

# A Administração Eclesiástica de Moçambique, século XVII<sup>1</sup>

## *The Ecclesiastical Administration of Mozambique, 17<sup>th</sup> century*

EVERGTON SALES SOUZA

Universidade Federal da Bahia, Departamento de História, CNPq

evergtsons@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7466-6276>

Texto recebido em / Text submitted on: 08/03/2022

Texto aprovado em / Text approved on: 06/09/2022



**Resumo.** Este artigo trata da criação e funcionamento de Administrações Eclesiásticas no ultramar português, mais especificamente sobre aquela de Moçambique. Procura-se apresentar o contexto geral da criação desse novo tipo de estrutura eclesiástico-administrativa no âmbito do império português, além de explicar suas características mais gerais. Em seguida, busca-se descrever e analisar o funcionamento da Administração Eclesiástica de Moçambique no século XVII, sem deixar de atentar para os contextos históricos específicos daquela parte do império português. Propõe, por fim, uma reflexão sobre a presença e eficácia dessas estruturas eclesiásticas no que diz respeito ao processo de conversão e construção de uma nova cristandade no espaço ultramarino. O objetivo é o de avaliar, em função dos diferentes contextos socioculturais, a importância dessas Administrações Eclesiásticas na construção das cristandades do ultramar, mostrando que não obstante sua presença em Moçambique, no século XVII, seu impacto junto às populações autóctones foi limitado.

**Palavras-chave.** Igreja, Estruturas eclesiásticas, Império português, Moçambique.

**Abstract.** This article deals with the creation and functioning of Ecclesiastical Administrations in the Portuguese overseas territories, more specifically in Mozambique. It seeks to present the general context of the creation of this new type of ecclesiastical-administrative structure within the Portuguese empire, in addition to explaining its more general characteristics. Then, it seeks to describe and analyze the functioning of the ecclesiastical administration of Mozambique in the 17<sup>th</sup> century, without forgetting to pay attention to the specific historical contexts of that part of the Portuguese empire. Finally, it proposes a reflection on the presence and effectiveness of those ecclesiastical structures with regard to the process

<sup>1</sup> Este artigo é fruto de pesquisas realizadas no contexto de dois projetos: 1 – “Religião, administração e justiça eclesiástica no império português (1514-1750) – ReligionAJE”, PTDC/HAR-HIS/28719/2017, aprovado no âmbito do concurso para financiamento de projetos de investigação científica e desenvolvimento tecnológico em todos os domínios científicos, co-financiado pelo FEDER – Fundo Europeu de Desenvolvimento Regional, através do COMPETE, Programa Operacional Competitividade e Internacionalização (POCI), e por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e Tecnologia e H2020, coordenado por José Pedro Paiva; 2 – “Disciplinando almas, disciplinando a sociedade: o cristianismo no Império português”, financiado pelo CNPq e coordenado por mim. Com a generosidade de sempre, José Pedro Paiva encontrou tempo para ler uma primeira versão deste artigo. Agradeço ao amigo pelas indicações de fontes e sugestões que permitiram melhorar os argumentos apresentados aqui.

of conversion and construction of a new Christianity in the overseas space. The objective is to evaluate, depending on the different sociocultural contexts, the importance of these Ecclesiastical Administrations in the construction of overseas Christianity, showing that despite their presence in Mozambique in the 17th century, their impact on the native populations was limited.

**Keywords.** Church, Ecclesiastical Structures, Portuguese Empire, Mozambique.

A expansão portuguesa, iniciada no século XV, abarcou diferentes aspetos de natureza política, militar, económica, social, cultural e, é claro, religiosa. O desejo de converter os povos à fé cristã, decorrente do preceito evangélico, foi um dos elementos à base da formação do império ultramarino português. No âmbito da primeira modernidade, a expansão ibérica trouxe consigo uma nova ideia de missão, intimamente relacionada com os próprios impérios em formação (MARCOCCI 2015: 152). Uma miragem de conversão universal ao cristianismo apresentou-se aos europeus, compelindo-os a um novo esforço missionário.

O compromisso com a difusão da fé entrelaçava-se com o do desenvolvimento dos impérios em seus componentes políticos e económicos. Assim, a organização do esforço de cristianização dos povos não esteve submetida unicamente a uma perspectiva religiosa. A missão e, em seu rastro, a formação, manutenção e desenvolvimento de comunidades cristãs no além-mar, constituíram parte muito importante de um sistema de controlo e expansão dos territórios e povos submetidos ao domínio imperial. As bulas papais concedidas aos reis ibéricos foram decisivas para a construção dessas estruturas imperiais, com vista a legitimá-las face às outras Coroas europeias e também com o objetivo de dirimir problemas de consciência, como os colocados pela escravização de populações autóctones que deveriam ser objeto do trabalho de conversão (MARCOCCI 2012). Essas bulas, a partir do século XV, foram constituindo a base dos direitos de padroado dessas monarquias sobre a Igreja nos seus domínios ultramarinos, marcando algumas particularidades na organização da ação eclesiástica desses territórios (REGO 1940; ROLAND 1999; XAVIER & OLIVAL 2018; PAIVA 2020).

Este artigo pretende tratar de uma característica relativa à organização da Igreja no império português: a criação e funcionamento de Administrações Eclesiásticas, mais especificamente a de Moçambique. Entretanto, antes de abordar o caso da administração africana, será preciso apresentar o contexto geral da criação desse novo tipo de estrutura eclesiástico-administrativa no âmbito do império ultramarino português, além de explicar suas características mais gerais. Após uma apresentação geral sobre a história dessas estruturas eclesiásticas, o texto seguirá com a descrição e análise do funcionamento da

Administração Eclesiástica de Moçambique no século XVII. Por fim, não obstante as dificuldades impostas pela relativa escassez de documentação, o artigo pretende propor, nas suas considerações finais, uma reflexão mais abrangente sobre a presença e eficácia dessas estruturas eclesiais no que diz respeito ao processo de conversão e construção de uma nova cristandade no espaço ultramarino. O objetivo é o de melhor avaliar, em função dos diferentes contextos socioculturais, a importância das Administrações Eclesiais na construção dessas cristandades do ultramar. Por esta via pretende-se mostrar que não obstante as estruturas eclesiais estivessem presentes em Moçambique, no século XVII, o seu impacto junto das populações autóctones foi bastante limitado.

### Conversões e contexto missionário

Na expansão portuguesa, exceção feita às praças da África do Norte e aos arquipélagos da Madeira e dos Açores, pode-se perceber que o primeiro passo no sentido de semear cristandade consistiu numa aposta missionária. Isto é, religiosos missionários buscaram, de diversas maneiras, a conversão de povos contactados ao cristianismo. Em casos como o do Congo, os missionários conseguiram a conversão – ou adoção do catolicismo (THORNTON 1984; SOUZA 2018: 37-63) – do próprio rei, o *mani* Congo e de várias pessoas de sua corte, abrindo maiores oportunidades para expandir a missão. Na América portuguesa, onde os grupos indígenas tinham formas de organização social e política distintas, a missão tomou necessariamente outros caminhos (MARCOCCI 2012: 429-453)<sup>2</sup>. Na Ásia, frente à multiplicidade de culturas, crenças e Estados, alguns deles tão ou mais sofisticados do que os ocidentais, o trabalho missionário procurou adaptar-se às diferentes situações encontradas no terreno<sup>3</sup>.

Na costa oriental africana, o trabalho missionário viu-se confrontado com diferentes sistemas religiosos das populações autóctones, com contingentes de muçulmanos árabes ou africanos, além de grupos hindus, como os baneanes. A presença do islão tornava mais difícil o trabalho de conversão ao cristianismo<sup>4</sup>. As primeiras igrejas foram construídas no interior das fortalezas erguidas

<sup>2</sup> O estudo de Maldavsky e Palomo traz uma excelente visão de conjunto sobre as missões nos espaços do mundo ibérico (MALDAVSKY & PALOMO 2018: 543-590).

<sup>3</sup> Há uma imensa bibliografia sobre o assunto, ver, entre outros, Minako Debergh, Ines Zupanov e Ronnie Po-Chia Hsia (DEBERGH 1992: 787-853; ZUPANOV & HSIA 2008: 577-597; ZUPANOV 2018: 237-268).

