

Clero secular e cor da pele no império português (séculos XVI-XVIII): uma via controversa

Secular clergy and skin colour in the Portuguese Empire (16th-18th centuries): a controversial issue

José Pedro Paiva
Universidade de Coimbra
lejpaiva@fl.uc.pt
<https://orcid.org/0000-0001-5312-1138>

Texto recebido em / Text submitted on: 04/04/2023

Texto aprovado em / Text approved on: 17/06/2023

Abstract

Could people who had not white skin become part of the secular clergy of the Roman Catholic Church in the dioceses of the Portuguese seaborne empire? This article will attempt to address this question through an holistic and long-term approach, covering territories in Africa, Asia, America and the Atlantic world, using a comparative approach. I proceed from the hypothesis that the prevailing interpretations in historiography over the last 50 years, based on Charles Boxer's thesis, are not pervasive to all territories of the empire between the fifteenth and eighteenth centuries. If Boxer does not miss the nub of the matter, calling attention to the few non-Europeans among the secular clergy, the question is much more complex and has many variables that he missed. Based on the cross-reading of various primary sources, some of which have so far been scarcely examined in order to address the central question raised in this article, it seeks to demonstrate that, from an early date, the clergy was open to non-European people. However this road became controversial and gave rise to various forms of resistance, even though it did not prevent populations

Resumo

As pessoas que não tivessem a pele branca podiam integrar o clero secular da Igreja Católica Romana nas dioceses do império português? Este artigo visa responder a esta pergunta através de uma abordagem holística e de longa duração, cobrindo espaços do império português em África, Ásia, América e mundo atlântico, utilizando um olhar comparativo. Parto da hipótese de que as teses dominantes na historiografia nos últimos 50 anos, baseadas em interpretações de Charles Boxer, não são generalizáveis e não se aplicam de igual modo a todos os territórios do império entre os séculos XV e XVIII. Se Boxer não falha no essencial, constatando o reduzido contingente de clero secular não europeu, a questão é bem mais complexa e tem variáveis que ele não ponderou. Amparado na leitura cruzada de diversas fontes, algumas até ao presente escassamente consultadas para este efeito, demonstrar-se-á que, desde cedo, o estado clerical se abriu a pessoas não europeias, mas que esta via se tornou controversa e geradora de resistências variadas, ainda assim não impedindo que na América, em África e na Ásia houvesse populações originárias desses

originating from America, Africa and Asia from joining the secular clergy, sometimes holding important positions.

Keywords: Secular clergy; Portuguese Empire; Racism.

continentes que o integraram, por vezes assumindo posições relevantes.

Palavras-chave: Clero secular; Império Português; Racismo.

Introdução

Nas dioceses do império português, entre os séculos XVI e XVIII, as características somáticas dos indivíduos (isto é, aspetos como a cor da pele, textura do cabelo, feição do rosto, tamanho do crânio) condicionaram ou não o seu acesso ao clero secular? Inquirido de outro modo, as pessoas que não tivessem a pele branca podiam receber ordens e integrar o corpo clerical da Igreja Católica Romana? Neste artigo procura responder-se a esta questão através de uma abordagem holística, atenta à longa duração e que cobrirá os espaços do império português em África, Ásia, América e mundo atlântico¹. Este enfoque implicará um olhar comparativo, também atento ao que se passou na América Hispânica.

O assunto não é novo. A tese dominante e que tem vingado no panorama historiográfico encontra-se num relevante estudo clássico da autoria de Charles Boxer, e tem sido adotada sem grande controvérsia pela generalidade da historiografia nos últimos quarenta anos. Na acutilante e abrangente interpretação do historiador britânico, o clero indígena, isto é, constituído por pessoas dos povos originais dos diversos continentes onde o império se estabeleceu, levou tempo a formar-se e a desenvolver-se, foi bastante combatido pelo clero regular missionário europeu e, em geral, quando constituído, foi-lhe reservado um papel subalterno².

A minha hipótese é a de que esta avaliação de Boxer não é generalizável, não se aplica do mesmo modo a todos os territórios do império, nem em todos

¹ Não eram apenas os traços fenótipos, isto é, de natureza biológica, que condicionavam os lugares de cada indivíduo na ordem social e nas perceções que deles se construíam. As dinâmicas de mestiçagem complexificaram muito esta questão e deram azo a denominações como a de “brancos da terra”, para classificar pessoas que não tinham a pele branca, mas que, pela origem de algum ascendente e devido à posse de certos bens alcançavam estatutos sociais elevados, apesar dos seus traços fenótipos. A expressão foi comum no mundo Atlântico de presença portuguesa e encontra-se desde o século XVII em S. Tomé, Cabo Verde, Brasil e Angola. O acesso ao clero foi uma das vias para que os “brancos da terra” vissem o seu estatuto reconhecido. Para uma sintética definição da expressão é útil João de Figueirôa-Rego, “*Branco da terra*” in J. V. Serrão, M. Motta e S. M. Miranda (dir.), *e-Dicionário da Terra e do Território no império português*, Lisboa, CECH-IUL, 2015, consultado em 17 de junho de 2023 em <https://editip.net/2015/08/10/branco-da-terra/>.

² C. R. Boxer, *A Igreja e a expansão Ibérica*, Lisboa, Edições 70, 1990, p. 15 (a ed. original inglesa data de 1978). Ver, para o caso da Ásia, Délio Mendonça, *Conversions and citizenry. Goa under Portugal 1510-1610*, New Delhi, Concept Publishing Co., 2002, p. 340 e 351. Um bom panorama geral para o Brasil, sem que o seu autor contemple com atenção esta dimensão da cor da pele dos eclesiásticos, em Guilherme Pereira das Neves, “Clero secular” in Maria Beatriz Nizza da Silva (ed.), *Dicionário de História da Colonização Portuguesa no Brasil*, Lisboa, Verbo, 1994, col. 171-175.

os tempos entre os séculos XVI e XVIII. Se Boxer não falha no essencial, ao reconhecer que o contingente de não europeus entre o clero secular católico ativo no império não era quantitativamente muito numeroso, a questão é muito mais complexa e tem diversas variáveis que ele não considerou.

Em parte, a interpretação de Boxer e de outros que posteriormente enfrentaram a questão resulta das dificuldades de abordar o assunto, porquanto, para a esmagadora maioria das dioceses que se implantaram nos territórios sob o padroado português não se dispõe nem de livros de matrículas de ordens (nos quais se registavam os indivíduos que recebiam os diversos graus das ordens menores e sacras), nem dos processos de habilitação *de vita et moribus* (vida e comportamento) e *de genere* (origem dos ascendentes), os quais se tornaram obrigatórios para acesso ao sacerdócio, gradualmente, a partir do último quartel do século XVI. As exceções a este panorama são os acervos referentes à prelazia e depois diocese do Rio de Janeiro, bem como aos bispados de São Paulo, Maranhão e Mariana (aqui apenas a partir da segunda metade do século XVIII). Também há fontes primárias para o Funchal e Angra (Açores), no entanto, nestes arquipélagos atlânticos, não havia grandes contingentes de população que não tivesse a pele branca. Em Goa, no Arquivo da Cúria Patriarcal, subsistem alguns desses processos, porém, o seu acesso não está autorizado e nunca foram trabalhados de forma sistemática até hoje. Este panorama, impediu e impede uma abordagem sistemática e quantitativa da questão. Todavia, subsistem informações de natureza e proveniência variadas que consentem estudar o assunto com mais detalhe do que até ao presente tem sido feito: breves e bulas papais, correspondência régia, de bispos, vice-reis, governadores e jesuítas, relatórios de visitas *ad sacra limina* enviados por diversos bispos para Roma, registos de chancelaria, crônicas, documentação existente nos acervos da Inquisição portuguesa, na *Propaganda Fide*, no Arquivo Histórico Ultramarino entre outros arquivos e bibliotecas.

Com base em leitura cruzada destas diversas fontes, e numa metodologia comparativa procurar-se-á demonstrar que, desde muito cedo, o estado clerical se abriu a pessoas não europeias, mas que esta via se tornou bastante controversa e geradora de resistências variadas, o que não impediu que na América, em África e na Ásia houvesse populações originárias desses continentes que integraram o clero secular, por vezes assumindo posições relevantes.

1. Abre-se o sacerdócio a quem não tinha a pele branca

Na alvorada do século XVI, a maior parte do clero ativo nos territórios do império, seja em África, na Ásia e mais tarde no Brasil eram europeus,

em geral oriundos de Portugal³. Todavia, desde finais do século XV, ainda no reinado de D. João II (1481-1495), segundo notícia fornecida pelo médico alemão Hieronymus Münzer, o qual esteve em Portugal no ano de 1594, havia em Lisboa meninos africanos, provavelmente vindos do Congo, que estavam a ser educados em Latim e Teologia, para depois irem para a costa ocidental africana evangelizar as populações⁴. O mesmo médico notava que D. João II já tinha enviado para S. Tomé sacerdotes “pretos”⁵, sendo plausível que alguns também tivessem como destino Cabo Verde.

Em data incerta, no reinado de D. Manuel I, pelos inícios de Quinhentos, teriam vindo da Índia quatro jovens paravás (pescadores na Costa da Pescaria, extremo sul da Índia), que foram colocados no Convento de Santo Elói, nesta altura a cargo dos cônegos de São João Evangelista (lóios), para serem instruídos e ordenados clérigos. Esta notícia sugere que a preparação fornecida em Lisboa a jovens trazidos de África, desde os finais do século XV, se mantivera em Santo Elói. Além disso, denota que, pelo menos aos olhos do humanista João de Barros, o qual saúda o facto de já haver teólogos e bispos africanos, não existiriam intransponíveis reservas a que humanos com fenótipos diferentes dos europeus ingressassem no clero⁶. Na Europa, em inícios de 500, os africanos negros não eram obrigatoriamente considerados inferiores por causa da cor da sua pele⁷.

³ Padrão similar verificou-se na América espanhola, ver John Frederick Schwaller, *The Church and Clergy in Sixteenth-Century Mexico*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1987, p. XV.

⁴ Basílio Vasconcelos, *Itinerário do Dr. Jerónimo Münzer*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1931, p. 51, 61-62; C. R. Boxer, *A Igreja...*, cit., p. 15.

⁵ António Brásio, *Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental (1469-1599)*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1954, 1ª série, vol. IV, p. 18.

⁶ João de Barros, *Grammatica da lingua portuguesa com os mandamentos da santa madre Igreja*, Lisboa, Luis Rodrigues, 1539 (desta edição só conheço o exemplar da Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro). Na obra igualmente conhecida por *Cartinha com os preceitos e mandamentos da Santa Madre Igreja*, no fl. 2v, diz-se que os paravás vieram para Portugal no tempo de D. Manuel I, sem explicitar a data, e que foram colocados na casa de Santo Elói para aprenderem com outros congoleses. Sobre estes cônegos e o papel formativo de clérigos pobres em Santo Elói ver Pedro Vilas Boas Tavares, “Lóios” in Carlos Moreira Azevedo (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Mem Martins, Círculo de Leitores, 2001, vol. 3, p. 154.

⁷ Recordar-o com pertinência Giuseppe Marccoci, “Blackness and Heathenism. Color, Theology, and Race in the Portuguese World, c. 1450-1600”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 43, 2 (2016), p. 45. Marccoci recupera neste ponto tese apresentada em Thomas Earle e K. J. P. Lowe, *Black Africans in Renaissance Europe*, Cambridge; New York, Cambridge University Press, 2005.

