. A prática se institucionalizou a partir da experiência da ilha de São Tomé, entreposto escravista na costa ocidental africana, onde se oficializou em 1556 um salário de 20 mil réis para padres proficientes em línguas da costa, que deveriam ser indicados pelo bispo para catequizarem os escravos.¹⁹

Não nos enganemos: a questão dos idiomas não se restringia ao mero fato linguístico, mas englobava também importantes aspectos culturais. Transpor o abismo linguístico pressupunha também um entendimento das categorias culturais fundamentais das culturas africanas. A tradução catequética abrangia tanto a língua quanto a cosmologia, procurando estabelecer equivalências mais ou menos precisas entre a linguagem e os conceitos cosmológicos nativos, por um lado, e o ensinamento cristão, por outro. É eloquente que – entre tantos outros exemplos que poderíamos arrolar – o termo usado para designar os padres católicos no idioma quicongo tenha sido *nganga*, que designava os sacerdotes tradicionais congolezes, facilitando uma compreensão do catolicismo nos termos das religiões não cristãs. O resultado, antes de ser uma “transmissão” *ipsis literis* da mensagem religiosa europeia, corresponde mais a uma negociação entre esta e as

18 MMA, *Regimento do governador de Angola*, 03/09/1616, p. 257.

19 MMA, *Alvará para o almoxarife de S. Tomé*, 22/03/1556, p. 384. Cabe ressaltar que, à altura, Luanda ainda não havia sido ocupada pelos portugueses e não possuía um clero residente.

religiões nativas, dando ensejo a novas formas de religiosidade.²⁰

A dificuldade, porém, era encontrar ou formar padres proficientes nas línguas africanas. Essa barreira linguística se agravava devido à diversidade dos idiomas falados pelos cativos africanos. Nesse particular, a região da África Centro-Occidental oferecia ao clero uma feliz circunstância: praticamente todos os povos atingidos pelas rotas escravistas que desembocavam no Congo, em Angola e em Benguela eram compostos de falantes de línguas bantas, as quais possuíam um notável parentesco linguístico, facilitando o aprendizado,²¹ tanto para os escravos oriundos dos sertões distantes quanto para os padres catequistas. Não superestimemos, contudo, a sorte do clero angolano. A proximidade das línguas bantas estava bem longe de significar que toda a escravaria do porto de Luanda falasse um só idioma. Até meados do século XVII, havia uma relativa homogeneidade linguística, em comparação como período posterior. As línguas mais representadas até então entre os cativos centro-africanos eram o quicongo (idioma falado no reino do Congo e em área de cultura bacongá) e o quimbundo (falado na maior parte de Angola e entre os povos ambundos do interior).

O problema das línguas nativas já havia sido enfrentado pelos jesuítas. Desde meados do século XVII, a Companhia de Jesus havia assumido um papel secundário nas missões no interior de Angola e no Congo, atribuídas primordialmente aos capuchinhos italianos. Contudo, os jesuítas haviam sido os primeiros missionários a chegar à região no século XVI, e acumulavam vasta experiência no aprendizado de línguas locais, tendo elaborado alguns dos mais importantes instrumentos para o aprendizado desses idiomas. O destino inicial dessas obras linguísticas era a missão, mas elas também se tornaram instrumentos convenientes na conversão dos cativos.²² Três obras jesuíticas elaboradas no contexto das missões centro-africanas forneceram referências importantes para o aprendizado de línguas nativas por parte do clero.

Em 1556, oito anos depois da chegada da primeira missão jesuítica ao reino do Congo, vinha à luz um catecismo em quicongo escrito por Cornélio Gomes, jesuíta natural do Congo, intitulado *Doutrina cristã na língua do Congo*.²³ Uma obra correspondente para o idioma quimbundo ainda viria a esperar quase um século para ser impressa: em 1642, o padre Francisco Paccónio organizou um catecismo em quimbundo chamado *Gentio de Angola suficientemente instruído*.²⁴ No terceiro quartel do século XVII, o jesuíta Pedro Dias elaborou ainda uma gramática do quimbundo que teve um processo de elaboração digno de nota. Conhecido como “apóstolo dos negros”, Pedro Dias formou-se no Rio de Janeiro e atuou em Porto Seguro, Santos e Olinda. A partir de sua experiência na assistência religiosa e médica aos escravos desembarcados na América, aprendeu a “língua de Angola”²⁵ e dedicou-se a escrever uma gramática para seu ensino ao clero. Revisada pelo Padre Miguel Cardoso, natural de Angola, aprovada pela Companhia na Bahia e publicada em Portugal no ano de 1697, a obra foi denominada *Arte da Língua de Angola*, e tinha como objetivo instruir o clero brasileiro que se dedicava ao ensino religioso dos escravos.²⁶ Apesar de se voltar para os padres atuantes na América, a *Arte da Língua de Angola* testemunha a colaboração de jesuítas luso-americanos e angolanos na catequese dos escravos em suas línguas nativas.

20 Vicente L. Rafael. *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Durham/Londres: Duke University Press, 1993; Cristina Pompa. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

21 Robert W. Slenes. “‘Malungo, ngomavem!’ África coberta e descoberta no Brasil.” In: *Revista USP*, São Paulo, n° 12, 1991-1992, p. 48-67.

22 Esboço aqui uma distinção entre as missões e a catequese dos escravos com base no seguinte critério: as missões destinavam-se prioritariamente para os povos do interior e das áreas fora do domínio político e administrativo direto dos portugueses, enquanto a catequese dos escravos, como a abordo aqui, era realizada já no interior da sociedade colonial portuguesa. Como pretendo evidenciar, o conversão dos cativos desenvolveu uma estrutura institucional própria a partir do século XVII, relativamente separada da missão. Isso não significa, contudo, que não houvesse sobreposições entre esses dois projetos de cristianização.