<sup>4</sup> Manuel Lobato estima que em sociedades nas quais as relações de parentesco são construídas sobre a poligamia, essas relações regulavam não só a circulação da riqueza, mas também o sistema político e as

pelos portugueses, nos alvares do século XVI. Inicialmente, em Sofala, onde, em 1505, era vigário o Padre Bartolomeu Fernandes (Documentos sobre os portugueses em Moçambique e na África central, [doravante DPMAC] 1962-1989: I, 128). Pouco depois, em 1507, os portugueses decidiram instalar-se na ilha de Moçambique, onde também construíram uma fortaleza e erigiram uma Igreja. Um verdadeiro trabalho missionário demorou algumas décadas para começar. Há documentação a mostrar que na década de 1540, logo após a chegada dos jesuítas, planeou-se a criação, em Goa, de um colégio para a educação de crianças nativas de diversas partes da Ásia e da África, inclusive Sofala e Moçambique, denotando a preocupação com o trabalho de conversão das populações autóctones (WICKI 1948: v.1 783-784). Em 1560, os padres jesuítas Gonçalo da Silveira, André Fernandes e o irmão André da Costa, levaram a cabo uma missão no Inhambane, junto a povos Tonga, tendo batizado o rei do Tonge e todos os grandes de sua corte<sup>5</sup>. No seguimento dessa missão, o padre Gonçalo da Silveira foi à corte do Monomotapa, onde chegou a batizar o rei, a sua mãe e vários súbditos. Todavia, a sua ação suscitou desconfiança e oposição de vários chefes de linhagem *karangas* e de mercadores muçulmanos que viviam na corte do *mutapa*<sup>6</sup>. Esses grupos incitaram o rei a crer que o padre era um feiticeiro cujo verdadeiro objetivo era o de matar a si e aos seus súbditos. As intrigas levaram o rei a ordenar que o jesuíta fosse morto<sup>7</sup>.

O assassinato do padre Gonçalo da Silveira deu ensejo a uma expedição militar de retaliação, mas também de busca por minas de ouro e prata, enviada em 1569, a mando de D. Sebastião (RODRIGUES 2013: 21; STRATHERN 2018: 151-178). Chegada ao vale do Zambeze em 1571, a expedição, que contava com cerca de mil homens, fracassou devido à malária, à falta de víveres e aos constantes ataques dos Mongas – este designativo comumente usado por cronistas, não é um etnónimo, mas o nome de um chefe cujo povo teria estado na vanguarda da migração dos Maraves da África Central (NEWITT 1995: 67-71). Contudo, a presença dos Mongas seguida das levas migratórias de povos vindos do Norte do Zambeze, denominados de modo genérico como Maraves, criou instabilidade no império do Monomotapa. Configurou-se, desse modo, uma oportunidade para os portugueses se aliarem ao *mutapa* no combate a esses povos e conseguirem estabelecer e consolidar, com o assentimento daquele

---

estruturas de poder. Em tais casos, o islão apresentava-se com maiores possibilidades de implantação e disseminação do que o cristianismo com a sua exigência do matrimónio (LOBATO 2013: 10).

<sup>5</sup> Carta do padre D. Gonçalo para os padres e irmãos do colégio da Companhia de Jesus de Goa. Moçambique, 9 de agosto de 1560 (DPMAC 1962-1989: VII, 500-510).

<sup>6</sup> Título do soberano do Monomotapa.

<sup>7</sup> Carta do Padre Luís Fróis, Goa 15 de dezembro de 1561 – Da viagem do padre Dom Gonçalo ao reino de Manamotapa e de seu Felice transitio (DPMAC 1962-1989: VIII, 34-58).

imperador, um domínio territorial na região de Tete. Tratava-se, também, de uma porta de entrada para a missão.

Porém, nem os acordos comerciais e políticos com o *mutapa*, nem mesmo eventuais conversões de imperadores e/ou de seus familiares – que muitas vezes se revelaram atos de mera conveniência política – garantiram caminho fácil para o desenvolvimento das missões e cristianização daqueles povos. Com efeito, não apenas a região de Rios de Sena, mas toda a costa oriental africana, do Cabo da Boa Esperança ao Cabo de Guardafui, mostrou-se uma área de difícil implantação e consolidação da fé cristã. Os territórios com maior presença portuguesa mantiveram-se, durante muito tempo, como terras de missão. E é nesse contexto que deve ser entendida a história da Administração Eclesiástica de Moçambique.

## Administrações Eclesiásticas

As Administrações Eclesiásticas consistiam em territórios separados de uma diocese, conhecidos sob o nome canônico de *territorium separatum cum qualitate nullius dioecesis*, nos quais o governo espiritual sobre o clero e fiéis era exercido com poder *quase episcopal* por um prelado inferior. Abadias e prelações *nullius dioecesis* formaram-se na Europa a partir da Baixa Idade Média. O Concílio de Trento (1545-1563), ao tomar várias decisões com vista a reduzir a fragmentação da jurisdição episcopal na Europa, impactou a realidade de parte significativa dos prelados inferiores (VIANA 2002; MIRAS 2012: 382-383). As Administrações Eclesiásticas erigidas no império ultramarino português, cuja história se insere no contexto da expansão da cristandade e também da reforma tridentina, apresentam algo relativamente novo em relação ao que havia na Europa. Com efeito, essas primeiras administrações (*nullius dioecesis*) criadas no orbe católico pós-Trento distinguiam-se das demais pelos seus imensos territórios, bem como pela sua motivação, vinculada ao desenvolvimento da ação missionária junto às populações autóctones.

O breve *Superna dispositione*, de 12 de fevereiro de 1563, do papa Pio IV, que criou administradores com jurisdição em Moçambique, Ormuz e Sofala, constituiu o primeiro passo no sentido de estabelecer Administrações Eclesiásticas no império português. A leitura do diploma pontifício faz ver que essa iniciativa, anterior ao termo do Concílio de Trento e estreitamente vinculada às necessidades da missão e organização da Igreja em terras distantes e dispersas, concedia ao rei de Portugal o direito de nomeação de administradores eclesiásticos amovíveis – sob a condição de que fossem graduados em teologia ou cânones. Todavia, o breve não promovia qualquer alteração do ponto de vista

da jurisdição territorial diocesana (Corpo diplomático português [doravante CDP] 1862-1910: X, 77-79). Isto é, embora o administrador eclesiástico tivesse o direito de realizar visitas pastorais e ministrar aos fiéis todos os sacramentos à exceção da Ordem, o território por ele administrado continuava submetido à jurisdição do arcebispado de Goa. O caso desses administradores parece enquadrar-se perfeitamente na segunda categoria da classificação dos prelados inferiores – *média* – sintetizada, no século XVIII, por Prospero Lambertini em *De Synodo Diocesana*. Tratava-se de *prelados* com jurisdição ativa sobre o clero e fiéis de um lugar, dentro de um território diocesano que continuava, portanto, sob a autoridade de um bispo (VIANA 2002: 94-97; MIRAS 2012: 383).

Encontramos poucas informações sobre o governo eclesiástico de Moçambique para o período compreendido entre 1563 e 1612. O que se conhece até aqui leva a crer que, após o padre Manuel Coutinho, nenhum outro administrador foi nomeado pelo rei. Até 1612, visitantes nomeados pelo arcebispo de Goa teriam cumprido, em parte, a tarefa que deveria caber aos administradores eclesiásticos (NAZARETH 1900: 11-12; BRÁSIO 1973: 548-549). Esses visitantes não dispunham da mesma extensão de poderes concedida aos administradores eclesiásticos. Não podiam, por exemplo, ministrar o sacramento do crisma. Isto levou D. frei Aleixo de Meneses a pedir ao papa, em seu relatório de visita *ad limina* de 1605, que concedesse essa licença aos visitantes por ele nomeados para Moçambique, bem como para outras partes longínquas de sua arquidiocese<sup>8</sup>. O certo é que, por razões que conhecemos mal, esse modelo não parece ter funcionado como deveria, administradores não foram nomeados pela Coroa na sucessão do licenciado Manuel Coutinho e, anos mais tarde, outro breve iria instituir, de facto, uma Administração Eclesiástica em Moçambique.

Os imperativos da construção da cristandade na América portuguesa e o novo entendimento sobre a extensão do poder episcopal, oriundo das reformas tridentinas, deram lugar a um projeto de organização eclesiástica mais bem elaborado: a criação da Administração Eclesiástica do Rio de Janeiro, em 1575, pelo breve *In Supereminenti*, promulgado pelo papa Gregório XIII. Ao apresentar as suas alegações à Santa Sé, provavelmente em 1574<sup>9</sup>, após a morte de D. Pedro Leitão, bispo da Baía, D. Sebastião suplicou que a criação de um administrador no Rio de Janeiro fosse concedida nos mesmos moldes daqueles que Pio IV instituiu em Moçambique, Sofala, Ormuz e Maluco, “que

<sup>8</sup> Cf. 1605, fevereiro 13, Goa – Relatório da visita *ad Sacra Limina* do arcebispado de Goa remetido ao papa Paulo V pelo arcebispo D. frei Aleixo de Meneses. Arquivo Apostólico Vaticano, Congregazione Concilio, Relationes Dioecesium, vol. 367, fl. 3-6v. Traduzido, do latim para português, por António Guimarães Pinto. Disponível em <https://www.uc.pt/fluc/religionAJE/fontes/goa> (consultado em 2 de fevereiro de 2022).