Ainda no reinado de D. Manuel I, a 12 de junho de 1518, para garantir que o ingresso de pessoas providas de terras onde não havia bispos pudessem ser ordenadas em Portugal, um breve papal autorizava o deão da capela real a conferir ordens a etíopes, indianos e africanos residentes em Portugal. Estes, nos termos do breve, eram em número “copioso”⁸. O documento pontifício permitia que os ordinandos fossem dispensados de qualquer “defeito de nascimento”, que recebessem ordens sacras mesmo não tendo benefício eclesiástico atribuído, e enaltecia que algumas destas pessoas se tornavam “perfeitas conhecedoras da doutrina”, ou seja, tão capazes como os brancos de se tornarem bons cristãos.

Desconhecem-se documentos que esclareçam porque é que, desde cedo, com o amparo da Coroa, se desencadearam ações para ordenar clérigos africanos e depois indianos. Presume-se que tal resultaria da escassez de clero que pudesse ir para África e para a Índia, bem como da consciência que começaria a formar-se de que, perante a imensidão dos territórios onde os portugueses se iam instalando, não havia um contingente suficiente de europeus para difundirem o cristianismo e depois acompanharem doutrinal e sacramentalmente as populações que se viessem a batizar. É ainda plausível que houvesse a perceção da necessidade de ter clérigos que falassem as línguas dos múltiplos povos que se queriam converter ao cristianismo. Os factos evidenciam que, nesta altura, não havia oposição à ordenação de pessoas que não tivessem a pele alva. Se havia, ela não era suficiente para impedir medidas da Coroa que receberam o conforto do amparo papal.

Entretanto, na ilha da Madeira, despovoada quando os portugueses ali arribaram em 1419, logo por 1513, numa fase em que a ocupação deste espaço atlântico já contava quase um século, começavam a surgir pressões para que todos os clérigos providos em benefícios eclesiásticos, o que, na altura, cumpria à Ordem de Cristo, fossem “filhos de homens de bem naturais da terra”, isto é, jovens nascidos na Madeira. Porém, aqui, a maior parte dos habitantes “filhos de homens de bem” tinham ascendência Europeia⁹. Em 1538, dos 855 jovens

⁸ António Brásio, *Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental (1500-1569)*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1953, 2ª série, vol. II, p. 155-156. Já referido por C. R. Boxer, *A Igreja...*, cit., p. 16 e Carlos Mercês de Melo, *The recruitment and formation of the native clergy in India (16th-19th centuries). A historical-canonical study*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1955, p. 67.

⁹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa (doravante ANTT), Cabido da Sé do Funchal, maço 5, doc. 15. Já referido por Bruno Abreu da Costa, *O estado eclesiástico na Madeira: o provimento de benefícios (séculos XV-XVII)*, dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2013, p. 85 e Ângela Barreto Xavier e Fernanda Olival, “O padroado da coroa de Portugal: fundamentos e práticas” in Ângela Barreto Xavier, Federico Palomo e Roberta Stumpf (org.), *Monarquias Ibéricas em Perspectiva Comparada (séculos*

que receberam a primeira tonsura na catedral do Funchal, somente 28 eram naturais de Portugal continental, ou seja, 97% eram nascidos naquela ilha atlântica. Sublinhe-se, no entanto, que entre eles havia um filho de uma mulhar escravizada, quiçá africana, cuja paternidade se desconhecia. Estava a formar-se um clero natural da terra, e o acesso ao clero de pessoas que não tinham a pele branca não era inviabilizado¹⁰. Dinâmica similar estar-se-ia, de igual modo, a afirmar no arquipélago dos Açores.

Na Ásia, onde a presença portuguesa se foi ampliando e consolidado nas primeiras décadas do século XVI, o contingente de sacerdotes europeus que para lá iam era incapaz de assegurar um esforço amplo de cristianização das populações locais. Se no início do século, seguindo políticas que já se tinham experimentado em África, se trouxeram da Índia para Lisboa meninos para serem educados na fé cristã e se tornarem sacerdotes, pelos anos 30 do século XVI, quando os primeiros bispos auxiliares começaram a ser enviados para a Índia pelo prelado do Funchal, foram ordenados indivíduos originários da terra. Entre 1532 e 1534, o bispo D. Fernando Vaqueiro conferiu ordens a um número indeterminado de indianos¹¹. Por outro lado, em 1536, nas ilhas de Maluco, por iniciativa do capitão António Galvão, fizeram-se as primeiras tentativas para educar indígenas que pudessem vir a ser clérigos¹².

Aumentar o número de clérigos naturais da Ásia foi política praticada por D. frei Juan de Albuquerque, o primeiro bispo da diocese de Goa que ali residiu. Este franciscano, alinhado com orientações do rei e dos seus conselheiros eclesiásticos, entre os quais despontavam deputados da recém criada Mesa da Consciência, antes de partir para a diocese, munira-se de breve da Penitenciaria Apostólica, datado de 24 de abril de 1537. Este documento autorizava-o a ordenar, tanto em ordens menores como sacras, recém convertidos ao cristianismo naturais da Etiópia, Arábia, Pérsia e Índia, ainda que fossem membros do clero regular ou que as ordens fossem conferidas não respeitando os tempos canonicamente prescritos¹³.

XVI-XVIII): dinâmicas imperiais e circulação de modelos administrativos, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2018, p. 131.

¹⁰ José Pereira da Costa, *Livros de matrícula do cabido da Sé do Funchal 1538-1558*, Funchal, Secretaria Regional de Turismo e Cultura, 1994, p. XI.

¹¹ Carlos Mercês de Melo, *The recruitment...*, cit., p. 68.

¹² Luís Filipe Thomaz, *De Ceuta a Timor*, Lisboa, Difel, 1994, p. 254.

¹³ O breve, em tradução portuguesa da autoria de António Guimarães Pinto, em https://www.uc.pt/fluc/religionAJE/fontes/docs/1537_Breve_Sedis_Apostolice_indefessa.pdf (acedido em 1 de abril de 2023). Ver também Carlos Mercês de Melo, *The recruitment...*, cit., p. 68.

Pouco após a chegada de Albuquerque a Goa, foi ali fundado o Colégio da Fé, também conhecido por Colégio de S. Paulo. A função desta instituição, cuja tutela foi pouco depois confiada aos jesuítas, era a de educar jovens naturais de diversas partes da Ásia e da África Oriental que viessem a receber o sacramento da ordem. Nas Constituições do Colégio, elaboradas em 1546, previa-se que nele se recebessem moços entre os 13 e 15 anos de idade, dos quais dez canarins, que depois poderiam servir como vigários na zona de Goa, e mais seis de cada uma das seguintes regiões: Guzerate, Malabar, Coromandel e Bengala (todas hoje na Índia e Bangladesh), Pegu (atual Mianmar), Sião (na atual Tailândia), Malaca (cidade da Malásia), e seis a oito “cafres” vindos da zona situada entre Sofala e Moçambique. O objetivo era que eles fossem bons conhecedores das línguas maternas das terras de onde provinham, para, após instrução no Colégio, serem ordenados sacerdotes aos 25 anos e, recebendo o apoio necessário do governador do Estado da Índia e do bispo, com a “sua linguagem” irem ensinar o cristianismo nas terras natais. Recomendava-se ainda que, havendo benefícios eclesiásticos para prover nesses lugares, deviam ser estes padres da terra os preferidos para os ocuparem¹⁴.

Em 1544, já três dos colegiais naturais de Tuticorim, localidade no extremo sul da Índia, tinham sido ordenados sacerdotes pelo bispo. Um jesuíta afirmava que, em 1549, o mesmo bispo conferira ordens a colegiais de S. Paulo nascidos em Goa e no Malabar e, segundo Francisco Xavier, o prelado chegou a ordenar padres sem benefício, o que era invulgar¹⁵. Apesar destes esforços, o contingente de clérigos nativos da Ásia não devia ser quantitativamente abundante¹⁶.

O eremita de Santo Agostinho D. frei Gaspar Cão, primeiro bispo residente em S. Tomé, onde viveu entre 1556 e 1570, estabeleceu na ilha uma escola, a modo de seminário, onde se formavam naturais da terra. Estes, conforme palavras de deputados da Mesa da Consciência e Ordens escritas em 1595, eram os “clerigos que oje [h]a na terra, que servem nas igrejas da dita Ilha”¹⁷.

¹⁴ O texto das Constituições ou Estatutos do Colégio está publicado em Joseph Wicki, *Documenta Indica (1540-1549)*, Romae, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1948, vol. I, p. 120-122.

¹⁵ Carlos Mercês de Melo, *The recruitment...*, cit., p. 84. Ver também a carta do padre Baltasar Gago para os companheiros jesuítas do Colégio de Coimbra, em Joseph Wicki, *Documenta Indica...*, cit., vol. I, p. 568. A carta de Francisco Xavier para Francisco Mansilha, escrita em Cochim, em dezembro de 1544, está publicada em António da Silva Rego, *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. Índia (1543-1547)*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1950, vol. 3, p. 128.

¹⁶ Conforme já foi sugerido por Giuseppe Marcocci, *A consciência de um império. Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, p. 385.

¹⁷ António Brásio, *Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental (1570-1599)*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1953, 1ª série, vol. III, p. 492.

No caso do Brasil, a partir dos anos 30 de Quinhentos, quando se começou a estabelecer a rede de capitanias, para as quais foram nomeados vigários, os providos foram portugueses¹⁸. Muitas vezes, em boa verdade, os clérigos que iam para a América portuguesa e para a Ásia não tinham um passado recomendável. Em março de 1536, para dar um exemplo, o arcebispo de Lisboa D. Afonso, irmão do rei de Portugal, ordenou ao seu vigário-geral que degradasse para o Brasil o padre Baltasar Pinto que tinha sido condenado no tribunal eclesiástico por homicídio¹⁹. Este tipo de recrutamento tinha nefastos impactos. Por 1552, conforme testemunho do jesuíta Manuel da Nóbrega, o clero ativo no Brasil era “a escória” que vinha de Portugal, de que ele ouvia contar “cousas feas”²⁰.

Porém, após a chegada dos primeiros padres jesuítas ao Brasil, em 1549, foram tomadas medidas comparáveis às que ocorreram na Ásia. Quer criando confrarias do Menino Jesus destinadas a educar meninos de povos ameríndios, quer pensando enviar alguns para Lisboa para serem formados e depois retornarem ao Brasil²¹.

O primeiro bispo do Brasil, D. Pedro Fernandes, apesar de ter reservas quanto ao acesso de ameríndios ao sacerdócio, não deixou de prover numa capelania na catedral de Salvador da Baía, em 1554, um mameluco (assim se designavam os descendentes de um casal formado por um europeu e uma mulher ameríndia), filho ilegítimo do donatário da capitania do Espírito Santo e de uma mulher de povo originário do Brasil. Todavia, para este prelado, os ameríndios eram “bárbaros”, uma espécie de humanidade inviável e diabólica, e o seu caráter inconstante impedia a perenidade da adesão a uma nova fé. Por assim pensar, o bispo não promoveu o seu acesso ao estado clerical, ao invés do que estava a acontecer na Índia com alguns naturais da terra²².

¹⁸ Ver, por exemplo, *Documentos históricos. Provimientos seculares e eclesiásticos 1540-1559*, Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Saúde – Biblioteca Nacional, 1937, vol. XXXV, p. 42-44 e 73-74.