23 Luiz Felipe de Alencastro, op. cit., p. 158.

24 Vanicléia Silva Santos. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: século XVIII*. São Paulo: 2008. 256 p. Tese – Doutorado em História Social, Universidade de São Paulo, p. 153.

25 Supõe-se tratar do quimbundo. A existência anterior de outras gramáticas e catecismos em quicongo afasta a hipótese de se tratar do mesmo idioma falado no reino do Congo.

26 Serafim Leite. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1949, tomo VIII, p. 199-200.

Um segundo conjunto de obras linguísticas foi elaborado no contexto da missão capuchinha em Angola e no Congo. Em 1659, a Propaganda Fide, órgão papal ao qual se subordinava a missão capuchinha, imprimiu o *Regvlaeqvaedam pro difficilimi Congensiumidiomatibus*, gramática do quicongo escrita pelo Padre Jacinto Brusciotto de Vetrara.²⁷ Seguiu-se um catecismo em quicongo, intitulado *GentilisAngolaefideimisteris*. Escrito pelo Frei Antonio Maria da Prandone, esse catecismo circulou em cópias manuscritas entre os capuchinhos antes de ser enviado a Roma para impressão em 1661. No ano anterior, o capuchinho Serafim de Cortona também enviara à Propaganda Fide um catecismo elaborado em quimbundo, denominado *Institutioni Christianae*. Aparentemente, porém, essa obra nunca chegou a ser impressa,²⁸ o que atesta a prioridade que o reino do Congo detinha sobre Angola no contexto da missão capuchinha. A importância desses instrumentos linguísticos dos capuchinhos, porém, parece ter se circunscrito à sua própria missão, tendo tido pouco impacto na formação do clero dedicado à conversão dos escravos, já que os capuchinhos tiveram parca atuação doutrinal direta na cidade de Luanda.²⁹

Nem todas as gramáticas do mundo, contudo, superariam as dificuldades crescentes do projeto de evangelizar os escravos em seus próprios idiomas. No último quartel do século XVII, a expansão da fronteira escravista cada vez mais para o sul e para o interior, em direção a Benguela, ao vale do rio Kwango e ao alto rio Kwanza,³⁰ já começara a trazer números expressivos de escravos falantes de outras línguas, para as quais sequer havia gramáticas ou catecismos. O testemunho do governador de Angola ao rei em 1686 é eloquente a respeito dessa diversidade linguística:

[...] o cabido daquele Reino deixou vir, com pouco zelo daquelas almas, alguns capelães (por eles quererem voluntariamente passar-se ao Brasil) que totalmente não entendem nem ainda a linguagem ambunda [o quimbundo], que é a mais fácil de todas as daquele gentio, e consequentemente ignorantes da dos congos, monjolos, muviris e benguelas, de cujas nações consta a carga dos navios que vem ao Brasil.³¹

Em tom semelhante, o padre Manuel de Sá, natural de Angola, escreveu ao prefeito da missão capuchinha em 1687: “procurei fazer presente ao meu rei e senhor do estado em que de Angola vinham ao Brasil os etíopes, de quem descendo, por falta de um capelão inteligente nas línguas várias de várias nações que se cativam naquele país”.³²

Diante das informações sobre a ausência de proficiência linguística dos capelães responsáveis pela catequese dos escravos, o rei escreveu ao cabido de Angola ordenando que indicasse para exercer essa função clérigos versados nas línguas do sertão. A resposta do cabido, terminante, confirma as informações precedentes e demonstra um grande senso pragmático do clero secular angolano:

[...] isto, Senhor, se não pode de nenhuma maneira observar; porque do dilatado sertão deste Reino vem de cada parte dele pouca quantidade de escravos, com que se vem a fazer a carga de cada navio, porquanto se estivera esperando vir só

27 MMA, *Carta de Frei Boaventura de Sorrento ao secretário da Propaganda Fide*, 30/10/1659, p. 275.

28 MMA, *Carta do Padre Serafim de Cortona aos cardeais da Propaganda Fide*, 13/02/1660, p. 282-283.

29 MMA, *Carta de Fr. António de Monte Prandone ao secretário da Propaganda*, 28/11/1660, p. 314.

30 Joseph Miller. *Way of death: merchant capitalism and the Angolan slave trade, 1730-1830*. Madison, EUA: The University of Wisconsin Press, 1988, p. 140-153.

31 MMA, *Carta a El-Rei sobre os capelães*, 1686, p. 35.

32 MMA, *Carta do Padre Manuel de Sá ao prefeito da Propaganda*, 10/11/1687, p. 79.

de uma terra, era impossível sair cada ano um pataxo [espécie de navio], o que era em grande prejuízo do comércio e dos vassallos de Vossa Magestade.³³

De acordo com a carta, a questão da proficiência linguística era bem mais complexa do que podia parecer às distantes autoridades metropolitanas: diante da variedade de idiomas falados pelos escravos angolanos, seria necessário agrupá-los em grupos linguisticamente homogêneos para possibilitar o ensino em suas línguas nativas. Isso facilitaria, sem dúvida, o trabalho dos catequistas, mas inviabilizaria os prazos de embarque dos negociantes. Assinada pelo deão da Sé de Angola, pelo chantre, pelo tesoureiro e por dois outros cônegos, a missiva demonstra que o clero secular conhecia seus limites, e sabia que não podia emperrar os mecanismos do comércio escravista para garantir a catequese dos escravos. Era preciso adequar as necessidades espirituais às realidades mercantis, pelo que o cabido afirmou que

[...] o maior remédio que a esta recomendação tão pia e católica de Vossa Magestade podemos guardar é mandarmos por capelães os filhos deste Reino, como assim o fazemos, os quais são em maior parte das línguas deste sertão peritos, e quando em alguma não estejam observados, sempre na tal embarcação vão alguns escravos ladinos, que se interpõem e de que muitas vezes se valem; e o mesmo fazem os missionário capuchos por este sertão.³⁴

Ao Conselho Ultramarino e ao rei, destinatários da carta, não restou senão aquiescer à resolução do cabido de enviar sacerdotes naturais de Angola e confiar em escravos ladinos como intérpretes. A solução proposta pareceria satisfatória, não fossem dois problemas. Em primeiro lugar, os intérpretes empregados pelos padres não passavam de outros escravos, versados no português, mas tão pouco instruído na doutrina quanto todos os demais, o que forçosamente diminuía o controle do clero sobre o conteúdo doutrinário a ser transmitido, e aumentava a interferência dos pressupostos culturais africanos no processo de tradução e transmissão do dogma.