<sup>9</sup> Na súplica do rei ao papa há notícia da morte de D. Pedro Leitão, ocorrida em outubro de 1573. A data de 1563, apresentada no CDP, é um equívoco (CDP, 1862-1910: XI, 606).

foram criados nas Índias Orientais pelas mesmas razões e causas” presentes no caso do Brasil (CDP, 1862-1910: XI, 607). A distância, os perigos da navegação e a dificuldade do recurso à Sé arquiiepiscopal ou episcopal eram, em síntese, as razões alegadas para a criação de administradores eclesiásticos. Mas o que importa aqui é assinalar a relevante diferença entre o breve de Pio IV, de 1563, e o de Gregório XIII, de 1575. Pelo breve *In supereminente*, desmembrava-se a diocese da Baía e criava-se um território separado (*nullius dioecesis*), submetido à autoridade de um administrador, clérigo secular ou regular licenciado em Teologia ou Cânones. Na classificação dos preladados inferiores, acima evocada, o administrador eclesiástico do Rio de Janeiro figuraria na terceira categoria – *suprema* – pois além da jurisdição *quase episcopal* sobre o clero e os fiéis, o seu território separado era uma *quase dioecese* submetida à sua autoridade (VIANA 2002: 96-97; MIRAS 2012: 383). Neste sentido, o breve *In supereminenti*, de 1575, estabelecia de modo claro um novo tipo de organização do governo eclesiástico no império português, garantindo à Coroa menores custos, pois a ereção de um bispado acarretaria gastos bem maiores, e dando ao monarca o poder de nomear os administradores sem necessitar de nenhuma confirmação papal posterior (BULLARUM, 1883: 8, 124-129). Além disso, outro elemento que salta aos olhos neste breve é o da normatização de um modelo de escolha dos administradores eclesiásticos que mais tarde serviria para todo o Império. Pela primeira vez a Mesa da Consciência e Ordens (doravante MCO) foi o tribunal designado para examinar os conhecimentos teológicos dos clérigos nomeados pelo monarca para o exercício da Administração Eclesiástica (BULLARUM, 1883: t. 8, 126).

Este novo modelo viria a ser adotado também em Moçambique, através da promulgação do breve de Paulo V, *In supereminenti*, de 21 de janeiro de 1612 (CDP, 1862-1910: t. XII, 170-175; BULLARUM, 1883: v. 12, 21-25). Erigiu-se aquela Administração Eclesiástica, desmembrando-a do arcebispado de Goa. Como no caso do Rio de Janeiro, o seu governo deveria ser exercido por um clérigo secular ou regular, nomeado pelo rei sem necessidade de qualquer confirmação papal posterior, graduado em Teologia ou Cânones, examinado pela MCO. O administrador teria toda a jurisdição espiritual e eclesiástica ordinária no território de sua Administração – definido como tudo que estava compreendido entre o Cabo da Boa Esperança e o de Guardafui –, com exceção de ministrar o sacramento da ordem (ALMEIDA 1968: v. II, 40)<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Os breves de criação das Administrações eclesiásticas do Rio de Janeiro, de Pernambuco e de Moçambique, foram traduzidos para o português por António Guimarães Pinto e estão disponíveis em <https://www.uc.pt/fluc/religionAJE>.

## A Administração Eclesiástica de Moçambique

Em que consistia a estrutura dessa Administração Eclesiástica? Para o período compreendido entre 1563 e 1612 são escassas as informações. De acordo com Casimiro C. de Nazareth, após o padre Manuel Coutinho, nenhum administrador eclesiástico foi enviado para Moçambique, apenas visitantes episcopais. Isto talvez tenha implicado um menor desenvolvimento das estruturas eclesiásticas. Correspondência régia, datada de 5 de março de 1620, reforça a ideia de que, mesmo após 1612, o funcionamento da administração dependia de um número limitado de clérigos. Nela dizia-se que D. Cristóvão de Sá, arcebispo de Goa, havia escrito àquela corte dando conta de que o administrador de Moçambique, Afonso Monteiro de Barros, teria levado de Goa um clérigo para servir como provisor, vigário-geral e visitante, o qual “no exercício destas ocupações se havia de maneira que resultavam de seu procedimento muitas queixas”<sup>11</sup>. Observa-se, portanto, que um só clérigo desempenhava múltiplas funções. Ao mesmo tempo, fica claro que o desenho da estrutura de governo eclesiástico não era tão diferente daquele que se podia encontrar nas dioceses ultramarinas portuguesas, com separação de funções e atribuições, ainda que todas fossem exercidas por um único clérigo. Essa similaridade tende a ser reforçada quando se toma conhecimento da existência de vigários de vara que denotam a reprodução do sistema de administração e justiça eclesiástica nos moldes observados por todo o reino e império português. Uma estrutura, que é preciso sublinhar, antecedia, em parte, a própria existência da Administração Eclesiástica.

Em Moçambique, Sofala, Rios de Sena, bem como noutras partes do Índico em que os portugueses conseguiram estabelecer-se, foram criadas paróquias que, às vezes, atendiam somente ou principalmente aos fiéis de origem lusitana, seus descendentes mestiços, além de alguns africanos escravizados e batizados. Algumas delas, por ordem do arcebispo de Goa, funcionavam como vigairarias da vara. Em Ormuz, por exemplo, há notícia da existência de vigário já em 1510, bem antes de haver bispado em Goa (REGO 1947 v. 1: 86-87). Em Mombaça, onde a jurisdição deveria caber ao administrador eclesiástico, Eremitas de Santo Agostinho, que fundaram ali o seu mosteiro em 1597, foram feitos párocos e vigários da vara por provisão do arcebispo de Goa (Biblioteca Nacional de Portugal [doravante BNP], Mss. 3, n. 23, fl. 76v.). E continuavam no exercício dessas funções quando do massacre perpetrado por Yúsuf-Bin-Hasan, que havia sido empossado senhor de Mombaça, Melinde e Pemba, sob o nome

<sup>11</sup> Carta régia ao Vice-rei da Índia. Lisboa 5 de março de 1620, in A. da S. Rego (ed.), *Documentos Remetidos da Índia ou Livro das Monções* [doravante DRI], (1974). Lisboa: INCM, t. VI, 320.



cristão de Jerónimo Chingalia, pelos portugueses que o haviam levado, anos antes, para ser educado em Goa pelos agostinhos (BOXER 1960: 33-35). Em Quelimane, ainda em fins do século XVII, havia uma paróquia administrada por jesuítas. Além de vigário paroquial o religioso também era vigário da vara (RIVARA 1867: 41).

Tentaremos seguir explorando algumas questões relativas à estrutura e funcionamento da Administração Eclesiástica de Moçambique, usando como fio condutor as informações encontradas sobre aqueles que a administraram entre 1612 e meados do século XVII.

### **A Administração antes dos administradores dominicanos (1613-1661)**

Nesta fase, provavelmente por influência e sugestão de D. frei Aleixo de Meneses, o primeiro administrador nomeado, por alvará régio de 1º de março de 1613, foi D. frei Domingos Torrado, agostinho, e bispo *in partibus* de Salé (DRI, t. II: 345-346 e 358). Não chegou a ir a Moçambique, pois faleceu antes de sua partida. Em fevereiro de 1614, a Coroa comunicava ao vice-rei da Índia que, tendo ciência da morte de D. frei Domingos Torrado, nomeava como administrador eclesiástico de Moçambique ao licenciado Francisco da Mota Pessoa (DRI, t. III: 34). No contrato de março de 1614, dado a Rui de Melo de Sampaio, que ia como capitão da fortaleza de Moçambique, recomendava-se que ele não impedisse “passarem os clérigos e religiosos que com ordem do arcebispo primaz, ou do administrador, depois que o houver, forem as igrejas e cristandade dos rios, e levarem as cousas necessárias para sua sustentação, e para o culto divino [...] nem impedirá aos que quiserem passar dos rios para Moçambique e India” (DRI, t. III: 149). Embora fosse clara a intenção da Coroa para que houvesse logo administrador residente em Moçambique, a escassa documentação não permite afirmar que o segundo nomeado tenha chegado a ir para lá.