¹⁹ ANTT, Corpo Cronológico, parte 1, maço 57, doc 7A.

²⁰ Manuel da Nóbrega, *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1955, p. 24-26.

²¹ Carta de Manuel da Nóbrega, escrita de Salvador da Baía em 1552, para o padre Simão Rodrigues, em Serafim Leite, *Monumenta Brasiliae (1538-1553)*, Romae, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1956, vol. 1, p. 214-215. Ver também Teresa Lacerda, “A formação de um clero nativo no padroado português (séculos XV-XVIII). Dinâmicas de uma história intercultural” in Maria Madalena Oudinot Larcher e Paulo Teodoro de Matos (ed.), *Cristianismo e império. Conceitos e historiografia*, Lisboa, CHAM, 2016, p. 224-225.

²² José Pedro Paiva, ““Trabalho mais para que não se pervertam os brancos do que para a conversão dos negros”. Pedro Fernandes, bispo de Salvador da Bahia (1551-1556), entre Paris,

Na América espanhola onde a presença de estruturas eclesiásticas foi muito mais precoce do que no Brasil, na primeira metade do século XVI, aplicou-se tendência idêntica à observada em Goa. Em 1536, fundou-se no México o Colégio de Santa Cruz de Tlateloco, destinado a educar filhos das pessoas de estatuto mais elevado na ordem social local, o que supunha que nem todos os nativos deveriam poder ascender ao estado clerical. Em 1539, uma junta de eclesiásticos, reunida também no México, concluiu que os ameríndios e mestiços não deviam ser impedidos de receber as quatro ordens menores para puderem auxiliar os curas nas paróquias. Esta política vigorou entre 1524 e 1555, apesar de uma comissão de clérigos ter tido que ponderar sobre a matéria, sugerindo que o acesso de indígenas americanos ao estado clerical suscitaria dúvidas e debate²³.

Em síntese, sensivelmente até meados do século XVI, quando os estatutos da designada “limpeza de sangue” ainda não tinham grande impacto em Portugal, e as medidas de segregação social se dirigiam, sobretudo, aos portugueses descendentes de judeus, não há notícia de que houvesse correntes que se opusessem com vigor à ordenação de sacerdotes naturais da África, da Ásia e até da América, pessoas cujos traços fenótipos evidenciavam como eram diferentes dos europeus. Esta perspetiva pode ser comprovada pelo facto de que, nos textos das Constituições de dioceses, nomeadamente nas de Lisboa de 1537, não se descobrem disposições impeditivas de acesso ao sacerdócio por questões relativas à origem do sangue que corria nas veias dos candidatos²⁴. Além disso, no mesmo ano, a bula papal *Sublimis Deus*, reconhecia que os povos originais da América eram humanos e capazes de receber o batismo e, conseqüentemente, outros sacramentos²⁵.

Acresce que o acesso a lugares na governança dos concelhos em terras do império, por norma reservado a pessoas honradas, por estes anos não se interditava aos “baços e pretos” de Santiago, no arquipélago de Cabo Verde. Em 1546, os moradores da localidade que tinham o citado tom de pele agradeciam ao rei a autorização concedida para eles servirem nos cargos do concelho²⁶.

Lisboa, Goa, Cabo Verde e o Brasil”, *Varia História*, 37, 73, (2021), p. 43-44 e Odulf Van Der Vat, *Princípios da Igreja no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1952, p. 371.

²³ Stafford Poole, “Church law on the ordination of Indians and Castas in New Spain”, *The Hispanic American Historical Review*, 61, 4 (1981), p. 638 e Francis Borgia Steck, *El primer colegio de América: Santa Cruz de Tlatelolco*, México, Centro de Estudios Franciscanos, 1944.

²⁴ *Constituições do Arcebispado de Lisboa*, Lisboa, German Galharde Frances, 1537, título VII.

²⁵ John Elliot, *O Velho e o Novo Mundo 1492-1650*, Lisboa, Ed. Quercus, 1984, p. 59 (a edição original inglesa é de 1970).

²⁶ ANTT, Corpo Cronológico, parte 1, maço 78, doc. 17. Este aspeto já foi notado por João de Figueirôa-Rego e Fernanda Olival, “Cor da pele, distinções e cargos: Portugal e os espaços atlânticos portugueses (séculos XVI a XVIII)”, *Tempo*, 16, 30 (2011), p. 143.

A escassez de brancos impunha uma política pragmática. E o serviço ao rei ultrapassava eventuais barreiras decorrentes da cor da pele. Por isso, até inícios do século XVIII, quem tinha a tez escura não via fecharem-se as portas de entrada na prestigiada Ordem de Cristo por causa da “limpeza do seu sangue”, na terrível expressão da época, apesar de carecer de uma dispensa por causa da sua falta de “qualidade”²⁷.

2. Agénese da controvérsia a respeito do acesso ao sacerdócio de pessoas sem pele branca

Pela viragem do meio do século, começam a emergir sinais de oposição a que os filhos da terra que não tinham a pele branca acessem ao sacerdócio. Os primeiros datam de cerca de 1549, na Ásia, pela boca do vigário-geral de Goa Pedro Fernandes, o mesmo que dois anos depois seria entronizado bispo do Brasil. Enquanto residiu na Ásia, explicitou reservas quanto às políticas seguidas pelo bispo de Goa, que ordenava clero mestiço e de naturais da terra. Para Pedro Fernandes, os “gentios” que se convertiam demoravam a esquecer os “vícios e maus costumes” e alguns destes clérigos, em Cabo Comorim e Cranganor, tinham comportamentos “escandalosos”. Por conseguinte, defendia que só se deveriam conferir ordens sacras a indianos após eles terem 30 anos de idade, e não 25 como canonicamente previsto na Europa, e só depois de os candidatos serem “muito bem aprovados nas cousas da fe”²⁸. Não era uma posição adversa à ordenação dos povos originais da terra, mas de maior vigilância e reforço da sua preparação. Por trás dela notam-se evidentes preconceitos na forma como Fernandes entendia a natureza dos asiáticos, preconceitos que se começavam a disseminar noutros atores relevantes.

Em 1549, a direção do Colégio da Fé foi entregue ao jesuíta António Gomes, que decidiu afastar da instituição os jovens indianos, contrariando as constituições do Colégio em vigor. Disso dava conta o seu correligionário Niccolò Lancillotto, em carta para Inácio de Loiola, na qual explicava que os colegas eram de “diversas nações”, “muito bárbaros” e só dificilmente se podiam tornar virtuosos, ao contrário dos portugueses que “com o leite bebiam a virtude e os bons costumes”. O novo superior do Colégio considerava

²⁷ Francis Dutra, “Ser mulato em Portugal nos primórdios da Época Moderna”, *Tempo*, 16, 30 (2011), p. 101-114.

²⁸ António da Silva Rego, *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. Índia (1548-1550)*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1950, vol. 4, p. 560-561.

que estes rapazes não podiam “dar fruto”. Por isso, os poucos indianos que se mantiveram na instituição foram separados dos portugueses, comiam em refeitório e dormiam em dormitório distinto, além de serem privados de falar com os colegiais portugueses, o que os “entristecia e desconsolava”²⁹. O bispo Juan de Albuquerque, todavia, opôs-se a esta decisão de António Gomes, o qual não ficou muito tempo a dirigir o Colégio³⁰.

Também no Brasil, por meados do século XVI, entre os jesuítas, havia posições distintas a respeito da ordenação de ameríndios e mestiços. Os padres Luis da Grã e Inácio de Azevedo não a aceitavam. Por sua vez, José de Anchieta opunha-se à ordenação de ameríndios mas admitia a de mestiços, desde que se preparassem no Colégio de Jesus, em Coimbra, como se a parcial origem europeia e uma boa formação desde a meninice permitessem vencer os limites naturais dos povos americanos. Já Manuel da Nóbrega defendia a existência de clero indígena, reputando-o essencial para o sucesso da própria evangelização dos povos originários da América³¹.

Debate idêntico foi muito vigoroso na América espanhola e conduziu a posições bastante radicais. Em 1555, durante o Primeiro Concílio Provincial do México, proibiu-se a ordenação de ameríndios e negros, medida que foi replicada em 1570, agora em concílio celebrado em Lima, no Peru. Já o caso dos indivíduos mestiços era diferente e, em 1577, um breve papal autorizava que os filhos ilegítimos de brancos e de ameríndias pudessem receber ordens³².

Em nenhuma região do império português se promulgou legislação similar. No Primeiro Concílio Provincial de Goa (1567), não surge qualquer nota sobre a questão³³. Em 1560, nas Constituições Sinodais de Angra, nos Açores, não há sequer referências a que se apurasse a origem dos candidatos ao sacerdócio. Estipulava-se, no entanto, que os “escravos cativos” não pudessem ser clérigos.

²⁹ Joseph Wicki, *Documenta Indica (1550-1553)*, Romae, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1950, vol. II, p. 10-11.

³⁰ Ver a carta do vice-rei da Índia Afonso de Noronha para o jesuíta Simão Rodrigues, escrita de Cochim, em 1551, em Joseph Wicki, *Documenta Indica...*, cit., vol. II, p. 139-41.

³¹ Tópicos já bem captados por Anderson José Machado de Oliveira, “Dispensa da cor e clero nativo: poder eclesiástico e sociedade católica na América Portuguesa (1671-1822)” in Rafael Chambouleyron e Karl-Heinz Arenz (orgs.), *Anais do IV Encontro Internacional de História Colonial: Dimensões do catolicismo português*, Belém, Editora Açai, 2014, vol. 3, p. 20.

³² Robert Birely, *The refashioning of catholicism 1450-1700*, London, MacMilan Press, 1999, p. 154 e 158 e Stafford Poole, “Church law...”, cit., p. 637-639.

³³ A publicação integral dos decretos deste Concílio pode ver-se em J. H. da Cunha Rivara, *Archivo Portuguez-Oriental*, Nova Goa, Imprensa Nacional, 1862, vol. 4, p. 1-75.

A mesma medida foi adotada nas Constituições de Goa (1568)³⁴. Era a condição de escravidão que impedia o acesso ao sacerdócio, não a cor da pele.

De facto, ao longo da segunda metade do século XVI, na Ásia e em África, o acesso ao clero de naturais destes continentes prosseguiu e diversos foram providos em benefícios eclesiásticos. Em dezembro de 1561, o jesuíta Henrique Henriques contava que o bispo de Cochim, o dominicano D. fr. Jorge Temudo, ordenara vários padres malabares, um dos quais tinha sido educado no Colégio da Fé, em Goa³⁵. Temudo e o seu sucessor e também dominicano D. fr. Mateus de Medina (1577-1588) fizeram visitas pastorais na região de Angamale e “levarão della moços que depois fizerão sacerdotes e vigarios de igrejas latinas parochiaes”³⁶. Alguns destes padres malabares serviram como vigários, tal como um que foi provido pelo prelado de Cochim numa paróquia do Ceilão, em 1562³⁷.