Em segundo lugar, o clero secular nativo detinha muito pouco crédito diante da administração colonial e da Coroa. Na correspondência dos missionários capuchinhos e dos governadores, são frequentes as reclamações sobre os padres seculares, a maior parte dos quais, de origem local, era negra ou mulata e estava tão enraizada nas culturas locais que sua devoção católica parecia suspeita aos olhos portugueses. Um exemplo eloquente é dado pelo deão de Angola em 1665, quando denunciou Simão de Medeiros e Miguel de Castro, dois cônegos de sua própria jurisdição. Nascidos de famílias tradicionais da aristocracia congoleza (*mwisikongos*), os dois haviam sido "achados e acusados por idólatras, fazendo sacrifícios a ídolos como o gentio da terra; por cismáticos, em alguns erros que introduziram; por feiticeiros, e só a mágica é sua estimada ciência" – além disso, sofreram também, é claro, a mais que habitual acusação de concubinato, tendo "muitos filhos seus conhecidos".³⁵ Se os padres católicos recebiam o título de *nganga* no Congo, Simão de Medeiros e Miguel de Castro pareciam ter sido, ao menos aos olhos europeus, a imagem perfeita dos sacerdotes nativos tradicionais.

Houve tentativas dos jesuítas de formar um clero natural de África Centro-Occidental dentro da Companhia de Jesus, proficiente em línguas centro-africanas, que pudesse atuar na catequese e

33 MMA, *Carta do cabido de Luanda a Sua Magestade El-Rei*, 28/05/1694, p. 357.

34 Idem, p. 357-358.

35 MMA, *Carta do deão de Angola a Sua Magestade El-Rei*, 29/07/1665, p. 555.

nas missões, tanto na conquista quanto em outros espaços do império. Um primeiro projeto nesse sentido data de 1593, quando o visitador da Companhia, Pedro Rodrigues, propôs a construção de um colégio jesuítico que concederia ordens sacras aos filhos dos colonos e da nobreza do Congo.³⁶Essas iniciativas não demoraram a adquirir um caráter decididamente atlântico: 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.³⁷ O primeiro, inclusive, tornou-se administrador de aldeias indígenas e do Colégio de Pernambuco. Além de seu conhecimento da “língua angolana”, ainda veio aprender o tupi no Brasil.³⁸O envio de estudantes angolanos aos colégios luso-americanos prosseguiu pelo menos até a década de 1710, mas seu pico, a julgar pela listagem (não exaustiva) de Serafim Leite, ocorreu na década de 1680. Um desses jesuítas angolanos, Manuel de Lima, chegou a compor no Brasil um catecismo dirigido para os escravos mina, o *Catecismo na língua dos arda*, de 1708.³⁹

Não é difícil explicar essa concentração de vocações angolanas para a catequese dos escravos nos anos 1680. Em 1684, o rei de Portugal, “vendo que pela vastidão dos sertões de Angola, intemperança do clima e variedade de línguas não é possível a compreensão de todos [os povos africanos]”,⁴⁰ aprovou o pedido da Companhia de Jesus para a construção de um anexo do colégio de Luanda, onde se formariam “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”.⁴¹ A escolha dos estudantes ficaria a encargo dos padres da Companhia, mas teriam precedência, para atuarem nas missões, os filhos dos sobas avassalados (como eram chamados os potentados dembos submetidos ao poder da Coroa portuguesa no reino de Angola). Na verdade, o projeto era bem mais antigo do que isso: como vimos, o colégio jesuítico de Luanda já havia sido pensado para receber também a nobreza africana desde 1593. Em 1627, o bispo de São Tomé (então autoridade episcopal com jurisdição sobre o Congo e Angola) requisitara a construção de um colégio dos jesuítas apenas para “moços do Congo” em Luanda,⁴² mas apenas na década de 1680 se voltou a discutir o projeto. Contudo, devido ao elevado orçamento elaborado para sua construção, o colégio não chegou a ser construído.

Não é impossível que pelo menos alguns desses moços negros e filhos da nobreza da terra tenham sido acolhidos no próprio colégio de Luanda junto aos demais seminaristas, ou enviados para estudar nos colégios luso-americanos. Temos notícia de que pelo menos um desses rapazes foi de fato ao Brasil: D. Diogo, nobre dembo, ingressou no seminário da Bahia em 1687.⁴³ Esse contexto nos ajuda a explicar a concentração de estudantes enviados à América na década de 1680: a formação de catequistas negros, falantes nativos de quimundo e outras línguas do sertão, e o envio de padres angolanos ao Brasil fariam parte de uma mesma iniciativa jesuítica para a catequese dos escravos, acertada assim que a Companhia de Jesus se decidiu por deixar em segundo plano as missões no sertão para se estabelecer no porto escravista de Luanda.

A formação de jesuítas angolanos para atuar no Brasil, ou mesmo a formação de uma elite local para atuar pela Companhia na catequese e nas missões, contudo, não iria suprir a demanda pelos milhares de escravos embarcados por ano em Luanda. Além disso, a proficiência nas línguas locais do clero secular, predominantemente nativo, parecia imbatível – e isso valia tanto para a África como para outros territórios ultramarinos. Tanto é assim que, em ordem de 1633, a Mesa

36 Francisco Rodrigues. *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*, tomo segundo, vol. II, p. 568.

37 Serafim Leite, op. cit., tomo VII, p. 270.

38 Idem. “Jesuítas do Brasil, naturais de Angola”. In: *Brotéria: Revista contemporânea de cultura*, v. 31, fascs. 3-4, Lisboa, set-out. 1940, p. 254-261.