A considerar a data de nomeação do padre Afonso Monteiro de Barros como administrador eclesiástico, 26 de março de 1615, pode-se cogitar ter sido este o primeiro a exercer efetivamente o cargo. Datam do seu período de governo as primeiras correspondências, até aqui encontradas, que denotam a presença do administrador eclesiástico em Moçambique. Os poucos registos dão conta de alguns problemas no governo eclesiástico, de dúvidas sobre precedências e da intervenção do administrador com vista a denunciar procedimentos incorretos na irmandade da Misericórdia à Coroa. O primeiro registo trata de queixas que haviam chegado ao arcebispo de Goa sobre o procedimento do clérigo

que o administrador havia levado consigo para exercer as funções de provisor, vigário-geral e visitador da administração de Moçambique. O segundo, relativo a uma dúvida de precedências, é uma carta régia sobre o assento que devia ter nas igrejas o administrador quando nelas se achasse o capitão da fortaleza de Moçambique. A resolução régia foi de que o administrador devia sentar-se à direita, conforme o cerimonial e como já havia mandado declarar em caso semelhante na capitania da Paraíba, no Brasil (DRI, t. VIII: 47-48). Por fim, noutra carta de 19 de fevereiro de 1622, escrita ao vice-rei da Índia, o rei disse ter sido informado pelo administrador da jurisdição eclesiástica, no ano de 1620, que a irmandade da Misericórdia ali existente cobrava as fazendas dos ausentes para “efeito de as encaminhar a bom recado a quem pertencerem, porém que os oficiais e irmãos se ajudam muitas vezes do dinheiro na mercancia, dilatando e arriscando o mesmo dinheiro” (DRI, t. VIII: 445). Tratava-se de problema que já havia motivado o envio de outras cartas régias, desde 1615 (DRI, t. IV: 61)<sup>12</sup>. Uma última menção à administração de Moçambique dá conta de sua vacância, em data anterior a fevereiro de 1622 (DRI, t. VIII: 354).

Não obstante a escassez de documentação, alguns pontos devem ser ressaltados. O primeiro é o da adaptação das estruturas do governo eclesiástico ao contexto. Assim, como noutras partes do império e mesmo do reino, onde havia escassez de eclesiásticos ou de rendas, um só clérigo poderia exercer várias funções ao mesmo tempo. Além disso, há nas queixas sobre a atuação do clérigo, mas também do próprio administrador, sinais de algum abuso de poder de sua parte ou de algum desentendimento com o arcebispo de Goa, que teria manifestado estranhamento por não lhe chegar apelação alguma daquelas partes (RIVARA 1858: 205). Um segundo ponto diz respeito ao poder simbólico que está em causa nas dúvidas sobre precedências e que termina com resolução favorável, sem dúvida, às pretensões do eclesiástico. Por fim, a informação sobre os maus procedimentos dos irmãos da Misericórdia é um indício de que o administrador, no exercício da sua jurisdição, visitou aquela irmandade e constatou a existência de práticas contrárias à norma e achou por bem levar ao conhecimento da Coroa aquela transgressão. De um ponto de vista geral, os poucos registos indicam preocupações que são atinentes aos cristãos portugueses, casados e mestiços, sem nenhuma notícia que possa dar conta de problemas ligados à expansão da cristandade e aos novos fiéis a ela convertidos.

O Desembargador Pero Álvares Pereira foi enviado a Moçambique, em fevereiro de 1629, por D. frei Luís de Brito e Meneses, bispo de Meliapor e

---

<sup>12</sup> Não era um problema específico da Misericórdia de Moçambique. Casos similares são reportados noutras partes, como mostra Isabel dos Guimarães Sá (SÁ 1997: 204-211).

governador do Estado da Índia entre 1628 e 1629, para tirar residência de Diogo de Souza de Menezes, que havia sido capitão daquela fortaleza. No retorno a Goa, o Conde de Linhares, vice-rei, pediu-lhe que escrevesse uma relação sobre o estado de Moçambique, Mombaça e toda a costa, desde a ilha de Pate até os Rios de Cuama, para ser enviada ao rei. Por este escrito sabe-se que o administrador eclesiástico havia feito um aljube, exercendo plenamente sua jurisdição e, a crer no relato do desembargador, de maneira bastante abusiva, pois além de prender “os homens por nada, sem o ouvidor lhe poder valer nem se atrever”, ele e seus visitantes usavam com excesso de condenações pecuniárias. A este respeito relata que um “clérigo meio teólogo que o administrador mandou por visitador a Mombaça fez em coisa de três meses condenações que me afirmaram chegarem a alguns vinte bares de marfim”, o que valeria mais de 4 mil cruzados em Mombaça. A título de comparação o desembargador dizia que em um ano e meio, com alçada sobre toda a costa de Mombaça aos Rios de Cuama, não havia feito condenações que chegassem a 2 mil cruzados (Arquivo Histórico Ultramarino [doravante AHU], Conselho Ultramarino [doravante CU], Moçambique, cx. 1, doc. 66). Nem todos os relatos eram, contudo, em desabono do administrador. Álvares Pereira conta que levara de Zanzibar para Moçambique um banido e o entregou ao tronqueiro e ouvidor da terra. O banido era primo do vigário da fortaleza de Moçambique, o qual deu ordem aos “seus cafres com alguns portugueses” para, numa noite, quebrarem o tronco e tirarem-no dali. Fez-se devassa do ocorrido e “o administrador deu sentença arrazoada contra o vigário que apelou para esta relação do arcebispo e como nela não há nenhum canonista, e os desembargadores são mestiços e maus teólogos, dizem-me o absolveram” (AHU, CU, Moçambique, cx. 1, doc. 66). Nesta passagem é possível vislumbrar o funcionamento normal da justiça eclesiástica, que determinou a investigação e sentenciou o vigário pelo seu crime. Igualmente normal é o recurso da parte ao tribunal de apelação, neste caso a Relação eclesiástica de Goa.

De todo modo, o relato do desembargador Pero Alvares Pereira, mesmo no passo em que abona a conduta do administrador, parece reforçar a ideia de uma administração restrita às franjas portuguesas, luso-descendentes e mestiças da população. Impõe-se a pergunta: o que seria exatamente essa cristandade?

Uma consulta da MCO, datada de 19 de fevereiro de 1636, contribui para algum início de resposta. Sabe-se por ela que, àquela altura, toda a administração não tinha mais do que três benefícios eclesiásticos a prover. Isto não quer dizer que houvesse apenas três igrejas paroquiais. Havia outras igrejas que se encontravam providas por clérigos regulares. Note-se que o padre Afonso Monteiro de Barros pretendeu retirar os padres da Companhia de Jesus da administração

das igrejas e a Coroa resolveu, em 16 de setembro de 1616, ordenar-lhe que não inovasse em coisa alguma sem resolução régia. Na sequência, teve indeferido, em 19 de janeiro de 1619, o seu pedido para que os regulares fossem retirados das igrejas curadas da sua jurisdição (Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra [doravante BGUC], Ms. 490, fls. 143-145). Pode-se pensar que a ação do administrador derivava do entendimento de que tais igrejas paroquiais constituíam parte de uma cristandade estabelecida, não sendo mais igrejas missionárias, voltadas para a conversão das populações autóctones. Também poderia revelar a vontade de tomar ao encargo da Administração Eclesiástica as tarefas de evangelização. Com mais forte razão, percebe-se em tais movimentos a luta para aumentar o poder de governo e obter maiores rendas, num território que estava sob a sua jurisdição eclesiástica.

Em torno do provimento das igrejas há também outras questões relevantes. A consulta da MCO relativa a uma petição de Francisco da Costa Araújo, “administrador episcopal de Moçambique e Rios de Cuama”, nomeado em 1634, mas que em março de 1636 ainda não havia partido para sua administração, é um documento que ajuda a alargar a compreensão sobre esses provimentos. Pedia o administrador que lhe fosse concedida licença para nomear e prover os três benefícios daquela administração, na forma como o rei havia concedido ao seu antecessor, mercês que, lembrava a petição, eram comumente feitas “a todos os prelados ultramarinos e ainda ao administrador do Rio de Janeiro”<sup>13</sup>. As distâncias e o que elas implicavam como dificuldade para a comunicação entre as partes era um dos argumentos esgrimidos pelo administrador para que a Coroa se dignasse a conceder a licença solicitada. Com efeito, Francisco da Costa Araújo lembrava que se o rei mantivesse a sua resolução de consultar o vice-rei sobre a matéria, o tempo de espera seria demasiado longo, com prejuízo da cristandade de Moçambique. A ausência de uma decisão sobre o assunto também o impedia de levar consigo alguns clérigos que seriam necessários “para o ajudarem quando crismar por se não poder celebrar sem ajuda de clérigos visto ser episcopal”. E como “o salário de que V. Majestade lhe faz mercê é pouco para dele pagar aos ditos clérigos que o ajudarem”, a promessa de um benefício eclesiástico funcionaria como prêmio para aqueles sacerdotes que fossem em sua companhia para Moçambique. Por fim, outro argumento avançado é o de que não deveriam ser providos naqueles benefícios clérigos de Goa e de outras partes, pois “seria conforme a direito que se provejam nos que trabalharem na dita administração (mormente sendo eles tão ténues por não terem dízimos)” (BGUC, Ms. 459, fl. 190 r. e v.). É interessante observar que o princípio aqui sustentado para o provimento de benefícios não é

---

<sup>13</sup> A questão dos provimentos dos benefícios eclesiásticos no império português foi, recentemente, objeto de importante artigo de José Pedro Paiva (PAIVA 2021).

o da naturalidade. Em terras de missão como eram todas aquelas situadas entre o Cabo da Boa Esperança e o Cabo de Guardafui, nas quais, é bom lembrar, o administrador não podia ministrar o sacramento da ordem, a questão da naturalidade ainda não tinha lugar. Os argumentos avançados pelo padre Francisco da Costa Araújo foram convincentes e a MCO foi de parecer que lhe fosse concedida a faculdade de nomear clérigos para as três igrejas de Sena e Moçambique “ao capitão-mor da mesma administração para que ele em nome de V. Majestade os apresente”. Logo abaixo, na mesma consulta, lê-se que “ao Conselho de Estado pareceu o mesmo” (BGUC, Ms 459, fl. 191)<sup>14</sup>.