Por estes anos, houve jesuítas a louvar os dotes de clérigos indianos. Numa carta de dezembro de 1561, remetida por Luís Fróis para os seus companheiros de Coimbra, descrevia-se o ambiente vivido durante os exames finais no Colégio da Fé, sessão a que assistiram, além dos jesuítas residentes em Goa, o arcebispo Gaspar de Leão. No final da sessão, o arcebispo pediu que um moço malabar estudante de Teologia interviesse. O rapaz, nas palavras de Fróis, argumentou numa “das mais dificultozas materias da Encarnação, com tanta ordem, modestia e juizo que deo a todos não pequena ocasião de glorificar a Deos, vendo o fructo que se aqui colhia da industria e trabalho em ensinar os naturaes desta terra”³⁸. O próprio Gaspar de Leão, denotando que não tinha objeções à ordenação de nativos, durante as visitas pastorais fazia acompanhar-se de um clérigo da terra, que fora educado no Colegio da Fé, e que lhe servia “de lingua”, isto é, de tradutor³⁹. Quanto mais não fosse por uma necessidade pragmática, na Ásia, não se podia negar a utilidade de sacerdotes indianos.

³⁴ *Constituições synodaes do bispado de Angra*, Lisboa, João Blavio de Colonia, 1560, fl. 24 e *Constituições do arcebispado de Goa*, Goa, João de Endem, 1568, fl. 22v.

³⁵ António da Silva Rego, *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. Índia (1560-1561)*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1952, vol. 8, p. 450-451.

³⁶ Carta do arceidiago de Angamale para o papa, datada de Cochim no ano de 1628, em *Archivio Storico della Congregazione de Propaganda Fide*, Roma (doravante APF), *Scrittura Originali riferite nelle Congregazioni Generali (SOCG)*, vol. 98, fl. 163-164.

³⁷ Carta de Henrique Henriques para os companheiros do Colégio de Jesus de Coimbra, escrita de Manar no ano de 1562, em António da Silva Rego, *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. Índia (1562-1565)*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1953, vol. 9, p. 146.

³⁸ António da Silva Rego, *Documentação...*, cit., vol. 8, p. 394-395.

³⁹ Carta do jesuíta Vaz Gomes, do Colégio de Goa, para Leão Henriques, provincial da Companhia de Jesus em Lisboa, datada de 1566, em António da Silva Rego, *Documentação*

Em S. Tomé, o supramencionado colégio criado por D. fr. Gaspar Cão também daria os seus frutos. Pelo menos em 1570, o rei nomeou para vigário da igreja de Santo Amaro um jalofo nascido na região da Guiné⁴⁰. A decisão não se pode estranhar, tanto mais que, em 1566, o teólogo Martim Gonçalves da Câmara alertava para a escassez de clérigos no Congo e em S. Tomé, situação também reconhecida na Mesa da Consciência e Ordens⁴¹.

3. Intensificam-se resistências e hierarquizam-se os povos não europeus sem vedar o seu acesso ao clero

Esta posição de generalizada abertura a que africanos e asiáticos ingressassem no estado clerical começou a ter maiores resistências a partir de 1580, numa fase que coincide com a integração do reino de Portugal na monarquia hispânica. Nesta época, os estatutos de “limpeza de sangue” eram mais restritivos e o ingresso de ameríndios no clero estava proibido. Isto não significa, como recentemente bem sublinhou Giuseppe Marcocci, que houvesse uma ligação direta entre a noção de impureza atribuída a judeus e muçulmanos na Península Ibérica e os preconceitos que conduziram à subalternização de pessoas naturais da Ásia, África e América. De facto, as referências ao sangue dos antepassados e ao leite materno bebido, que alguns supunham que transmitiria biologicamente erros na fé, e que na Península Ibérica se entendia que contaminavam judeus e muçulmanos, inviabilizando a sua adesão ao cristianismo, não serviram, em geral, de fundamento para justificar que a negrura da pele impedia a génese de bons cristãos⁴². Porém, no caso do acesso ao clero, existe alguma sobreposição cronológica entre estes dois processos.

para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. Índia (1566-1568), Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1953, vol. 10, p. 99.

⁴⁰ António Brásio, *Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental (1570-1600)*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1954, 2ª série, vol. III, p. 153-155.

⁴¹ António Brásio, *Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental (1532-1569)*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1953, 1ª série, vol. II, p. 559 e António Brásio, *Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental (1570-1599)*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1953, 1ª série, vol. III, p. 493.

⁴² Giuseppe Marcocci, ““Sua malícia vem-se a conaturizar”. Sangre, color de piel y conversión en el mundo Ibérico Moderno” in Mercedes García-Arenal e Felipe Pereda (eds.), *De sangre y leche. Raza y religión en el mundo Ibérico Moderno*, Madrid, Marcial Pons, 2021, p. 221 e 247-248. Marcocci retoma aqui ideias anteriormente expressas em Giuseppe Marcocci, “Escravos, ameríndios e negros africanos: uma história conectada. Teorias e modelos de discriminação no Império Português (ca. 1450-1650)”, *Tempo*, 15, 30 (2011), em especial p. 49-51 e 54.

As resistências também advinham da atitude de eclesiásticos mais rigoristas que começavam a constatar, cerca de meio século após políticas mais abertas, que as pessoas oriundas de culturas, sociedades e religiões diferentes das europeias mantinham hábitos de vida e padrões de crença que suscitavam problemas. Isto para além da indefinição da própria identidade destes novos clérigos, que se transformavam em agentes em trânsito entre as crenças, valores e comportamentos de origem e que, em simultâneo, eram repudiados pelos portugueses⁴³.

Em S. Tomé, o bispo D. fr. Martinho de Ulhoa, ali chegado em 1584, alterou as linhas seguidas pelo antecessor. Fechou o seminário existente e decidiu que a formação do clero se deveria fazer em Coimbra, para onde jovens do arquipélago seriam enviados. Introduzia um argumento que complexificava a questão. Na sua diocese, eram os próprios “gentios” que recusavam receber o batismo de “ministros pretos”, preferindo os brancos, a quem chamavam “filhos de Deos”. Acrescia que ele nutria má opinião dos nativos, que a seus olhos eram de “malicima condição e natureza” e nunca poderiam ser padres, a não ser que fossem ensinados em Portugal na “policia christã e costumes virtuosos e bons”⁴⁴. A solução não funcionou, pois os poucos são tomenses que partiram para Coimbra eram segregados pelos estudantes portugueses e demais conimbricenses. Em conformidade, o bispo decidiu que o melhor era recrutar moços órfãos e pobres em Portugal, que seriam instruídos e depois enviados para os trópicos.

Na Índia, desde 1580 que o jesuíta Alessandro Valignano se manifestava, não tanto contra a ordenação de “naturais da terra”, mas que se lhes entregasse a responsabilidade exclusiva da cura de almas nas paróquias, porque, explicava, com esta “liberdade se perdem eles e os outros cristãos”. Para o jesuíta, os naturais da terra deveriam exercer apenas encargos como coadjutores sob a tutela de um clérigo branco, o que significa que para este italiano eles tinham capacidades menores do que os europeus⁴⁵. Apesar desta advertência, em 1583, Valignano notava, num tom crítico, que os bispos portugueses continuavam a conferir o sacramento da ordem a asiáticos quando eles tinham apenas 25 anos e depois os faziam vigários de paróquias, o que o jesuíta atribuía à necessidade

⁴³ Sobre esta questão das identidades em trânsito, no caso de Goa, ver Ângela Barreto Xavier, “Empire, Religion, and Identity: the making of Goan People in the Early Modern Period” in Denis Sindic, Manuela Barreto e Rui Costa Lopes (eds), *Power and Identity: the Multiple Facets of a Complex Relationship*, London; New York, Psychology Press, 2015, p. 13-30.

⁴⁴ António Brásio, *Monumenta...*, cit., 1ª série, vol. III, p. 494 e C. R. Boxer, *A Igreja...*, cit., p. 18.

⁴⁵ Joseph Wicki, *Documenta Indica (1583-1585)*, Romae, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1950, vol. XIII, p. 293-294.

de clero secular e ao facto de o mundo “estar corrompido”⁴⁶. Ainda assim, para Valignano os asiáticos, mediante certas condições, poderiam aceder ao sacerdócio e até assumir lugares na igreja diocesana. Ou seja, aos corpos escuros podiam associar-se capacidades intelectuais reduzidas, mas isso não inviabilizava uma verdadeira conversão. Tanto assim era, que houve santos negros⁴⁷.

Ao invés, no Brasil, em 1579 os jesuítas vedaram a entrada de ameríndios na Companhia. Em 1586, Claudio Acquaviva, geral dos jesuítas em Roma, ia mais longe e bloqueava a entrada na instituição aos portugueses nascidos no Brasil⁴⁸. Era um sinal de que, para alguns inacianos, os povos originais da América não tinham capacidade para aceder ao sacerdócio. Os asiáticos tinham uma consideração superior à dos ameríndios.

Fosse por pressão jesuítica, fosse por indicações promanadas da Coroa ou outras, em 1585, durante o Terceiro Concílio Provincial de Goa, os bispos e outros representantes do clero secular e regular tomaram decisões que restringiam o acesso ao estado clerical de pessoas recentemente convertidas ao cristianismo. Quem fosse batizado adulto não podia receber ordens sacras senão 15 anos depois, e só se lhes deveria confiar a cura de almas 30 anos após a conversão. A medida mais relevante, porém, era a de que o acesso a ordens sacras ficava reservado aos asiáticos que proviessem “de castas honradas e limpas”, porquanto a estes, constatavam os conciliares, “tem os outros cristãos maior respeito”⁴⁹. No fundo, reconhecia-se, tal como já sucedera na América Espanhola, que o ordenamento social pré-existente à chegada dos portugueses continha especificidades que impediam que quem não fosse socialmente honrado na ordem social local não tivesse condições para aceder ao sacerdócio. No Quinto Concílio Provincial de Goa, em 1606, insistia-se nesta via e determinava-se que para “conservar a dignidade sacerdotal e a veneração devida às pessoas ecclesiasticas”, não se ordenasse “gente da terra”, a não ser os filhos de “bragmanes ou parabus ou outras castas reputadas por nobres”⁵⁰. Para que a medida fosse eficaz até se ordenava

⁴⁶ Carta de Valignano para o geral da Companhia Claudio Acquaviva, em Joseph Wicki, *Documenta...*, cit., vol XIII, p. 386.

⁴⁷ Erin Kathleen Rowe, *Black saints in Early Modern Global Catholicism*, New York, Cambridge University Press, 2019.

⁴⁸ Teresa Lacerda, *A formação...*, cit., p. 225.

⁴⁹ J. H. da Cunha Rívara, *Arquivo...*, cit., vol. 4, p. 154.

⁵⁰ Os brâmanes eram membros da casta sacerdotal, a primeira das quatro castas (varna) da sociedade hindu. Os parabus eram originários de Maharastra (região onde se situavam os territórios de Goa) e desejavam ter um estatuto equiparado ao de brâmanes pois tinham práticas e rituais semelhantes.

que, nos colégios, não se ensinasse latim e teologia a jovens indianos que não proviessem destas “castas reputadas por nobres”⁵¹.

Por 1595, também se reconhecia na Mesa da Consciência e Ordens, em Lisboa, onde tinham assento alguns dos principais teólogos do reino, que a maior parte dos clérigos que havia na Índia, Guiné (entenda-se África) e Brasil eram “imperfeitos de letras, vida, costumes e limpeza de sangue”. Os deputados daquele órgão sugeriam ao rei a criação de um colégio para jovens portugueses de “sangue limpo”, em Coimbra, que nesta urbe se formariam e depois iriam para as diversas partes do império. D. Filipe I, no entanto, estimou que esta via era cara, além de não garantir que os sacerdotes preparados em Portugal depois quisessem partir para os territórios ultramarinos⁵².