39 Vanicléia S. Santos, op. cit., p. 155.

40 AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Angola, cx. 12, doc. 147, fl. 3

41 Idem, fl. 3.

42 Arquivo Nacional da Torre do Tombo (doravante denominada 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 Aranha*, 1731, fl. 36v.

43 Vanicléia Silva Santos, op. cit., p. 156.

da Consciência e Ordens examinou que todos os missionários de ordens religiosas que fossem ao ultramar teriam de ser examinados pelo clero secular de cada localidade em relação ao seu domínio das línguas nativas.⁴⁴

A predominância do clero secular no trabalho da catequese de escravos não deve nos causar nenhum espanto. As reclamações que vimos a respeito dos padres seculares (feiticeira, idolatria, concubinato etc.) apenas indicam sua profunda intimidade com as culturas locais e sua capacidade de transitar entre universos culturais – exatamente o que era necessário para realizar a instrução religiosa dos escravos. As ordens religiosas e a administração régia pareciam abominar essa “promiscuidade” dos catequistas com as religiões tradicionais, mas o clero secular, diretamente envolvido na tarefa, sabia que essa proximidade cultural, a despeito do escândalo que podia causar em um clero mais ortodoxo, era a garantia do sucesso da conversão, tendo em vista que esta não era senão uma negociação cultural entre católicos e gentios, necessariamente construída sobre uma profunda compreensão dos universos culturais em contato. E ninguém parecia mais bem preparado para lidar competentemente com essa alteridade cultural do que o clero secular, enraizado no território e predominantemente nativo.

Os muitos lugares da conversão

O abismo linguístico e cultural não foi o único obstáculo imposto pela estrutura do comércio atlântico à catequese dos escravos. A geografia e as exigências práticas desse comércio também dificultaram sobremaneira a instrução religiosa ao limitar o tempo em que os cativos passavam em cada porto ao longo de sua longa travessia marítima. Foi necessária uma longa e tensa negociação entre a Coroa, o clero e os comerciantes para que se estabelecessem os lugares e os tempos pertinentes à instrução religiosa.

Um primeiro obstáculo nesse sentido, aparentemente secundário mas absolutamente constante ao longo de todo o período de vigência do trato escravista, dizia respeito à mortalidade dos escravos durante a travessia marítima a bordo dos medonhos e insalubres navios negreiros. Uma vez que o negócio negreiro todo se fundamentava na possibilidade de salvação das almas dos africanos, e que o batismo era requisito necessário para isso, era necessário universalizar o sacramento. Contudo, muitos escravos perdiam a vida durante a travessia devido às más condições de alojamento, higiene e alimentação, e muitos mais adoeciam gravemente, de modo que chegavam ao seu destino já em estado terminal. Como vimos, o batismo era inicialmente ministrado em Lisboa, à chegada dos escravos; com isso, contudo, corria-se o risco de se perderem as almas dos cativos mortos durante a viagem ou que chegassem ao porto correndo risco de vida. Para atenuar esse risco, a coroa portuguesa solicitou que o papado autorizasse o batismo a bordo dos navios e em casas particulares, mesmo fora das igrejas, o que foi concedido pela bula papal *Preclara tue*, de 1516.⁴⁵ Nesses casos terminais, o batismo poderia ser realizado mesmo sem instrução religiosa prévia.

A mudança gerou confusão acerca do tempo de se batizarem os escravos. Ainda em 1516, no mesmo ano da bula *Preclara tue*, foi emitida ordem régia para regularizar o recém-autorizado batismo a bordo dos navios. Os capitães dos navios ficavam obrigados a pagar ao vigário responsável um cruzado por navio, sendo que pagariam uma multa “desembarcando-os, ou vendendo deles algum sem primeiro serem batizados”.⁴⁶ A ordem sugeria o batismo imediato de toda a escravaria desembarcada, dando papel secundário ao ensino religioso. Em 1560, essa medida foi complementada por outra que determinava que os escravos que não fossem batizados nos navios deveriam ser instruídos durante pelo menos 20 dias antes do batismo.⁴⁷ Subentende-se

44 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 Aranha, 1731, fl.39.*

45 MMA, Bula “*Preclara tue*” de Leão X, 10/01/1516, p. 115-117.

46 MMA, *Alvará ao vigário da Conceição de Lisboa*, 15/07/1516, p. 130.

47 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 Aranha, 1731, fl. 25.*

que apenas os escravos em risco de morte deveriam receber o batismo imediato, todos os demais estando sujeitos a uma doutrinação em terras lusitanas antes de serem vendidos.

Contudo, isso não afastava o risco de os escravos morrerem pagãos durante a travessia oceânica. Por conta disso, o local prioritário para o batismo foi gradualmente se transferindo para os portos africanos de origem. Já em 1556 foi regularizado o ofício dos catequistas intérpretes, que ministravam o ensino religioso em línguas nativas em São Tomé.⁴⁸Inicialmente, isso valeria apenas para os escravos que se fossem obrigados a aguardar na feitoria o momento de seu embarque definitivo, mas não para os que seguissem viagem imediatamente para o Reino.⁴⁹ Com o tempo, porém, o batismo em terras africanas iria se tornar a regra: em 1607, o jesuíta Manuel de Almeida escreveu que

[...] assim vinham [os escravos] que se não atentava se eram batizados ou não, antes os senhores lhes punham nomes cristãos aos que ainda eram gentios, donde sucedia grande perturbação quando se embarcavam para Cartagena, porque quando os curas, *conforme ao costume desta terra*, iam ao navio que estava para se partir, para os batizar, não podiam conhecer quais estavam por batizar [...].⁵⁰