Até 1661, quando o dominicano João de Melo foi nomeado para o lugar de administrador de Moçambique, sucederam ainda ao menos três administradores, todos clérigos seculares: Rui Gomes Baracho – que foi deão da Sé de Goa até sua partida para Moçambique em 1643 –, Jorge Seco de Macedo, nomeado em 1651 – que havia sido desembargador da Casa da Suplicação de Lisboa – e Jerónimo de Sá, nomeado em 1655 – tendo sido tesoureiro-mor da Sé de Goa. É importante salientar esta sucessão de prelados seculares na Administração Eclesiástica de Moçambique a fim de corrigir uma percepção errônea avançada por alguns historiadores, a exemplo de Newitt, que afirma: “This post was usually given to one of the regular clergy, which meant in effect that Mozambique had no secular church establishment or overall church organisation, nor any means of enforcing ecclesiastical discipline” (NEWITT 1995: 123). Em relação a este mal-entendido cremos já ter mostrado, nas páginas antecedentes, que não somente houve presença de algum clero secular, como também estavam presentes estruturas eclesásticas de controlo e disciplina da comunidade cristã, ainda que esta, no mais das vezes, se restringisse aos portugueses, luso-descendentes, mestiços e algumas pessoas escravizadas por esses cristãos. O que parece importante, agora, é indagar sobre as razões que teriam produzido uma mudança na política de nomeação desses prelados que passaram, a partir de 1661, a ser quase sempre clérigos regulares. Para tanto, toma-se por ponto de partida o contexto no qual frei João de Melo foi nomeado como administrador eclesiástico.

## **Fr. João de Melo e outros administradores dominicanos (1661-1692)**

João de Mello nasceu por volta de 1612, em Macau, filho de “pais nobres ou dos melhores daquela cidade”. Tinha cerca de vinte anos quando se tornou religioso, dominicano. Foi superior da Recoleta de Santa Bárbara, em Goa, de

---

<sup>14</sup> O administrador faleceu em 1638, como se vê em carta do vice-rei de 28 de setembro de 1638 (Arquivo Nacional da Torre do Tombo [doravante ANTT], Livros das Monções, Liv. 43, fl. 136).

onde saiu cerca do ano de 1640 para as missões do Monomotapa (AHU, CU, Moçambique, cx. 2, doc. 103). Numa longa consulta do Conselho Ultramarino, à qual se anexou uma informação de autoria do conselheiro José Pinto Pereira sobre o religioso e, em particular, sobre as riquezas e possibilidades de exploração do Monomotapa, torna-se possível conhecer os caminhos que levaram frei João de Melo ao cargo de administrador eclesiástico. A consulta foi motivada por duas cartas enviadas ao rei de Portugal pelo imperador do Monomotapa. As propostas de colaboração com os portugueses a fim de explorar as riquezas do país – as famosas minas de ouro do Monomotapa, é bom lembrar, sempre despertaram o interesse e a cobiça dos portugueses – foram recebidas com muitas esperanças na corte de Lisboa. Elas davam impulso renovado ao projeto de exploração da região, em particular ao que os conselheiros chamavam de entabulamento das terras compreendidas entre as cabeceiras dos rios de Cuama e Angola. Nesse contexto, ganhava maior dimensão o feito dos religiosos dominicanos, em particular do frei João de Melo, a quem D. João IV considerava responsável pela conversão do rei Monomotapa e digno de ser proposto para os lugares eclesiásticos do Estado da Índia. A estima de D. João IV estava, seguramente, vinculada ao relato feito nas cartas que lhe foram enviadas por D. Domingos, nome cristão do rei do Monomotapa, nas quais

Conta a V. Majestade de como por morte do Rei seu pai sucedeu ele em seus reinos, de que está de posse, reconhecido e obedecido dos grandes, com geral aplauso de todos, circunstâncias que nisso concorreram, e o muito que em tudo trabalhou frei João de Melo, religioso da ordem de S. Domingos, que o havia criado em vida del Rei seu pai, e instruído nas cousas de nossa santa fé católica de que se seguiu o batismo dele Rei e de alguns grandes de seu Reino e outra muita gente criados seus e da Rainha sua mulher que se avassalaram a V. Majestade (AHU, CU, Moçambique, cx. 2, doc. 104).

Como explica mais detalhadamente o conselheiro José Pinto Pereira, o pai de D. Domingos já se tinha feito cristão, “mas não pacífico” – no presente caso, uma maneira de dizer que a conversão havia sido motivada por razões políticas. Na verdade, Mavura era irmão de Inhaubo, rei do Monomotapa que, em 1628, havia mandado degolar a Jerónimo de Barros, casado e morador em Tete, que havia sido encarregado de levar a *curva* para aquele rei<sup>15</sup>. O assassinato

---

<sup>15</sup> Chamava-se *curva* ao tributo pago pelos capitães de Moçambique ao *mutapa* a fim de que fosse franqueado aos portugueses o acesso às terras e às feiras onde obtinham ouro. A *curva* era paga em tecidos e missangas (RITA-FERREIRA 1982: 71). Segundo o conselheiro José Pinto Pereira seu valor giraria em torno de 12 a

do enviado português marcou o início de uma guerra de nefastas consequências para o *mutapa* cujo irmão, Mavura, aceitou o batismo, adotando o nome de D. Felipe, e, com apoio dos portugueses, intitulou-se rei. A situação de D. Domingos era bem diferente, pois, segundo suas cartas, ele havia sido educado como cristão por frei João de Melo. Além disso, a sua conversão foi seguida pela de muitos nobres da sua corte e por uma proposta de vassalagem ao rei de Portugal, propondo pagar-lhe três pastas de ouro a cada ano. Afigurava-se para a corte portuguesa uma grande oportunidade de avançar, com o apoio daquele *mutapa*, em direção ao reino da Butua, onde se acreditava haver muito ouro. Nota-se, portanto, a importância que se podia atribuir ao trabalho dos dominicanos, em particular daquele mencionado por D. Domingos em suas cartas, para o bem da Coroa portuguesa. As possibilidades de riqueza também motivavam uma maior atenção àquela região do Monomotapa. A sugestão de criar-se uma Administração Eclesiástica no Monomotapa – que parece ter sido apresentada nas cartas de D. Domingos – não foi aprovada pelo Conselho Ultramarino que, entretanto, lembrou que não havia necessidade, porquanto havia a administração de Moçambique, na qual poderia ser provido frei João de Melo, “satisfazendo a intercessão que el-rei Monomotapa faz” (AHU, CU, Moçambique, cx. 2, doc. 104)<sup>16</sup>.

Como se sabe, os grandes planos de exploração do interior, buscando a ligação entre Angola e os Rios de Cuama, propostos naquela ocasião pelo Conselho Ultramarino não saíram do papel. Mas o facto é que os dominicanos, com sua ascendência sobre os *mutapa* – Eugénia Rodrigues diz que estes chegaram a depender mais dos dominicanos do que da Coroa ou de seus agentes (RODRIGUES 2013: 196) – e sobre vários régulos, obtiveram o desejado reconhecimento por parte da Coroa. Isto parece explicar, parcialmente, a nomeação de frei João de Melo como administrador eclesiástico, bem como a de seus confrades dominicanos frei Gaspar de Macedo, em 1667, frei João do Couto, que foi nomeado na mesma data de frei Gaspar de Macedo para poder sucedê-lo<sup>17</sup> e frei Luís de São Tomás, em 1688.

Mas deve-se atentar para o facto de que nem todas as notícias que chegavam

---

15 mil cruzados (AHU-CU, Moçambique, cx. 2, doc. 104).