Estas ideias e políticas denunciadoras de reservas relativamente à qualidade do clero originário da Ásia e de África, que colocaram entraves ao seu acesso ao sacerdócio e excluíam totalmente os ameríndios do Brasil, estavam a acentuar-se, ao mesmo tempo que as políticas da denominada “limpeza de sangue” se consolidavam em Portugal. Estas apareceram tarde, por comparação com o sucedido nos reinos vizinhos, e só se intensificaram decisivamente no período da unificação das coroas ibéricas⁵³. Nesta dinâmica, as restrições à admissão em diversas instituições seculares e na Igreja, com base na dita “mácula” do sangue, acentuaram-se através de um série de determinações avulsas, desde meados do século XVI, apesar de nunca terem constituído lei geral, tendo-se vulgarizado na década de 90⁵⁴. Desde então, os cristãos-novos, ou seja, os descendentes de judeus, sobretudo, mas também os muçulmanos e, no império, por extensão, todos os “gentios” recentemente convertidos⁵⁵, foram afastados das ordens religiosas, mais tarde dos cabidos das catedrais (Coimbra, o primeiro, em 1614), das principais igrejas colegiadas, tribunais seculares, certas profissões (médicos, boticários), confrarias, ofícios e cargos municipais, e até de professores e estudantes da Universidade de Coimbra (1622 e 1630)⁵⁶.

⁵¹ J. H. da Cunha Rivara, *Archivo...*, cit., vol. 4, p. 240.

⁵² António Brásio, *Monumenta...*, cit., 1ª série, vol. IV, p. 584-587.

⁵³ Francisco Bethencourt, “A Inquisição” in Carlos Moreira Azevedo (dir.), *História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, vol. 2, p. 53.

⁵⁴ João de Figueirôa-Rego, “Limpeza de sangue” in J. V. Serrão, M. Motta e S. M. Miranda (dir.), *e-Dicionário da Terra e do Território no império português*, Lisboa, CECH-IUL, 2015, consultado em 17 de junho de 2023 em <https://edittip.net/2015/04/07/limpeza-de-sangue/>.

⁵⁵ Os portugueses, seguindo tradição europeia antiga, chamavam “gentios” aos povos que ignoravam a religião cristã.

⁵⁶ Os melhores trabalhos sobre o assunto são Maria Fernanda Olival, “Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal”, *Cadernos de Estudos Sefarditas*, 4 (2004), sobretudo p. 153-160 e João de Figueirôa-Rego, “A honra alheia por um fio” *Os estatutos de*

Por esta altura, também de Roma chegavam disposições que consolidavam as normas de “limpeza de sangue” no acesso ao clero e provimento de prebendas nas catedrais. As primeiras datam de 1588, ocasião em que o papa Sisto V ordenou a suspensão de nomeações de cônegos por si feitas para as catedrais portuguesas, até os bispos apurarem a ascendência social dos nomeados. Todavia, o documento decisivo foi o breve *Decet Romanum Pontificem*, emitido por Clemente VIII, em 18 de outubro de 1600, também ele com implicações nas terras onde os monarcas detinham o padroado. Este impôs a exclusão de descendentes de hebreus das prebendas canonicais ou de benefícios eclesiásticos de qualquer espécie que tivessem cura de almas⁵⁷. Em consonância com estas disposições, passou a ser usual, tanto em Portugal como no império, que o ingresso no estado clerical fosse precedido de um exame para apurar a genealogia do candidato, as “habilitação de genere”. Assim, quando em 1603 o rei concedeu ao novo bispo do Brasil autorização para ele prover todos os benefícios vagantes na diocese enquanto o antístite lá residisse, frisou que o prelado estava obrigado a escolher pessoas de “sangue limpo”. Neste documento, “sangue limpo” significava pessoas que “por nenhum grao, por remoto que seja, [sejam] christãos novos”. A carta régia não faz nenhuma menção à cor da pele ou a outros traços fenótipos dos eleitos⁵⁸. A velha crença seguida antes do batismo, sobretudo a judaica, tinha, nesta fase, muito mais força segregadora do que a cor da pele.

Apesar deste tipo de reservas e do apertar da aplicação das medidas de “limpeza de sangue”, que eram acompanhadas por posicionamentos segregacionistas da diferença cada vez mais enraizados na sociedade portuguesa⁵⁹, entre finais do século XVI e as primeiras décadas do século XVII, a legislação eclesiástica não vedou o estado clerical a quem não tivesse a pele branca. As Constituições Diocesanas de Lisboa (1588), nesta fase aplicáveis

limpeza de sangue nos espaços de expressão ibérica (sécs. XVI-XVIII), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian e FCT, 2011, p. 66-68.

⁵⁷ Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, Barcelos, Livraria Civilização Editora, 1968, vol. II, p. 59.

⁵⁸ Biblioteca Nacional de Portugal, Lisboa (doravante BNP), *Pombalina*, Códice 155, fl. 124. Diversas cartas semelhantes a esta, dirigidas a outros bispos em diversas dioceses do império mantiveram esta disposição e linguagem, ver, por exemplo, a concedida ao bispo de S. Tomé, em 1628, que recomendava que os nomeados não fossem “por nenhum grao, por remoto que seja, christãos novos”, devendo para isso “fazer exames e inquirições muy clarificadas”, em António Brásio, *Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental (1622-1630)*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1956, 1ª série, vol. VII, p. 539-541.

⁵⁹ Ver sobre o assunto Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva, *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*, Lisboa, Esfera dos Livros, 2013, p. 162-179.

a todo o Brasil, e provavelmente seguidas em Cabo Verde e S. Tomé, assim como as Constituições da diocese do Funchal de 1584 e de 1601, são omissas a este respeito⁶⁰.

Na prática, em diversas dioceses da Ásia e de África continuaram a ordenar-se sacerdotes originários daqueles continentes. Os exemplos abundam durante as primeiras décadas do século XVII. Na diocese de Funai, no Japão, o jesuíta e bispo D. Luís de Cerqueira, apesar das resistências de correlegionários seus, conferiu ordens sacras aos primeiros padres japoneses em 1601, porque eles “sabiam a língua e costumes” da terra e sem eles era impossível manter o cristianismo⁶¹.

Em Goa, o arcebispo D. fr. Aleixo de Meneses, no relatório de uma visita *ad sacra limina* remetido para Roma, em 1605, referia que nas paróquias em que ele apresentava os vigários, fora da cidade de Goa, só colocava “pessoas que dominam perfeitamente o idioma e ordinariamente a escolha recai sobre indígenas, de entre um grande número selecionando os melhores e mais sábios e que desempenham muito bem o cargo de pároco”⁶². O conhecimento das línguas da terra continuava a condicionar a escolha do clero⁶³.

D. fr. Cristóvão de Sá, em 1617, seguia o mesmo rumo do antecessor e confiava nos padres oriundos da casta brâmane, a quem, nas suas palavras, “por geração convem o culto dos deoses”. Reconhecia que estes, se convertidos, ficavam

christãos mais fixos e verdadeiros, porque o fazem persuadidos e vencidos de verdade, e destes ha muitos clerigos, de quem nestas partes confiamos as

⁶⁰ *Constituições do arcebispado de Lisboa agora novamente impressas por mandado do senhor D. Miguel de Castro, arcebispo de Lisboa*, Lisboa, Belchior Rodrigues, 1588, fl. 7v; *Constituições synodaes do Bispado do Funchal, feitas e ordenadas por D. Ieronymo Barreto*, Lisboa, Antonio Ribeiro, 1585, p. 44-49 e *Constituições synodaes do bispado do Funchal*, Lisboa, Pedro Crasbeeck, p. 44-48.

⁶¹ Inácia Rumiko Kataoka, *A vida e a acção pastoral de D. Luís Cerqueira S. J., bispo do Japão (1598-1614)*, Macau, Instituto Cultural, 1997 e João Paulo Costa, *O cristianismo no Japão e o episcopado de D. Luís Cerqueira*, tese de doutoramento apresentada à Universidade Nova de Lisboa, 1998, sem páginas na versão disponível *on-line*.

⁶² Arquivo Apostolico Vaticano (doravante AAV), Congregazione Concilio, Relationes Dioecesium, vol. 367, fl. 6. Uma versão portuguesa do original latino, traduzida por António Guimarães Pinto, pode ver-se em https://www.uc.pt/fluc/religionAJE/fontes/docs/Goa_1605_traduzida.pdf (acedido em 1 de abril de 2023).

⁶³ Na América espanhola, uma cédula régia, datada de 1580, determinou que os bispos não concedessem a ordem de sacerdote a quem não soubesse a língua geral dos indígenas, ver Rodolfo Aguirre Salvador, La demanda de clerigos “lenguas” em el arzobispado de Mexico, 1700-1750, *Estudio de Historia Novohispana*, 36 (2006), p. 50-51.

parochias dos naturaes, e como entre elles [isto é, os outros hindus] he gente sacerdotal e mais honrada lhe dão credito e ouvem sua doutrina⁶⁴.

O arcebispo não os colocava em paróquias onde dominasse a população de origem portuguesa, fossem eles reinóis ou nascidos na Índia, mas confiava-lhes aquelas onde viviam maioritariamente “cristãos da terra”, pois percebia a superioridade social que estes sacerdotes tinham nessas comunidades.

Sempre na Ásia, na diocese de Angamale, os 80 vigários ali ativos em 1607 eram quase todos naturais da terra e até usavam o caldeu para realizar alguns rituais na Igreja latina⁶⁵. Na diocese de Macau, em 1609 foi ordenado um mestiço natural daquele porto, filho de um arménio e de mãe chinesa, o qual, por provimento do bispo de Malaca, veio a ser vigário da vara e cura na zona de Maluco. Era uma pessoa abastada e, quando em 1633 foi preso pela Inquisição, possuía casas, dedicava-se ao comércio de produtos entre Macau e as Filipinas e tinha a seu serviço oito rapazes escravizados, todos batizados (um “cafre” da África oriental, dois malaaios, três bengalas, um cingalês e um chinês)⁶⁶.

A própria Coroa impulsionava esta política no caso da Ásia. Em 1618, o vice-rei D. João Coutinho, enviou alvará aos bispos do Estado da Índia para que continuassem a prover nas paróquias “clérigos naturais da terra”⁶⁷. E assim se fazia, cumprindo ainda o prescrito nos terceiro e quinto concílios provinciais de Goa. Um dominicano, enviado para a Ásia pela recém criada Congregação da *Propaganda Fide*, reportava, em 1629, que em algumas das igrejas da ilha de Goa havia vigários seculares “de raça chamada bramane”. Considerava-os muito positivamente, pois eram “homens de virtude e religião que muito servem a Deus e alguns muito letrados”. Não eram os únicos párocos indianos ativos. Em Divar, as três igrejas existentes estavam providas com indianos, além de uma outra em Juá. Ao invés, as igrejas de Bardez e de Salcete, respetivamente a cargo dos franciscanos e dos jesuítas, não possuíam nenhum clérigo natural da Índia. Na diocese de Malaca, segundo o mesmo dominicano, na cidade todas as paróquias tinham vigários europeus, mas fora dela, em três aldeias onde só viviam pessoas originárias da região, os vigários

⁶⁴ Relatório da visita *ad Sacra Limina* do arcebispado de Goa remetido ao papa Paulo V, AAV, Congregazione Concilio, Relationes, vol. 367, fl. 7, disponível em https://www.uc.pt/fluc/religionAJE/fontes/docs/Goa_1617_PRONTA.pdf (acedido em 1 de abril de 2023).