Do que escreve o jesuíta pode-se depreender que, à entrada do século XVII, predominavam os batismos na África, mesmo para os escravos destinados para outros portos ultramarinos. Diante das diversas escalas dos navios, ficava evidente a necessidade de se manter um registro cuidadoso dos escravos que eram e dos que não eram batizados em cada ponto da viagem. Em 1618, a catequese e o batismo também pareciam ser práticas correntes nos portos de Angola antes do embarque.⁵¹ Em 1617, o procurador geral da Companhia de Jesus na América reclamou dos batismos imperfeitos, afirmando que

[...] os negros de Cabo Verde e Angola que lá iam não se lembravam de que se batizassem, nem que fossem catequizados, nem entenderem, pelo que se devia ordenar que primeiro se catequizessem, e aos que tinham ido, se feito exame neles, se não lembrassem de nada, se tornasse a batizar *sub conditione*.⁵²

A dispersão territorial da catequese engendrada pelo comércio de escravos estava criando um problema para o sacramento do batismo – o qual, teoricamente, não poderia ser ministrado duas vezes à mesma pessoa e requeria o consentimento voluntário do batizado e seu conhecimento da doutrina. Os batismos imperfeitos, superficiais, e a necessidade de rebatizar os cativos punham em xeque a legitimidade do sacramento, de modo que era necessário definir melhor os lugares e tempos da conversão para preservar a sacralidade do ato. A questão foi matéria para uma longa consulta da Mesa da Consciência e Ordens em 1623, a qual, pela primeira vez, definiu de forma mais sistemática o procedimento da catequese dos escravos nos portos africanos.

48 MMA, *Alvará para o almoxarife de S. Tomé*, 22/03/1556, p. 384.

49 MMA, *Carta de Fernão Roiz a El-Rei*, 10-12-1558, p. 428-429.

50 MMA, *Carta do Padre Manuel de Almeida ao Provincial da Companhia de Jesus*, 11/06/1607, p. 281. Grifos meus.

51 MMA, *Carta régia ao Desembargo do Paço*, 11/09/1618, p. 327.

52 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 Aranha*, 1731, fl. 29v.

Quanto ao segundo batismo nos portos de destino, a Mesa autorizou sua realização sob algumas condições. Ele estava autorizado quando o escravo, consciente de ter sido batizado, contradissesse expressamente o ato, mostrando não ter dado consentimento. Não bastava, contudo, que o cativo não se lembrasse da cerimônia, pois “poderá acontecer, como é gente bárbara, que não tenham inteira lembrança”.⁵³ Era preciso fazer um exame junto aos responsáveis pelos navios. Contudo, essa situação deveria ser uma exceção: era preciso garantir que os escravos já chegassem a seus destinos batizados e instruídos. Só assim se poderia minimizar o risco à sacralidade do batismo e o perigo de morrerem escravos pagãos durante a viagem.

Para pôr isso em prática, a junta estabeleceu uma série de determinações. Primeiramente, os escravos deveriam ser instruídos em suas línguas nativas, para que entendessem a doutrina e tivessem consciência do significado do rito. Já vimos as dificuldades que o clero enfrentou para cumprir essa exigência, mas ela estava longe de ser o único fator complicador. Era preciso garantir que a catequese e os batismos fossem feitos no porto de origem, *antes* do embarque dos escravos. Esse ensino deveria se estender por um longo período de dois meses, nem sempre factível na logística do comércio escravista. Era comum que os escravos fossem sendo trazidos do interior em pequenos lotes e agrupados em barracões costeiros, até que se atingisse um número suficiente para a lotação de um navio. Teoricamente, era durante esse entretempo, num ambiente tenso e marcado pelo temor das fugas e rebeliões, que os mistérios da fé deveriam ser ensinados. A chegada gradual e ininterrupta de novos cativos também não facilitava a tarefa, decerto. O que dizer, então, dos últimos escravos, chegados logo antes do embarque?

Contudo, era inviável estender os tempos de espera para os embarques, por conta dos custos que esse prolongamento de tempo implicaria para os capitães dos navios. Por tudo isso, a Mesa da Consciência e Ordens sabia que seria impossível garantir com certeza o batismo prévio de todos os embarcados. O precedente do batismo a bordo dos navios, contudo, abria a possibilidade de se estabelecer a própria travessia como um lugar legítimo da catequese. Dessa forma, a Mesa instituiu a obrigatoriedade de que se embarcassem capelães nos navios para suprir as deficiências da catequese em terra. O ofício de capelão dos navios já existia; contudo, de acordo com seu regimento de 1613, sua obrigação era apenas a de ministrar sacramentos e confessar a tripulação durante as longas viagens marítimas.⁵⁴ A essas atribuições, a consulta da Mesa acrescentou a doutrina e o batismo dos escravos, além da extrema-unção aos moribundos. Os capelães dos navios deviam ser pagos pelos capitães, mas o custo certamente seria menor do que se fosse necessário esperar pelo batismo de toda a escravaria em terra.

A consulta de 1623 reconhecia abertamente que o funcionamento do comércio oferecia entraves à catequese. Na prática, a partir daí, o ensino religioso dos escravos passava a ser concebido como processo contínuo a se realizar nas brechas oferecidas pelas demandas comerciais, preferencialmente ainda na África, mas também durante a viagem ou mesmo já na América, quando necessário. O imperativo mercantil plasmava o espaço de atuação do clero, que teve de criar formas de adaptação a essas exigências incontornáveis.