<sup>16</sup> Note-se que o Conselho também considerava a possibilidade de nomear para o cargo o fr. João de S. Jacinto, residente na Índia e que já havia sido visitador dos Rios de Cuama, eleito pelo arcebispo de Goa.

<sup>17</sup> O cabido sede vacante de Goa propôs desapossar frei João do Couto, alegando duas questões: “ser proibido por direito canônico procurar o benefício de homem vivo, e o que assim o intentar fica inábil para ser promovido, não àquele mas a qualquer outro; na qual proibição não pode dispensar o Príncipe secular. 2º porque no tal provimento (nem ainda no de seu antecessor frei Gaspar de Macedo) se guardou a forma que a bula aponta, pois nem um nem outro o fora aprovado pela Mesa da Consciência e Ordens, a quem privativamente pertence como se deixa ver do contexto da bula, e de se não guardar a forma se seguia a nulidade do ato” (AHU-CU, Consultas da Índia, cód. 212, fl. 41) – consulta de 26/03/1675.

a Lisboa eram favoráveis aos dominicanos. A Coroa tinha meios de obter informações de fontes menos afeitas aos discursos laudatórios que os dominicanos faziam sobre si mesmos. Em fevereiro de 1666, o Conselho Ultramarino era acionado para emitir um parecer sobre uma carta de D. Afonso, rei e imperador Monomotapa, datada de 20 de abril de 1663, na qual solicitava a conservação do presídio na sua corte, além de pedir que o monarca lusitano gratificasse os relevantes serviços prestados pelo seu capelão, frei Marcelo de S. Domingos (AHU, CU, Moçambique, cx. 2, doc. 119)<sup>18</sup>. Os conselheiros pediram informação a Luís de Mendonça Furtado, que havia tomado parte do conselho de governo interino da Índia, entre 1661 e 1662. Este, em sua informação, disse que tudo o que pedia o *mutapa* era o que os governadores de Moçambique faziam por conveniência, pois os vinte soldados do *Zimbaué*<sup>19</sup> eram pagos com recursos da Coroa e os governadores lucravam com aquilo na medida em que pagavam com as roupas que comercializavam. Mendonça Furtado vai ainda mais fundo na sua informação sobre o que, em seu modo de ver, ocorria em Moçambique e com o rei do Monomotapa, passando a tecer considerações sobre a carta enviada ao rei de Portugal:

esta carta é feita por um padre dominico e este príncipe de cuja cristandade se faz tanta ostentação, não tem de cristão mais que o nome pela cerimónia do batismo a que nenhum gentio daqueles tem repugnância e depois de batizados conservam como dantes seus errados e profanos ritos, e já nos anos passados no tempo do Sr. Rei D. João o 4º veio outra carta de Frei João de Mello da mesma religião que então assistia aquele príncipe com a mesma simulação para acomodar melhor seus interesses, como foi conseguir a Administração dos Rios governando a Rainha Nossa Senhora (AHU, CU, Moçambique, cx. 2, doc. 119)<sup>20</sup>.

Não se trata de uma percepção isolada. Em 1681, Gaspar de Sousa de Lacerda, que servia de lugar-tenente do Geral dos Rios, escreveu uma carta com várias informações e propostas sobre o comércio, questões fiscais e de segurança militar para Moçambique e Rios. Na mesma missiva apontava que as cartas remetidas pelo rei do Monomotapa “eram feitas por aqueles que lhes pediam boas informações para V. Majestade”. Ademais, o *mutapa* só teria de cristão o nome, pois vivia como gentio, guardando “os ritos da gentilidade e nunca

---

<sup>18</sup> O original da carta, com selo de Dom Afonso, encontra-se apenas à consulta.

<sup>19</sup> Termo que designa a corte do rei.

<sup>20</sup> Luís de Mendonça Furtado e Albuquerque, conde do Lavradio, foi nomeado vice-rei e governador da Índia em 1671, cargo que exerceu até 1676.



assistia aos ofícios divinos, nem se confessava”. E seguia apontando que “com os cafres seguia o mesmo e assim os missionários que por lá assistiam só faziam fruto com os naturais que batizavam pequenos e logo morriam” (AHU, CU, Moçambique, cx. 3, doc. 103)<sup>21</sup>.

## **A Administração Eclesiástica em tempos de frei António da Conceição (1692-1700)**

Em 1692, com a nomeação do eremita de Santo Agostinho, frei António da Conceição, quebrava-se a sequência de dominicanos na Administração Eclesiástica de Moçambique. A documentação consultada não permite saber o que conduziu àquela decisão por parte do rei. Mas é possível crer que o acúmulo de informações negativas sobre os dominicanos em Moçambique tenha tido influência na escolha do novo administrador. Vale notar que, em novembro de 1690, o Conselho Ultramarino foi consultado sobre uma carta do bispo de Cochim, o agostinho D. Pedro da Silva (1689-1691), datada de 23 de janeiro daquele ano, na qual informava ter assumido o governo do arcebispado de Goa, em conformidade com as bulas apostólicas e com a ordem régia, por tê-lo achado vago à sua chegada. Na ocasião, o bispo informava ter escolhido frei António da Conceição, “religioso da sua ordem, de letras e bom procedimento”, para governar o seu bispado enquanto ele estivesse no governo do arcebispado de Goa (AHU, CU, Consultas da Índia, Cód. 212, fl. 196v-197)<sup>22</sup>. Na mesma carta, o prelado informava o rei sobre “o miserável estado em que estavam as cristandades por toda a administração de Moçambique, pois os naturais da terra só tinham o nome de cristãos sem ter quem os instruisse na fé”. Terminava por assinalar que aquela administração estava sem prelado próprio, devendo a coroa nomear administrador. O parecer régio denota estranhamento sobre o caso de Moçambique, pois dizia que a administração estava provida em um religioso dominicano de letras e virtude – tratava-se de frei Luís de S. Tomás, nomeado em 1688, ocasião em que, segundo António Brásio, o rei também havia designado a frei António da Conceição para seu sucessor (BRÁSIO 1973: 553-554)<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> No ano seguinte, o conde vice-rei da Índia manifestava sua concordância com o que Gaspar de Sousa Lacerda havia dito sobre o rei do Monomotapa (AHU, CU, Consultas da Índia, Cód. 212, fl. 154v-155v).

<sup>22</sup> Frei António da Conceição adoeceu no tempo da monção e terminou por não assumir o governo da diocese de Cochim.

<sup>23</sup> Em toda a documentação manuscrita e impressa consultada para a elaboração deste artigo não encontramos indício sobre a presença de frei Luís de S. Tomás em Moçambique nos anos de 1688 a 1690. Não parece crível que a informação do bispo de Cochim sobre a ausência de administrador naquela cristandade, em 1690, estivesse errada.

Durante os anos em que esteve à frente da Administração Eclesiástica, frei António da Conceição sofreu forte oposição dos dominicanos, como mostra uma representação assinada por vários moradores dos Rios de Sofala em 20 de abril de 1690, na qual denunciavam as parcialidades do administrador e pediam à Coroa que não o deixasse substituir os dominicanos naquelas missões. Os dominicanos defendiam seu espaço de poder em Moçambique, ao qual haviam incorporado a Administração Eclesiástica, razão pela qual o provincial de São Domingos, em Lisboa, peticionou à MCO para que se continuasse a prover administradores em religiosos da sua ordem. A Mesa, aparentemente, não se mostrou favorável ao pleito dominicano e sugeriu ao monarca a nomeação de bispo missionário para administrar Moçambique. Em seguida, esta consulta foi enviada para o Conselho Ultramarino que manifestou seu acordo com a posição da MCO. Além disso, o Conde de Alvor, presidente do Conselho Ultramarino, que havia sido vice-rei da Índia (1681-1686), acrescentou que, caso não fosse possível conseguir bispo missionário, não aconselharia, de todo modo, prover-se aquela prelazia em religioso dominicano, por muito capaz que fosse, para não aumentar o poder desses religiosos que “regularmente não vão às suas vigairarias mais que a enriquecer-se” (AHU, CU, Consultas da Índia, Cód. 212, fl. 244)<sup>24</sup>.

A oposição dos dominicanos no terreno também deve ter sido estimulada pelo ímpeto reformador de frei António da Conceição, que terminava por expor o pouco fruto que até ali se havia colhido do trabalho dos missionários e administradores eclesiásticos da ordem de São Domingos. O zelo e a necessidade de defender-se dos ataques perpetrados por aqueles religiosos fizeram com que frei António da Conceição legasse à posteridade uma importante documentação sobre a situação da cristandade de Moçambique e Rios de Cuama. Um dos mais importantes escritos é o seu *Tratado dos Rios de Cuama*, escrito em 1696, no qual apresenta uma interessante descrição geográfica de toda aquela região, além de discorrer sobre aspetos políticos e, evidentemente, religiosos, propondo reformas tanto na administração temporal quanto espiritual de Moçambique<sup>25</sup>. Também tem grande interesse a petição que encaminhou à Junta das Missões de Goa, em fins de 1696, descrevendo a situação daquela cristandade e propondo algumas medidas para o seu aumento (RIVARA 1867: 132-134).