⁶⁵ AAV, Congregazione Concilio, Relationes Dioecesium, vol. 46, fl. 7-7v.

⁶⁶ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo nº 8442, sobretudo fl. 22v-25 e 27-29v.

⁶⁷ J. H. da Cunha Rivara, *Archivo Portuguez-Oriental*, Nova Goa, Imprensa Nacional, 1875, vol. 6, p. 1159-1160.

também eram asiáticos. Situação semelhante comprovou em Cochim. Na cidade havia oito paróquias providas com vigários europeus, fora dela eram cinco e paroquiadas por indianos. Em Cranganor também havia duas pároquias com vigários naturais da terra⁶⁸. Nesta última diocese, um dos arcediagos do cabido era um natural da terra⁶⁹.

O relatório deste dominicano ao serviço da *Propaganda Fide* indicia uma política que se foi consolidando. Nas comunidades mais centrais e onde residiam portugueses, não era habitual haver vigários asiáticos, os quais se consideravam socialmente mais indignos e a quem os portugueses recusariam submeter-se. Porém, nas aldeias, onde a maior parte da população era constituída por naturais da Ásia, os bispos colocavam clero secular também originário da Índia, preferentemente brâmanes. Ainda assim, apesar destes evidentes sinais de políticas segregacionistas também baseadas na cor da pele, como o comprovam os termos usados em muita documentação, os traços fenótipos não os excluíam totalmente, nem das vigararias, nem de lugares de maior relevo, como era o caso dos desembargadores na Relação Eclesiástica de Goa. Ali, como contava um português, num tom de desdém, pelos finais da década de 20 do século XVII, havia mestiços e maus teólogos⁷⁰.

Também na Ilha de Ceilão, território da diocese de Cochim, por 1632, havia clérigos de origem asiática, o que suscitava fortes críticas do capitão geral do Ceilão. Para ele, os moradores de Jafanapatão tinham razão em se queixar dos vigários “porque geralmente em toda a India são escandalosos, o que nasce de serem mestiços e negros”, o que os tornava “idiotas, cubiçozos e por isso tiranos com os súbditos”⁷¹. Opinião semelhante à que o vice-rei da Índia expressara no Conselho de Estado, em 1631, quando defendeu que não se deviam colocar padres asiáticos nas igrejas da Costa da Pescaria, “porque em mao de clerigos negros toda a christandade se perderá”⁷².

⁶⁸ APF, Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali (SOCG), vol. 189, vol. 431-441v.

⁶⁹ Refere-o Lorenzo Tramalli, coletor em Lisboa, em carta para o cardeal Ludovici, datada de Lisboa, em junho de 1630, APF, Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali (SOCG), vol. 98, fl. 82-83.

⁷⁰ Evergton Sales Souza, “A administração eclesiástica de Moçambique, século XVII”, *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, 221, 2 (2022), p. 29.

⁷¹ Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa) (doravante AHU), Conselho Ultramarino, Índia, caixa 19, doc. 205, fl. não numerado. Nesta época, na América espanhola, a maior parte do cônegos dos cabidos já eram crioulos, Ana de Zaballa Beascochea, “Las instituciones eclesiásticas en la Monarquía Hispánica” in Ângela Barreto Xavier, Federico Palomo e Roberta Stumpf (org.), *Monarquias...*, cit., p. 501.

⁷² Panduronga S. S. Pissurlencar (ed.), *Assentos do Conselho de Estado (1618-1633)*, Bastorá (Goa), Typografia Rangel, 1953, vol. 1, p. 264.

Entre o clero regular, todavia, havia já uma segregação intransponível. Estas ordens religiosas, em geral, não admitiam não europeus⁷³. Em 1630, o coletor apostólico em Lisboa Lorenzo Tramalli informava que, no Colégio da Fé, em Goa, onde se deviam receber jovens de todas as partes, os padres da Companhia de Jesus não os admitiam por terem os indianos em baixa consideração⁷⁴. O mesmo coletor, em carta para um cardeal da *Propaganda Fide*, dizia que já conversara com muitos clérigos regulares com experiência da Ásia e que a maior parte se opunha a que o sacerdócio fosse aberto a pessoas originárias daquele continente. Conforme lhe diziam, os asiáticos eram “instáveis” e pouco “seguros na fé”, mudavam com grande facilidade de crença, eram “proclives a libido, e a viverem segundo os sentidos e o apetite sem qualquer respeito aos superiores”. Além disso, sendo sacerdotes, era possível que perdessem o respeito aos prelados da Europa e se rebelassem. O mesmo coletor, todavia, tinha para si que muitos indianos possuíam um “agudíssimo engenho para aprenderem qualquer ciência” e muitos eram vegetarianos, pelo que se adaptavam facilmente aos preceitos de jejum e abstinência do catolicismo⁷⁵. Nesta mesma altura, um dominicano da *Propaganda Fide* explicava que há anos se afadigava para que as igrejas de Salsete e Bardez se dessem a sacerdotes naturais do arcebispado de Goa. Explicava que os franciscanos e jesuítas de origem europeia que eram colocados à frente das paróquias não sabiam a língua da terra, o que os obrigava a confessar recorrendo a intérpretes, alguns até pediam apoio a padres naturais seus vizinhos para as confissões de mulheres. Para o dominicano, estes procedimentos colocavam em risco “o crédito da cristandade”⁷⁶.

Não obstante, a realidade era complexa e aparentemente contraditória. A partir da altura em que os jesuítas se intalaram em Cabo Verde, pelos inícios do século XVI, ao invés do que estava a suceder na Ásia, criaram um colégio que preparou para o sacerdócio jovens africanos e mestiços⁷⁷. A minguada população europeia no arquipélago não concedia outra possibilidade. O jesuíta António Vieira que por lá passou, em 1652, referindo-se ao clero formado pelos jesuítas, considerava-os “compostos”, “autorizados”, “doutos”, “grandes músicos”, “morigerados” nos costumes. Estas palavras tinham uma aura apologética destinada a exaltar o papel da Companhia, e porventura, com pontuais exceções, estavam distantes

⁷³ Ângela Barreto Xavier, “Punctos contra Punctum. “Cleros nativos”, tensão e harmonia no império” in Maria Madalena Oudinot Larcher e Paulo Teodoro de Matos (ed.), *Cristianismo e império. Conceitos e historiografia*, Lisboa, CHAM, 2016, p. 291.

⁷⁴ APF, Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali (SOCCG), vol. 98, fl. 85-85v e 88-88v.

⁷⁵ APF, Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali (SOCCG), vol. 131, fl. 385-386.

⁷⁶ APF, Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali (SOCCG), vol. 131, fl. 416v-417.

⁷⁷ C. R. Boxer, *A Igreja...*, cit., p. 19-20.

da realidade. Porém, não se deve duvidar que entre esse corpo, glosando Vieira, havia “clérigos e cónegos tão negros como azeviche”. Ou seja, sacerdotes africanos, alguns dos quais com prebendas no cabido⁷⁸. Outros eram vigários, como o padre Domingos Fernandes Caldeira que, em 1661, exercia o cargo na ilha de Santo Antão, onde foi acusado de ser solicitante e de contribuir para que uma mulher praticasse um aborto⁷⁹, o que denota que as palavras generosas de Vieira eram exageradas. A existência deste clero suscitava críticas, principalmente da população com a pele branca. Na Ilha do Fogo, em 1614, durante uma visita pastoral, um português natural de Lisboa mencionou jocosamente o vigário da igreja, natural de Santiago, por ele ser mestiço⁸⁰.

Na diocese do Congo, fundada em 1596, havia clérigos originários da região que não tinham a pele branca. Em 1610, uma memória dominicana refere, num tom muito crítico, um padre mestiço, com o qual os missionários dominicanos oriundos de Portugal contactaram⁸¹. Em 1619, um português recebeu da parte do bispo D. fr. Manuel Batista um “clerigo preto da terra” para o acompanhar numa diligência⁸². As carências de clero nesta diocese eram grandes. Em Lisboa, na Mesa da Consciência e Ordens, no ano de 1627, sugeria-se mesmo a criação de um seminário em Luanda para ali serem educados moços do Congo e Angola⁸³. O parecer dos jesuítas de S. Roque de Lisboa a esta ideia, fornecido em 1628, denota uma flagrante desconsideração e preconceitos face às capacidades dos africanos. Os padres de S. Roque entendiam não ser necessária nenhuma escola onde se ensinasse Teologia e Filosofia, que “para aquelas teras são de pouco proveito”, bastando que na formação destes sacerdotes lhes fossem ministradas lições de latim e casos de consciência, pois isso era “suficiente para doutrinares os seus naturais”⁸⁴.

⁷⁸ António Vieira, *Cartas. Coordenadas e anotadas por J. Lúcio de Azevedo*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1970, vol. 1, p. 286.

⁷⁹ Matilde Mendonça dos Santos, *Zelar pela fé. Inquisição e episcopado na diocese de Cabo Verde (1646-1821)*, Lisboa, CEHR da Universidade Católica Portuguesa, 2022, p. 102-103.

⁸⁰ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, Livro 205, fl. 482.

⁸¹ Luís de Sousa e Luís de Cácegas, *Primeira parte da História de S. Domingos particular do Reino e conquistas de Portugal. Por Fr. Luis de Cacegas da mesma Ordem, Provincial e Cronista della. Reformada em estillo, ordem, ampliada em sucessos e particularidades por Fr. Luís de Sousa filho do Convento de Bemfica*, Lisboa, Henrique Valente de Oliveira, 1622, parte II, livro IV, cap. XII.

⁸² António Brásio, *Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental (1611-1621)*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1955, 1ª série, vol. VI, p. 354.

⁸³ António Brásio, *Monumenta...*, cit., 1ª série, vol. VII, p. 519.

⁸⁴ António Brásio, *Monumenta...*, cit., 1ª série, vol. VII, p. 562-565.

Opinião díspar dos jesuítas teve o bispo de D. Francisco do Soveral, chegado a Luanda em 1628⁸⁵. Este estabeleceu no seu paço um seminário, no qual meninos africanos eram instruídos na arte da gramática, da música, e “educados na fé católica e santa doutrina e em tudo que pertence aos bons costumes”, conforme o prelado explica em relatório de visita *ad limina* de 1631⁸⁶. No ano seguinte, em Luanda, o bispo criou uma nova freguesia “dos negros”, onde pôs um cura “filho da terra” para os “confessar, sacramentar e fazer as doutrinas polla sua língua”⁸⁷. Mais tarde, em 1637, D. Francisco do Soveral ordenou clérigos nativos, aparentados com o rei do Congo, alguns dos quais vieram a ser nomeados cónegos e, depois, vigários-gerais do bispado⁸⁸. Criou também diversas novas paróquias para as quais nomeou clero nativo que era pago pelos sobas locais, reconhecendo a importância de eles saberem as línguas da terra e assim melhor “persuadirem” as populações⁸⁹.