As dificuldades estouraram na década de 1680, quando o trato negreiro no porto de Luanda atingiu um pico de quase 10 mil escravos exportados por ano.⁵⁵ A princípio, a legislação impunha a obrigatoriedade do embarque de capelães em todos os navios, mas não atribuía a ninguém, com clareza, a responsabilidade por garantir isso. Originalmente, o ofício parece ter sido voluntário, e o governo colonial não podia intervir para obrigar nenhum padre a embarcar, devido à imunidade jurídica do clero nas instâncias civis. Era costume que o cabido de Angola indicasse publicamente alguns nomes para o ofício, sem contudo os constranger a embarcar.⁵⁶ Cabia, então, aos capitães dos navios procurarem os indicados para negociar os termos da viagem e a remuneração dos padres. Contudo, a tarefa nem sempre parecia recompensadora aos clérigos seculares de Luanda, que eram os que mais frequentemente ocupavam o ofício. Uma denúncia feita pelo padre secular Manoel Chamorro explicita alguns motivos comuns para recusar o cargo. Ao solicitar dispensa do

53 MMA, *Consulta da Junta sobre o batismo dos negros adultos*, 27/06/1623, p. 125.

54 MMA, *Regimento dos capelães dos navios*, 1613, p. 164-166.

55 Joseph Miller, *op. cit.*, p. 233.

56 Um exemplo dessas listas de indicados pode ser encontrada em MMA, *Rol de sacerdotes do bispado de Angola para capelães dos navios*, 22/02/1687, p. 40-41.

ofício, Chamorro afirmou que eleficaria

[...] destruído [...] sendo obrigado a embarcar de mar em fora, em que corre grande perigo sua vida por não ser costumado a embarcar, como também grande ruína em sua fazenda, que, como o melhor dela são escravos, que somente basta suspeitarem que seus senhores embarcam para fugirem pelo sertão dentro, como tem sucedido a muitas pessoas daquela cidade, que totalmente ficaram perdidas.⁵⁷

A viagem transatlântica fazia com que os capelães compartilhassem com os negros embarcados, ainda que em menor escala, o risco de vida da longa e penosa travessia. E os padres não estavam dispostos a acatar facilmente esse perigo – o qual, diga-se de passagem, pareciam impor aos cativos com a consciência limpa. Além disso, paradoxalmente, seu comprometimento com o sistema escravista (na condição de proprietários de escravos) também os afastava do ofício de catequistas nos navios: a longa ausência podia oferecer aos escravos pertencentes ao capelão a oportunidade para desaparecerem. As viagens podiam durar quase um ano, contando ida e volta, a depender do itinerário e da dificuldade de encontrar embarcação para o retorno direto a Angola. Havia ainda o risco de se adoecer no caminho, o que exigia tratamento médico e aumentava ainda mais as despesas.⁵⁸ Em suma, existia uma série de inconvenientes práticos.

A remuneração habitual dada aos capelães pelos capitães dos navios era tida como insuficiente diante de todas essas circunstâncias. Era costume pagar 30 mil réis pela viagem. Desses, 5 mil réis eram gastos de imediato para pagar o frete dos escravos pessoais que serviam ao padre durante a travessia. Os 25 mil restantes tinham de bastar para o sustento no Brasil, para a viagem de retorno e para eventuais imprevistos.⁵⁹

O dado crucial da posse de escravos pelo padre Chamorro (e, aparentemente, por muitos dos capelães dos navios) exige que façamos uma breve digressão. Era evidente que os escravos constituíam uma das mais importantes formas de riqueza da conquista de Angola. Parecia, pois, legítima a preocupação dos clérigos com a possibilidade de perda desses bens. Mas, neste caso, temos motivos para acreditar que não se tratasse da mera posse de um ou dois escravos como pecúlio pessoal. A preocupação do padre Chamorro com a “grande ruína em sua fazenda” sugere que ele devia ter cabedais relativamente vultosos empenhados em escravos. Não se trataria talvez da fuga para o sertão de um ou dois indivíduos, mas possivelmente de uma debandada em grande escala. Que motivos poderiam levar um padre a ter tantos escravos?

Os padres eram proibidos de participar do comércio de escravos, mas isso jamais significou que eles não o fizessem. Em 1675, a oficialização da mudança da sede diocesana de São Salvador (no reino do Congo) para Luanda (em Angola) só trouxe o clero secular para mais perto do centro financeiro e comercial do comércio negreiro português. E os padres entendiam que tirar uma fatia do bolo era uma das benesses de seu difícil ministério em terras africanas. De fato, são inúmeras as denúncias contra a participação de clérigos, em especial do clero secular, no comércio de escravos, e temos razão para crer que o padre Chamorro fosse um exemplo dessa prática. Em carta ao rei de Portugal, o governador de Angola D. João de Lencastre chegou a afirmar que os capelães seculares, “como sejam pardos, e naturais deste Reino, se compõem de muitos vícios, e têm o seu principal exercício de serem mercadores de escravos, sem tratarem do bem das almas”.⁶⁰ Nem mesmo os bispos escaparam de acusações semelhantes: em 1708, o bispo D. Luis Simões Brandão foi denunciado pelo governador e pelos superiores dos carmelitas e capuchinhos de Angola por comercializar “publicamente” e manter um navio particular para o transporte de

57 AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Angola, cx. 13, doc. 26, fl. 1v.

58 MMA, *Certidão do cabido de Luanda sobre os capelães de navios*, 20/10/1686, p. 31.

59 MMA, *Carta a El-Rei sobre os capelães*, 1686, p. 35-36.

60 MMA, *Carta régia ao governador de Angola*, 10/03/1692, p. 241.

escravos.⁶¹ A prática comercial negreira estava enraizada no clero angolano, em todos níveis da hierarquia, gerando eventualmente conflitos com as demandas da catequese.