O administrador apontava cinco motivos principais para que a maior parte da

---

<sup>24</sup> O provimento de administradores eclesiásticos de Moçambique com bispos *in partibus infidelium* só veio a ocorrer de modo regular a partir de 1783, após frei Amaro de São Tomás, administrador eclesiástico, ter recebido a sagração episcopal.

<sup>25</sup> O *Tratado* está publicado em RIVARA 1867: 14-17.

Cafraria ainda não estivesse cristianizada. O primeiro era a penúria de párocos. Em toda a extensão de Sofala, reinos de Manica e império do Monomotapa havia apenas 11 igrejas paroquiais com vigários efetivos – quando seriam necessários, em sua opinião, mais de duzentos. O segundo motivo era a falta de missionários, pois não se encontravam, naquele momento, pessoas dedicadas a ensinar a doutrina pelas povoações dos autóctones, nem catequizando aqueles povos a fim de batizá-los – aponta, neste caso, para a necessidade de número superior a vinte missionários dedicados a tais exercícios. O terceiro era a falta de cônica sustentação para os vigários de Moçambique, pois a Fazenda Real pagava apenas 250 cruzados para todos os clérigos da Companhia de Jesus e igual valor para os dominicanos,

sendo que estes dizem ser este o quartel do seu convento de Moçambique, e com efeito nele se gastam, e não com os vigários dos ditos Rios, de cuja penúria e falta quiçá nasce ocuparem-se uns nas cultivações das terras para se sustentarem e outros em outras ocupações muito alheias do exercício do pároco e missionário (RIVARA 1867: 132-133).

O quarto seria a falta de um seminário voltado para a educação cristã dos filhos dos régulos e dos grandes. Para frei Ant3nio da Conceiç3o seria importante que no semin3rio fossem recebidas crianç3as em “tenra idade” para mais facilmente serem educadas na doutrina cristã, sendo que as que se mostrassem mais capazes deveriam ser catequistas, pois pelo seu exemplo e pela comunicaç3o na l3ngua materna, conseguiriam mais facilmente a convers3o dos naturais daquelas terras<sup>26</sup>. Por fim, apontava “a falta de um bispo zeloso e S3 capitular dentro dos mesmos Rios, para de mais perto acudir à cultivaç3o desta nova planta” (RIVARA 1867: 133). Frei Ant3nio da Conceiç3o mostrava-se otimista em relaç3o às novas relativas ao descobrimento das minas de prata, ocorridas em fevereiro de 1696, logo ap3s o fim da guerra com o Changamira<sup>27</sup>. Na sua 3tica, a riqueza daquelas minas daria lugar a que, enfim, a Coroa pudesse arrecadar os d3zimos necess3rios para a sustentaç3o de um clero suficiente para atender as necessidades daquela cristandade em construç3o. Evidentemente, a realidade n3o demoraria a mostrar a inviabilidade das reformas projetadas pelo administrador. Todavia, o que mais interessa aqui 3 perceber como os

---

<sup>26</sup> Dez anos antes, um decreto r3gio ordenava a construç3o de uma esp3cie de semin3rio em Angola, que deveria ter lugar junto ao col3gio dos jesu3tas, onde deveriam estudar doze moços negros com vistas a se tornarem mission3rios (ANTI, Conselho Ultramarino, Liv. 1).

<sup>27</sup> Not3cias sobre as descobertas de prata e o otimismo em volta delas podem ser vistas tamb3m na obra de Francisco de Sousa (SOUSA 1710: 848).

seus escritos abrem uma possibilidade singular para a compreensão do que era a Administração Eclesiástica e, de modo mais amplo, a cristandade de Moçambique no final do século XVII.

## Conclusão

Após quase um século de existência da Administração Eclesiástica, a cristandade de Moçambique não havia feito grandes progressos. Havia, é verdade, uma estrutura eclesiástica em funcionamento, com paróquias, vigairarias da vara, vigário-geral e provisor (no mais das vezes, cargos exercidos por um único sacerdote). Visitas pastorais eram feitas pelos administradores, por visitantes delegados por eles e mesmo por governadores/visitadores nomeados pelo arcebispo de Goa em casos de vacância daquela administração. Penas pecuniárias eram aplicadas e até mesmo um aljube havia sido feito por ordem de um administrador, ainda na década de 1620. Como noutras partes do império português, o auxílio do braço secular muitas vezes se tornava necessário para o exercício da autoridade eclesiástica. O caso da missão/igreja do Reino do Baroe, criada por frei António da Conceição, em 1695, é um bom exemplo dessa dependência em relação ao poder secular. O administrador enviou para o *zimbaué* daquele rei o padre Gonçalo Soares – natural da Índia, que havia sido notário do Santo Ofício e tinha domínio do idioma falado naquela região –, que se fez expulsar pelo rei sob o argumento de que se quisesse “ir fazer seu contrato, podia ir e vir, como os mais portugueses, mas fazer igreja, nem estar de assistência, não”. O administrador insistiu, explicando ao rei que aquele padre enviado por ele era sustentado pela fazenda do rei de Portugal e que não tinha outro interesse mais do que ensinar a doutrina cristã a quem quisesse aprender. Vendo que o rei não mudava seu veredicto, frei António da Conceição pediu ajuda ao capitão-mor dos Rios, Guilherme de Araújo e Silva, que enviou carta ao rei do Baro, o qual logo mandou reedificar a igreja da missão e admitiu a assistência do mesmo padre (RIVARA 1867: 44). Mais um episódio a confirmar a aliança “estreita e indissolúvel” entre a fé e o império, sobre a qual insistiu Charles Boxer (BOXER 2013: 87 e *passim*).

Todos esses elementos denotam a presença de estruturas eclesiásticas e o funcionamento “normal” da Administração Eclesiástica de Moçambique. Contudo, é preciso enfrentar o problema dos limites dessa cristandade, o que leva, inevitavelmente, a um questionamento sobre a eficácia do aparato eclesiástico na promoção do cristianismo entre aquelas populações. Não obstante os discursos laudatórios construídos pelos dominicanos sobre sua ação nos Rios

de Cuama, não há como negar o medíocre progresso na conversão de mouros e gentios que habitavam a região. Numa dura resposta aos questionamentos do vigário-geral dominicano à sua ação, frei António da Conceição dizia à junta das missões de Goa, em 1696, que naqueles distritos só eram cristãos os portugueses, os naturais da Índia, suas mulheres e filhos, além de alguns escravos aos quais, por sua devoção, eles ensinavam ou mandavam ensinar a doutrina cristã (RIVARA 1867: 136). Outro dado a chamar a atenção: o administrador apontava para a ausência de conhecimento do idioma local e falta de interesse pelo seu aprendizado por parte dos dominicanos.

Os jesuítas constituiriam uma exceção a este quadro, pois mostravam interesse no assunto, em particular o padre Sebastião Berne que havia traduzido a cartilha do Mestre Inácio “em língua cafra”. O próprio frei António da Conceição diz ter traduzido dois catecismos e um confessionário no mesmo idioma (RIVARA 1867: 67). Independente dos esforços feitos por alguns indivíduos, a questão que se impõe é a do propósito e alcance de uma Igreja – e seus missionários – que não se preocupava em aprender os idiomas dos povos que pretendia cristianizar.

Junta-se a isto o problema dos batismos dos imperadores do Monomotapa e de vários régulos de Moçambique. Como foi visto acima, e é confirmado nos escritos do administrador agostinho, não havia efetiva conversão desses homens. Após receberem o batismo não abdicavam de suas crenças, ritos e cerimónias e, normalmente, não recebiam os sacramentos da Igreja católica. Mesmo um *mutapa* como D. Pedro, que reinava em fins do século XVII, e que teve uma educação católica desde a sua infância, dizia não poder se confessar porque não poderia abdicar das cerimónias gentílicas de seus antepassados para poder governar e ser conhecido como imperador (RIVARA 1867: 67). Há que se pensar na particular dificuldade para impor àquelas culturas o casamento monogâmico, imposto pelo matrimónio católico. Fazendo uso de um método missionário que buscava a conversão dos reis e grandes da terra como caminho para a cristianização dos demais, a questão tendia a complicar-se ainda mais. Afinal, lidava-se com sociedades nas quais o número de mulheres de um chefe era um dos principais sinais de sua importância. “Casam-se com quantas mulheres podem sustentar, e este é o mais forte sinal de grandeza, e o mais forte impedimento para receberem a fé”, escrevia o padre Francisco de Sousa (SOUSA 1710: 844). Traço que, quase cem anos depois, continuava a ser observado pelo franciscano frei João de Santa Ana que, ao tratar dos naturais de Moçambique, dizia consistir “a sua opulência em mulheres, tendo tantas quantas suas posses e desejo” (BNP, Cód. 11550, fl. 14v).