Esta política episcopal suscitava reservas. Em 1632, o governador de Angola Fernão de Sousa nutria má opinião sobre a qualidade do clero nativo, apesar de compreender que, perante a escassez de gente, não havia alternativa. Explicava ao rei que o bispo concedera ordens sacras a “filhos da terra”, uns “mulatos” outros “negros de pouca suficiência e idade, [em quem] não se pode fazer a confiança que convém, por serem inclinados a suas superstições”⁹⁰. As crenças ancestrais dos novos batizados, assim se constatava, impediam uma plena e imaculada adesão ao catolicismo.

Alguns representantes deste clero, cujos corpos tinham feições que os tornavam diferentes dos europeus, circulavam entre diversos territórios do império, o que podia potenciar as resistências que contra eles se iam erigindo. Em 1610, o padre Fernão Pereira de Castro, um “mestiço da Índia”, que já residira

⁸⁵ Jaime Ricardo Gouveia, Francisco do Soveral (biografia do bispo acessível em https://www.uc.pt/fluc/religionAJE/instrumentos_trabalho/docs/Congo_Angola_5_Francisco_Soveral.pdf (acedido em 1 de abril de 2023)).

⁸⁶ Ver a tradução do original latino, da autoria de António Guimarães Pinto, em Relatório da visita *ad Sacra Limina* da diocese do Congo e Angola remetido ao papa Urbano VIII e à Congregação do Concílio pelo bispo D. Frei Francisco do Soveral em 1631, p. 25, acessível em https://www.uc.pt/fluc/religionAJE/fontes/docs/Angola_1631_traduzida_1.pdf (acedido em 1 de abril de 2023).

⁸⁷ António Brásio, *Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental (1631-1642)*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1960, 1ª série, vol. VIII, p. 153.

⁸⁸ Francisco Xavier Gomes Catão, “O Clero de Goa nas províncias de Angola e S. Tomé: Palavras Inéditas”, *Stvdia*, 36 (1973), p. 211.

⁸⁹ Ver o relatório da visita *ad Sacra Limina* da diocese do Congo e Angola remetido ao papa Urbano VIII pelo bispo D. Frei Francisco de Soveral (1640), em AAV, Congregazione Concilio, Relationes Dioecesium, vol. 50, fl. 12-14.

⁹⁰ *Apud* Teresa Lacerda, “A formação...”, cit., p. 221.

em Angola, foi denunciado em visitas pastorais realizadas no Rio de Janeiro e em Santos, no Brasil, por manter atividades sexuais com rapazes, delito de que já havia sido punido quando residira em Luanda e pelo qual fora condenado⁹¹.

No caso do Brasil, não há registos da admissão de ameríndios ao estado clerical. Mantinham-se, na primeira metade de Seiscentos, as ideias de que os diversos povos originários da América Portuguesa eram incapazes de se tornar bons cristãos, as quais tinham defensores desde o tempo do primeiro bispo D. Pedro Fernandes. Assim era, mesmo entre os defensores da existência de clero nativo da Ásia e até de África, como o coletor apostólico em Portugal. Tramalli, em 1630, confessava a um cardeal da *Propaganda Fide* que, no Brasil, os indígenas eram “gente barbarissima” e muito pouco “cultivada” pelo que seriam “pouquíssimos os cristãos gentios”⁹².

No entanto, na América portuguesa havia grande pressão para que os lugares no cabido da diocese e nas igrejas paroquiais fossem entregues a sacerdotes filhos de portugueses já ali nascidos, tal como já acontecera na Madeira, desde os primórdios do século XVI, e se verificava nos Açores⁹³. Na alba de Seiscentos, os moradores de Salvador da Baía solicitavam que nos concursos aos benefícios das igrejas do bispado se preferissem sempre os filhos de portugueses já nascidos no Brasil⁹⁴. E não há dúvidas de que muitos acediam a ordens, não só na única diocese então existente, mas também na administração eclesiástica do Rio de Janeiro⁹⁵.

Em 1629, na Mesa da Consciência e Ordens, desta feita a pedido dos moradores do Rio de Janeiro, deu-se parecer favorável a que nos concursos para provimento de igrejas, em caso de os candidatos terem iguais merecimentos, se deviam preferir os naturais do Rio de Janeiro, desde que tivessem “sangue limpo”⁹⁶. No primeiro quartel do século XVII, na catedral da Baía, abundavam

⁹¹ Cópia de culpas de visitação remetidas para a Inquisição de Lisboa, ver ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Cadernos do promotor, livro 202, fl. 645-649.

⁹² APF, Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali (SOCC), vol. 98, 78v.

⁹³ Neste arquipélago, desde finais do século XVII, 73% dos candidatos a ordens eram filhos dos grandes proprietários locais, da oligarquia municipal e nobreza militar da terra, conforme demonstrado por Susana Goulart Costa, *Viver e morrer religiosamente. Ilha de São Miguel Século XVIII*, Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada, 2007, p. 108-109.

⁹⁴ BNP, Coleção Pombalina, códice 155, fl. 14v e Aldair Carlos Rodrigues e Fernanda Olival, “Reinóis versus naturais nas disputas pelos lugares eclesiásticos do Atlântico português: aspectos sociais e políticos (século XVIII)”, *Revista de História (São Paulo)*, 175 (2016), p. 53-54.

⁹⁵ Ver, por exemplo, o processo de ordenação de Alberto Faleiro da Costa, natural do Rio de Janeiro, que se habilita para ser ordenado em 1620, Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, Notação 02 - Alberto Faleiro da Costa, 1620.

⁹⁶ BNP, Pombalina, códice 155, fl. 15.

cónegos nascidos no Brasil e em paróquias do Rio de Janeiro vigários igualmente naturais da região⁹⁷. Em 1668, na recém criada diocese do Rio de Janeiro, ordens régias determinavam que os lugares do cabido fossem entregues aos filhos de portugueses que tivessem servido a Coroa⁹⁸.

4. No Brasil, constrói-se uma relação entre escravização, cor da pele, “limpeza de sangue” e limites no acesso ao sacerdócio

Em 1646, surgiu pela primeira vez, em textos normativos diocesanos, a afirmação explícita de que a “limpeza de sangue” também devia considerar a cor da pele. Foi nas Constituições Sinodais do arcebispado de Lisboa, que resultaram de sínodo celebrado seis anos antes, as quais, na altura, vigoravam em todo o território do Brasil. Nelas determinou-se que, para acesso a ordens sacras, era necessário apurar se os candidatos eram batizados, filhos legítimos ou se tinham “parte de nação hebreia, ou de outra qualquer infecta, ou de mulato ou negro”. Todavia, para acesso a ordens menores, não se estabelecia esta limitação, o que significa que, em teoria, “negros e mulatos” podiam continuar a entrar no clero, mas apenas com acesso às ordens menores⁹⁹. A importância e impacto desta determinação já foi muito bem assinalada por Anderson Oliveira¹⁰⁰. O mesmo autor também viu que, exatamente no mesmo ano em que se celebrou o sínodo lisboeta, no México, a Universidade local proibiu o acesso de negros e mestiços aos estudos¹⁰¹. Ambas as medidas denotam aproximações entre os impérios ibéricos nas políticas de segregação aplicadas na América, em especial face aos descendentes de pessoas escravizadas de origem africana.

Estas normas tiveram impacto imediato no Brasil. Logo em 1646, na administração eclesiástica do Rio de Janeiro, as habilitação *de genere* de candidatos a ordens sacras passaram a apurar, além da ancestralidade da crença, a cor da pele. No processo de Francisco da Costa, nascido no Rio de Janeiro, o vigário-geral, depois de ouvir testemunhas, exarou um despacho no qual notava

⁹⁷ Diversos exemplos em Arlindo Rubert, *A Igreja no Brasil. Expansão missionária e hierárquica (século XVII)*, Santa Maria, Pallotti, 1988, vol. II, p. 75 e 94-95.

⁹⁸ Aldair Carlos Rodrigues e Fernanda Olival, “Reinóis...”, cit., p. 53.

⁹⁹ Cito a partir da edição de 1656, *Constituições Synodales do arcebispado de Lisboa*, Lisboa, Paulo Craesbeeck, 1656, Lib. I, título XII, p. 98.

¹⁰⁰ Anderson José Machado de Oliveira, “A administração do sacramento da ordem aos negros na América Portuguesa: entre práticas, normas políticas e episcopais (1702-1745)”, *Revista de História*, Juiz de Fora, 21, 2, (2015), p. 421-22.

¹⁰¹ Anderson José Machado de Oliveira, “Dispensa...”, cit., p. 19.

haver provas de que o pretendente era “christão velho, sem raça de judeu, mouro ou mulato”, pelo que o julgava “habíl per aceder as ordens que pretende”¹⁰².

É de admitir que este tipo de averiguação se tivesse instalado em todo o Brasil. Disso fariam eco, cerca de meio século depois, as primeiras constituições diocesanas específicas para o Brasil, as do arcebispado da Baía, resultantes do sínodo celebrado em 1707. Elas recuperavam a mesma linguagem das referidas Constituições de Lisboa, porém, tornando mais severa a restrição, porquanto, logo para a aceder ao clero, o que se fazia pela receção da “prima tonsura”, era preciso averiguar se o pretendente não tinha “parte de nação hebreá ou de outra qualquer infecta ou de negro ou mulato”¹⁰³. A violência segregadora da linguagem utilizada é evidente. A associação entre escravidão e a cor da pele da maior parte das pessoas de origem africana que na América eram utilizadas como escravas, cujo contingente não cessava de crescer, estava a deixar marcas muito cavadas naquele território. Uma delas eram os apertados limites ao acesso à condição de clérigo, um grupo social que era privilegiado e altamente considerado¹⁰⁴.

Na Ásia e em África, todavia, apesar de se acumularem os protestos de muitos portugueses contra clérigos originários daqueles continentes, o estado clerical não lhes foi vedado. Pelo contrário. Em 1644, cerca de 25% das paróquias do arcebispado de Goa, excluindo as das regiões Bardez e de Salcete, que continuavam a ser governadas por franciscanos e jesuítas, estavam confiadas a vigários brâmanes¹⁰⁵. Além disso, havia um expressivo contingente de cerca de 180 padres indianos, os quais, porém, não tinham qualquer benefício eclesiástico, sinal de que também eram ostracizados¹⁰⁶.

Pelos meados do século, no entanto, há sinais de tensões e lutas entre os descendentes de portugueses e os sacerdotes naturais da Índia. A polémica

¹⁰² Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio, Ordenações sacerdotais, caixa 383, Notação 901 - Francisco da Costa, fl. não numerado.

¹⁰³ *Constituições primeyras do arcebispado da Bahia*, Lisboa, Paschoal da Silva, 1719, p. 93. Conforme já explicitado, ver *supra* nota 98, estas questões já foram bem abordadas por Anderson Oliveira, que as retomou em estudo mais recente ao acima citado, ver Anderson José Machado de Oliveira, ““Dispensamos o suplicante *in defectu coloris*”: em torno da cor nos processos de habilitação sacerdotal no bispado do Rio de Janeiro (1702-1745)”, *Topoi*, 21, 45, (2020), p. 775-796.

¹⁰⁴ Boxer já sugerira esta associação entre escravidão, cor da pele e segregação social, ver C. R. Boxer, *A Igreja...*, cit., p. 17. Ver, na mesma linha, Fernanda Vinagre Ferreira, *O clero secular no bispado do Rio de Janeiro e o múnus episcopal de D. Francisco de S. Jerônimo (1702-1721)*, dissertação de mestrado apresentada à Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2016, p. 72.