Voltemos à denúncia do padre Chamorro. Diante da relutância de muitos clérigos, relatou ele, o cabido começara a usar a hierarquia clerical como forma de punição e chantagem, obrigando por vingança alguns capelães a embarcarem contra sua vontade.⁶² O resultado foi uma fuga em massa para o sertão – desta vez não dos escravos dos padres, mas dos próprios capelães indicados pelo cabido, a fim de evitarem a possibilidade de serem forçados a embarcar.⁶³ A crise foi resolvida por meio da exigência, feita pelo cabido e pelo bispo de Angola, de que a remuneração dos capelães fosse aumentada de 30 mil réis para 100 mil réis, compensando os riscos e aborrecimentos do ofício.⁶⁴ Uma concessão relativamente pequena que a lógica comercial teve de fazer para garantir a viabilidade do projeto catequético que, afinal de contas, fornecia a sustentação ideológica de toda a empresa negreira.

Nem mesmo o aumento do salário tornou o cargo atrativo para todos os clérigos angolanos. Em 1701, o cabido de Angola recebeu a requisição do padre João Rebelo de Lemos, que já embarcara três vezes como capelão, para ser dispensado da obrigação dali em diante sob a alegação de que padecia de enfermidade e tinha irmã e sobrinhas para ajudar em Luanda.⁶⁵ Em 1717, também os capelães da Santa Casa da Misericórdia de Luanda requisitaram, com sucesso, isenção do ofício de capelães dos navios,⁶⁶ mostrando que a tarefa não deixava de parecer ingrata só por ser considerada essencial para o empreendimento catequético pela Coroa e pela Igreja.

E não era apenas a incumbência de doutrinar a bordo dos negreiros que suscitava conflitos e polêmicas. Também a responsabilidade da doutrinação em terra estava sujeita a atritos. Ainda em 1707, o ofício não estava plenamente regulamentado em Angola. Nesse ano, o governador de Angola escreveu ao rei de Portugal para tratar do caso do Padre Francisco Zuzarte, que havia assumido voluntariamente o ofício de catequista dos escravos no porto. Juntamente com a doutrinação, ele também fazia a marcação a ferro quente dos cativos a embarcar, o que teoricamente era atribuição do escrivão da feitoria.⁶⁷ Sugestiva junção, em uma só figura, da marca a que os escravos eram submetidos no corpo e na alma quando de sua dupla conversão aos estados indissociáveis de escravo e cristão. Foi atribuído ao catequista um salário fixo de 40 mil réis anuais e, caso o escrivão da feitoria continuasse se recusando a marcar os escravos, também o dinheiro pago pelos capitães pela marcação.⁶⁸

Contudo, persistiam dúvidas a respeito do provimento do cargo mesmo depois da polêmica do Padre Zuzarte. Em 1716, o Padre Manoel Rodrigues de Barros solicitou o ofício, o que acendeu as suspeitas do Conselho Ultramarino de que ele o fizesse por interesse próprio. As fontes registram apenas tangencialmente a substância dessa desconfiança, afirmando que ele “só vai com o fim no interesse, e não no serviço de Deus, carregando *este gênero de negócio* com mais este tributo”.⁶⁹ A expressão “este gênero de negócio” nos sugere, mais uma vez, o envolvimento do clero no comércio de escravos. Evidentemente, a assistência nos barracões de escravos e no porto seriam facilitadores para o embarque ilegal de escravos por parte de um suposto padre mercador. Emerge desses conflitos um irônico paradoxo: o projeto catequético exigia que o clero angolano se comprometesse com a empresa escravocrata por meio da doutrinação e dos batismos; contudo, esse comprometimento frequentemente ultrapassava a fronteira da doutrina e adentrava a seara da atividade comercial pura e simples, gerando interesses conflitantes. Não parecia haver solução para o problema.

61 AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Cod. 554. *Livro de registro de consultas de Angola, do Conselho Ultramarino, 1º vol., 1673-1772*, fl. 126v.

62 AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Angola, cx. 13, doc. 26, fl. 1.

63 MMA, *Carta do Padre Ferreira Garro sobre a fuga dos clérigos*, 19/11/1686, p. 25-26.

64 MMA, *Certidão do cabido de Luanda sobre os capelães de navios*, 20/10/1686, p. 30-33.

65 AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Cod. 545. *Livro de registro de cartas régias, provisões e outras ordens para Angola, do Conselho Ultramarino, 1º vol., 1673-1725*, fl. 127v.

66 Idem, fl. 198.

67 Idem, fl. 155-155v.

68 Idem, fl. 163v.-164

69 AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Angola, cx. 19, doc. 61, fl. 1. Grifos meus.

Todas essas dificuldades conduziram a uma espécie de esgotamento administrativo no início do século XVIII, incentivando nova busca por alternativas. O padre angolano João Gonçalves observou, a partir de suas viagens à América, que os escravos de Loango e da costa da Mina não recebiam eficazmente a doutrina em nenhum ponto da longa rota que os levava do interior africano até as Minas Gerais. Diante disso, solicitou ao rei que pudesse ir ao Rio de Janeiro fazer a catequese desses escravos no desembarque, antes que eles fossem vendidos.

Consultado a respeito dessa possibilidade, o bispo do Rio de Janeiro deu uma resposta que evidenciou seu profundo pragmatismo, seu entendimento do funcionamento do mundo colonial e um agudo senso das limitações de sua posição:

Proibir essa venda [na sequência do desembarque], e obrigar aos donos a sustentá-los [os escravos] em sua casa até saberem os mistérios da fé necessários para a sua salvação é muito dificultoso, e quase impossível. É dificultoso, porque são necessários muitos meses, e nestes uns banzam [i.e., deprimem-se], outros adoecem, e muitos morrem, e com a morte destes, se não morrem também os donos, quebram e ficam perdidos; porque vêm com letras [i.e., dívidas] a pagar a dois meses o mais sobre os ditos negros, e estes mortos, ou demorada a venda com o ensino, como há de os donos pagarem as letras? Sem dúvida se executam estas, e [os donos] ficam perdidos e quebrados. É quase impossível, porque com esta pensão de os não venderem se não ensinados, como é destrutiva do negócio de Angola e Loango, não se irão buscar os negros, e acabarão dentro do gentilismo, sem conhecimento do verdadeiro Deus, e sua religião católica. E vindo para as terras da cristandade, ainda que se percam alguns, muitos se salvam. Segue-se o dano geral da América, porque sem negros não há engenhos, não há ouro, e nem há trabalho algum na América, e todas as suas operações com que se cultiva e lavra param sem remédio, como certamente pararão, se mandarem aos donos que os transportão que os não vendam, senão catequizados, porque cessa o lucro, e entra o perigo da vida dos escravos.⁷⁰