Ao final do século XVII, embora as estruturas eclesiásticas de controlo

e disciplinamento estivessem presentes em Moçambique, inclusive através de comissários do Santo Ofício, elas funcionavam para o enquadramento de uma parcela ínfima da população<sup>28</sup>. Isto é, aquela composta por portugueses, mestiços, naturais da Índia e alguns africanos escravizados. Ao contrário do que se podia verificar nas terras que ficaram sob a jurisdição eclesiástica do administrador do Rio de Janeiro, onde o avanço da cristandade foi nítido no século XVII, em Moçambique a experiência parecia falhar. O século XVIII reservaria novas tentativas de expansão e desenvolvimento da cristandade naquelas terras africanas, mas isto já será tema de outro artigo.

## Fontes e Bibliografia

### Fontes Manuscritas

AHU, Conselho Ultramarino, Consultas da Índia, Cód. 212.

AHU, Conselho Ultramarino, Moçambique, cx. 1, doc. 66.

AHU, Conselho Ultramarino, Moçambique, cx. 2, docs. 103, 119.

AHU, Conselho Ultramarino, Moçambique, cx. 3, doc. 103.

ANTT, Conselho Ultramarino, Liv. 1.

ANTT, Livros das Monções, Liv. 43.

ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 12798.

BGUC, Ms. 490.

BGUC, Ms. 459.

BNP, Cód. 11550, Fr. João de Santa Anna, *Escuridades ethiopicas patentes à lus de hua breve notícia de Moçambique, Rios de Senna etc.* (1786).

BNP, Mss. 3, n. 23, *Historia e fundação da Congregação dos Religiosos Eremitas Agostinhos Calçados da Congregação da India Oriental*. Acesso à versão digital em <https://purl.pt/26375>.

### Fontes Impressas

*Bullarum, diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum tauri-*

---

<sup>28</sup> O processo de Gaspar Baião de Resende, castelão da fortaleza de Moçambique, de que conhecemos o traslado do sumário de testemunhas, realizado em 1687, é um exemplo da presença inquisitorial, também voltada para o controle dessa parcela da população (ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 12798).

- nensis...* (1863). Augustae Taurinorum: Seb. Franco et Henrico Dalmazzo editoribus, t. 8.
- Corpo diplomático português, contendo os actos e relações políticas e diplomáticas de Portugal com as diversas potências do mundo desde o século 16 até os nossos dias* (1862-1910). Lisboa: Imprensa Nacional, 1891, XIV vols.
- Documentos Remetidos da Índia ou Livro das Monções* (1880-1982). Bulhão Pato; A. da S. Rego (eds.). Lisboa: INCM, 10 vol.
- Documentos sobre os portugueses em Moçambique e na África Central: 1497-1840* (1962-1989). Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos; [Salisbury]: National Archives of Rhodesia, 9 vol.
- REGO, António da Silva (ed.) (1947). *Documentação para a história das missões do padroado português do Oriente. Índia*. vol. 1. Lisboa: Agência Geral das Colónias.
- RIVARA, Joaquim H. da C. (1858). *Ensaio historico da lingua Concani*. Lisboa: Na Imprensa Nacional.
- RIVARA, Joaquim H. da C. (1866-1869). *O Chronista de Tissuary*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 4 vols.
- SOUSA, Francisco de (1710). *Oriente conquistado a Jesu Christo pelos padres da Companhia de Jesus da província de Goa*. Lisboa: Na Officina de Valentim da Costa Deslandes.
- WICKI, Joseph (ed.) (1962). *Documenta indica (1566-1569)*. Roma: Monumenta Historica Soc. Iesu.

## Bibliografia

- ALMEIDA, Fortunado de (1968). *História da Igreja em Portugal*. Porto/Lisboa: Livraria Civilização, vol. II.
- BOXER, C. R. (1960). *A Fortaleza de Jesus e os Portugueses em Mombaça 1593-1729*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos.
- BOXER, C. R. (2013). *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70.
- BRÁSIO, A. (1973). *História e missiologia: inéditos e esparsos*. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola.
- DEBERGH, Minako (1992). “Premiers jalons de l’évangélisation de l’Inde du Japon et de la Chine”, in Marc Vénard (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*. Tomo VIII. *Le temps des confessions (1530-1620/30)*. Paris: Desclée, 787-853.
- LOBATO, Manuel (2013). “Entre cafres e muzungos. Missionação, islamização

- e mudança de paradigma religioso no Norte de Moçambique nos séculos XV a XIX”, in *Atas do Congresso Internacional Saber Tropical em Moçambique: História, Memória e Ciência*. Lisboa: IICT, 1-14.
- MALDAVSKY, A. e PALOMO, F. (2018). “La misión en los espacios del mundo ibérico: conversiones, formas de control y negociación”, in Â. B. Xavier; F. Palomo; R. Stumpf (orgs.), *Monarquias ibéricas em perspectiva comparada (sécs. XVI-XVIII)*. Lisboa: ICS.
- MARCOCCI, Giuseppe (2012). *A consciência de um império: Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- MARCOCCI, Giuseppe (2015). “Cristianesimo, mondializzazione e missione”, in V. Lavenia (ed.), *Storia del cristianesimo. L’età moderna (secoli XVI-XVIII)*. Roma: Carocci, 151-180.
- MIRAS, Jorge (2012). “Prelado”, in J. Otaduy; A. Viana; J. Sedano (eds.), *Diccionario General de Derecho Canónico*. Pamplona: Thomson Reuters Arazandi, vol. VI, 381-385.
- NAZARETH, Casimiro C. de (1900). “Prelasia de Moçambique. Janeiro de 1501 a 30 de junho de 1878”. *Separata da Revista Portugal em África*. Lisboa: Typographia da Companhia Nacional Editora.
- NEWITT, M. D. D. (1995). *A history of Mozambique*. Bloomington/Indianapolis: Indian University Press.
- PAIVA, J. P. (2020). “1514. Uma religião para o mundo. Padroado régio e uma diocese pluricontinental”, in C. Fiolhais; J. E. Franco; J. P. Paiva (dir.), *História global de Portugal*. Lisboa: Temas e Debates, 353-359.
- PAIVA, J. P. (2021). “Provisión de clérigos en las diócesis del imperio portugués y patronato real (1514-1777). Una visión sinóptica y comparativa”. *Cuadernos de Historia Moderna*, 46-2, 763-799.
- REGO, António da Silva (1940). *O Padroado Português do Oriente: Esboço Histórico*. Lisboa: Agência Geral das Colónias.
- RITA-FERREIRA, A. (1982). *Fixação portuguesa e história pré-colonial de Moçambique*. Lisboa: IICT/JICU.
- RODRIGUES, Eugénia (2013). *Portugueses e Africanos nos Rios de Sena. Os Prazos da Coroa em Moçambique nos Séculos XVII e XVIII*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- ROLAND, Jacques (1999). *De Castro Marim a Faifo: Naissance et developpement du padroado portugais d’Orient des origines à 1659*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- SOUZA, Marina de Mello e (2018). *Além do visível: poder, catolicismo e comércio no Congo e em Angola (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Edusp.
- STRATHERN, Alan (2018). “Catholic Missions and Local Rulers in Sub-Sa-



- haran Africa”, in R. Po-Chia Hsia (ed.), *A Companion to the Early Modern Catholic Global Missions*. Leiden: Brill, 151-178.
- THORNTON, John (1984). “The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491–1750”. *The Journal of African History*, 25, 147-167.
- VIANA, Antonio (2002). *Derecho canónico territorial. Historia y doctrina del territorio diocesano*. Pamplona: Navarra Gráfica Ediciones.
- XAVIER, Ângela B.; OLIVAL, Fernanda (2018). “O Padroado da coroa de Portugal: fundamentos e práticas”, in Â. B. Xavier; F. Palomo; R. Stumpf (orgs.), *Monarquias ibéricas em perspectiva comparada (sécs. XVI-XVIII)*. Lisboa: ICS.
- ZUPANOV, Ines G.; HSIA, R. Po-Chia (2008). “Reception of Hinduism and Buddhism”, in R. Po-Chia Hsia (ed.), *The Cambridge History of Christianity. Vol. 6 – Reform and Expansion 1500-1660*. Cambridge: Cambridge University Press, 577-597.
- ZUPANOV, Ines G. (2018). “South Asia”, in Ronnie Po-Chia Hsia (ed.), *A Companion to the Early Modern Catholic Global Missions*. Leiden: Brill, 237-268.