A resposta do bispo não poderia ser mais explícita: os escravos não podem ser devidamente doutrinados no destino por causa das limitações impostas pelo sistema mercantil que sustentava o empreendimento negro. Se ele for obstaculizado por leis demasiado restritivas, interrompe-se o fornecimento de escravos, ao que se segue a ruína econômica de toda a América Portuguesa. O resultado de uma tal tentativa de garantir a catequese a todo custo, sem atenção ao funcionamento concreto das engrenagens do comércio, seria, ao fim e ao cabo, que a cristianização dos escravos forçosamente se extinguiria por falta de material humano a catequizar.

Sentença excessivamente pessimista, talvez, ou quem sabe demasiado complacente com os lucros comerciais dos agentes econômicos envolvidos. Mas com profundo senso prático. E qual seria, então, a solução? Para o bispo, não havia outra senão pôr mais cuidado na catequese dos escravos nos portos de embarque, e observar com mais rigor a exigência de que os senhores garantissem o batismo de seus escravos em até seis meses após a aquisição – a velha lei de 1514, ainda vigente. Diante desses entraves, o rei se limitou a escrever ao cabido de Angola, ao governador, aos jesuítas, aos franciscanos e aos marianos de Luanda, solicitando que reforçassem a atuação doutrinária.⁷¹

70 AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Angola, cx. 20, doc. 87, fl. 1-1v.

71 AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Cod. 545. *Livro de registro de cartas régias, provisões e outras ordens para Angola, do Conselho Ultramarino, 1º vol., 1673-1725*, fl. 211-212v.

Se a legislação portuguesa admitia o porto de embarque, a travessia e o porto de destino como espaços legítimos de ensino religioso, parecia incapaz de garantir o sucesso absoluto da catequese em qualquer um desses pontos, apesar dos inúmeros esforços movidos nesse sentido. O ciclo se fecha aqui, onde o clero reconhece não ter mais forças para lutar contra as demandas mercantis. O que não implica necessariamente omissão, mas talvez apenas conformação necessária a uma implacável estrutura econômica que, no século XVIII, já ganhara vida própria.

Conclusão

Entre os séculos XV e XVIII, cristalizou-se uma associação inescapável entre escravidão e catequese, dois princípios solidários que sustentaram a construção do Império Português. Esse vínculo se urdiu no discurso e na esfera das ideias, sem dúvida, mas também foi plasmado e consolidado pelas práticas econômicas, simbólicas e institucionais de diversos agentes sociais espalhados pelos três vértices do Atlântico português. Tão decisivas quanto as bulas papais ou as elucubrações barrocas de Vieira foram as ações dos dignatários eclesiásticos e dos clérigos anônimos que colocaram em movimento o projeto catequético-escravista, batizando e instruindo africanos ao longo de todo o seu calvário, desde a África até as cidades, fazendas, minas e engenhos americanos.

A década de 1680 representou um momento de viragem crucial nesse contexto. Arecente mudança da sede do bispado de São Salvador, no Congo, para Luanda, em Angola, evidenciara uma reorientação da atuação do episcopado, que se enraizou mais profundamente no empreendimento colonial escravista em detrimento da ação missionária. Ao mesmo tempo em que as rotas do comércio de escravos no interior do continente africano se aprofundavam e se diversificavam, a estrutura e a escala do empreendimento mercantil se ampliavam e impunham novos desafios à ação doutrinária. As quatro décadas seguintes tiveram importância fundamental para o estabelecimento das principais linhas de atuação do clero no novo mundo atlântico escravista que surgia a partir da complementaridade Brasil-Angola, e para a consolidação de um novo acordo entre a Igreja, a Coroa e o capital mercantil.

O fato de os africanos terem sido as mais evidentes vítimas desse projeto catequético – marcados na carne e no espírito com o signo do cativo – não nos deve levar a minimizar seu papel ativo na construção dessas realidades históricas. Para além do já muito discutido envolvimento direto das sociedades africanas no comércio escravista, a catequese dos escravos também deveu muito às sociedades locais. A negociação simbólica em torno da conversão religiosa exigiu do clero, especialmente na figura dos padres nativos, uma verdadeira imersão nos universos culturais e cosmológicos dos africanos, ao ponto de se comprometerem de tal forma com a reprodução das crenças afro-católicas criadas nessa convergência cultural que se tornaram quase irreconhecíveis para seus pares europeus. O catolicismo resultante, substrato ideológico da escravidão atlântica, dificilmente pode ser considerado como uma construção unilateral do clero europeu.⁷²

Foi responsabilidade do clero angolano, em primeiro lugar, garantir que esse novo catolicismo atlântico se vinculasse à escravidão e permanesse indissociável de seus interesses econômicos. Ao longo desse processo de institucionalização de uma prática e de um discurso legitimadores do sistema escravista, as diversas instituições eclesiásticas atuantes no ultramar – episcopado, clero secular, ordens religiosas – gradualmente assumiram um compromisso inviolável com o escravismo, que incluía o ofício doutrinário, o ministério dos sacramentos e também, não raras vezes, o envolvimento direto com o comércio. Compromisso de corpo e alma, as duas dimensões indissociáveis do escravismo atlântico português.

72 John K. Thornton, op. cit., p. 312-354, apontou para o protagonismo dos africanos na difusão do catolicismo no continente.