¹⁰⁵ Ver o relatório da visita *ad Sacra Limina* remetida ao papa Inocêncio X pelo arcebispo D. fr. Francisco dos Mártires, em AAV, *Congregazione Concilio, Relationes Dioecesium*, vol. 367, fl. 21-21v.

¹⁰⁶ Caio Boschi, “Estruturas eclesiásticas e Inquisição” in Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri (dir.), *História da Expansão Portuguesa*, Lisboa, Circulo de Leitores, 1998, vol. 2, p. 440.

pode ter ligações com um sermão proferido por Diogo de Areda, no auto-da-fé celebrado em Goa em 1644. Nele, o pregador atribuiu a Santo Agostinho uma interpretação de passo bíblico que fazia equivaler a maldade judaica à cor escura da pele dos hebreus, explicitando que era grande a dificuldade de “hum homem deixar os costumes que com o sangue e leite bebeo”¹⁰⁷.

Um grupo de cerca de 20 destes padres brâmanes de Goa, desde 1645 queixava-se ao rei, porque os jesuítas e os franciscanos os desprezavam e não lhes atribuíam lugares nas igrejas de Salcete e Bardez, além de que queriam apoucar a sua imagem junto do monarca, usando para tal de “traças e rezões falsas”. Em contrapartida, lembravam ao novo rei D. João IV que a “nação brahman sempre foi fidelíssima” e por isso favorecida pelos soberanos anteriores, mas que então os portugueses os pretendiam afastar de todos os cargos¹⁰⁸.

Cerca de 20 anos depois, os homens das câmaras de Goa e de Baçaim pediam ao rei que se provesses nas igrejas “os filhos dos cidadãos beneméritos”, ou seja, descendentes de portugueses, e contestavam a recente nomeação para um priorado em Baçaim de “hum negro” protegido do mestre-escola do cabido de Goa¹⁰⁹. A segregação fundada na cor da pele ia-se instalando cada vez mais e a aversão dos descendentes dos portugueses face aos naturais da Ásia intensificava-se. Não por causa das crenças que estas pessoas ou as suas famílias de origem tinham antes do batismo, mas por preconceitos da parte dos portugueses a respeito do fenótipo destes novos cristãos, relativamente aos quais se foi construindo uma imagem de que não eram confiáveis. Neste cenário, alguns clérigos portugueses, para irem mais protegidos para a Ásia, antes de embarcarem, pediam na sua diocese de residência certidões de “limpeza de sangue” que os protegessem de medidas segregadoras no império¹¹⁰. Em contrapartida, pelo menos os clérigos brâmanes de Goa começavam a criar organizações específicas que visavam aprofundar as relações de sociabilidade entre eles, dar visibilidade à sua atuação e defendê-los de processos de marginalização desencadeados pelos portugueses. Em 1682, nascia a primeira congregação religiosa composta exclusivamente por clérigos locais, a Congregação do Oratório da Santa Cruz dos Milagres de Goa, aprovada por D. Pedro II, em 1703, e três anos mais tarde pelo papa Clemente XI¹¹¹.

Em Cabo Verde, São Tomé e Angola, tal como na Ásia, não desapareceram os clérigos africanos filhos da terra, ainda que isso gerasse resistências. Em 1655,

¹⁰⁷ Retomo interpretação já sugerida por Giuseppe Marcocci, “Sua malícia...”, cit., p. 241-242.

¹⁰⁸ AHU, Conselho Ultramarino, Índia, caixa 33, doc. 114.

¹⁰⁹ AHU, Conselho Ultramarino, Índia, caixa 47, doc. 193.

¹¹⁰ Fizeram-no dois irmãos naturais de Pombal, em 1665, ver Arquivo da Universidade de Coimbra, Caixas da Câmara Eclesiástica, documentos avulsos, cota, III/D,1,7,1,10, doc. 25.

¹¹¹ Teresa Lacerda, “A formação...”, cit., p. 233-234.

em Cabo Verde, o cabido não aceitou a nomeação régia de “hum negro” para a vila da Praia. O governador do arquipélago, lamentava o facto, dizendo que, na vila, até então, sempre tinham sido nomeados “homens de consideração”, categoria de que ele excluía o sacerdote que não tinha pele branca¹¹². Episódios semelhantes foram-se intensificando. Em 1725, em Santo Antão, houve discórdias entre o feitor do Marquês de Gouveia e o vigário Manuel Lopes Vitória, tendo o primeiro zombado deste eclesiástico por ele ser “preto”¹¹³.

Em São Tomé, em 1671, foi o rei que designou para cónego o são tomense e negro Jorge Pirel, o que motivou resistências dos restantes cónegos. A maioria do corpo capitular seriam brancos e mestiços filhos das elites da terra, que não o empossaram enquanto o monarca não mandou ao governador que impusesse a vontade régia, nem que fosse à força¹¹⁴.

Em Angola, entre 1675 e 1686, o governador solicitava que o bispo D. fr. Manuel da Natividade suspendesse ordenações de “filhos da terra”, porquanto estaria a ordenar tanta gente que não sobrava quem quisesse ser soldado¹¹⁵. Porém, em 1692, o rei escrevia ao governador de Angola reconhecendo a falta de sacerdotes e que a maior parte dos existentes eram “pardos e naturais”¹¹⁶. No ano seguinte, um relatório do governador esclarecia que em Cambambe, Pedras e Caconda os clérigos responsáveis eram dois “naturais da terra” e um “pardo”, entenda-se filho de português e de mulher africana¹¹⁷. Na costa oriental de África, em 1693, o administrador eclesiástico advertia para a necessidade de se erigir um seminário em Sena para nele se instruírem “os filhos dos régulos”, isto é, dos detentores do mando locais. Mais uma vez, a ideia era recrutar clero entre as elites da ordem social local. Desta feita, no entanto, o projeto foi inviabilizado pelo rei¹¹⁸.

Foi no Brasil que a exclusão do clero de quem tinha características somáticas diferentes dos europeus brancos mais se fez sentir. Ainda assim, tal não impediu o acesso ao sacerdócio de africanos, de filhos de portugueses e mulheres africanas, nem sequer de ameríndios ou filhos destes e de africanos. Isso conseguia-se através de um mecanismo previsto pela Igreja: a dispensa.

¹¹² António Brásio, *Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental (1651-1684)*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1991, 2ª série, vol. VI, p. 57-58.

¹¹³ Matilde Mendonça dos Santos, *Zelar...*, cit., p. 188.

¹¹⁴ António Lourenço Farinha, *A expansão da fé: subsídios para a história colonial*, Lisboa, Agência Geral da Colónias, 1942, vol. I, p. 143.

¹¹⁵ António Brásio, *Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental (1666-1885)*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1982, 1ª série, vol. XIII, p. 528-529.

¹¹⁶ Teresa Lacerda, “A formação...”, cit., p. 221.

¹¹⁷ António Brásio, *Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental (1686-1699)*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1982, 1ª série, vol. XIV, p. 342.

¹¹⁸ António Lourenço Farinha, *A Expansão...*, cit., vol. 1, p. 331.

Em 1694, o núncio apostólico em Portugal, preocupado com a escassez de clero no Brasil e em Angola, escreveu ao papa a solicitar autorização para poder dispensar candidatos ao sacerdócio que tivessem impedimentos, tanto brancos, quanto pretos¹¹⁹.

Poucos anos depois, em novembro de 1697, o bispo do Rio de Janeiro D. José de Barros e Alarcão, reconheceu um breve papal que dispensava um sujeito da freguesia de Irajá, filho de uma mulher escravizada e de um senhor de engenho. A linguagem do documento do prelado era brutal. Rezava que o tal candidato ao clero ficava “dispensado no defeito do sangue, da ilegitimidade e defeito de cor”. Isto porque o seu pai era cristão-novo, ele era fruto de uma relação ilegítima entre um senhor de engenho e uma mulher escravizada, a qual era africana¹²⁰.

Pesem estas limitações, a necessidade de clero, o prestígio de alguns dos portugueses que tinham filhos ilegítimos em resultado de relações que mantinham com mulheres africanas escravizadas, bem como a aquiescência de alguns bispos permitiram que um reduzido número de negros e mestiços se tornassem sacerdotes, alguns eram designados como “brancos da terra”. Entre 1702 e 1721, na diocese do Rio de Janeiro, durante o episcopado do franciscano D. fr. Francisco de S. Jerónimo, tramitaram na Câmara Eclesiástica pelo menos 38 processos de pessoas que não eram brancas. Destas, 29 foram dispensadas “do defeito da cor”, 24 das quais com autorizações concedidas pelo próprio bispo e cinco pelo papa. Como, com perspicácia, percebeu Anderson Oliveira, nestes casos, o estatuto dos pais dos candidatos sobrepôs-se aos problemas criados pela cor da pele dos filhos, que os associava à condição de escravizados das mães¹²¹. Este panorama corrobora a certa avaliação de Stuart Schwartz, que sublinhou a necessidade de conhecer o sistema de organização das sociedades ibéricas, onde critérios como os de nobreza, honra, legitimidade de nascimento, ocupação e níveis de educação eram, tal como o “sangue”, decisivos no processo de escalonamento social. Nos impérios ibéricos, ao invés do que alguma historiografia tendeu e tende a considerar, nem tudo era determinado pela etnicidade ou pela genealogia¹²².

Durante a governação de D. fr. Francisco de S. Jerónimo, além dos casos já referidos, foram ainda habilitados para o estado clerical três filhos de uma

¹¹⁹ APF, Scrittura Originali riferite nelle Congregazioni Generali (SOCG), vol. 518, fl. 327. Ver também Arlindo Rubert, *A Igreja...*, cit., vol. II, p. 280.

¹²⁰ O caso foi relatado em primeira mão por Anderson José Machado de Oliveira, “Dispensa da cor...”, cit., p. 15.

¹²¹ Anderson José Machado de Oliveira, “A administração...”, cit., p. 428.

¹²² Stuart B. Schwartz, *Blood and boundaries. The limits of religious and racial exclusions in Early Modern Latin America*, Waltham, Brandeis University Press, 2020.

relação entre negros e ameríndios e oito de casais de ameríndios, o primeiro dos quais em 1702¹²³. A situação dos indígenas, todavia, era variada. Nas habilitações de Eusébio Sequeira Mendonça, em 1717, diz-se que o facto de ele “ter parte de gente brasílica” não impedia o seu acesso ao clero. Todavia, dois anos depois, no processo de Francisco Brandão, registou-se que ele tinha “casta do gentio da terra” pela parte materna, “defeito” pelo qual o bispo o dispensava para receber ordens. Ou seja, havia alguma ambiguidade de critérios e os bispos tinham uma margem de discricionariedade para dispensar quando alguém tinha fenótipos do “gentio da terra”¹²⁴.

Em suma, apesar de todas as regras e sistemas de segregação impostos, nem todos os ameríndios negros e mestiços tiveram uma atitude de submissão e passividade. Um número restrito foi capaz de procurar protecção legal, régia e eclesiástica, ultrapassar o sistema de restrições e o mundo de brutais desvantagens e violências que tiveram que enfrentar¹²⁵. Numa sociedade baseada no trabalho escravizado, sobretudo de populações de origem africana, para uma minoria privilegiada, e por norma com um ascendente branco, o acesso ao sacerdócio permitia vencer parcialmente o “defeito da cor” e alcançar estatutos de maior consideração social¹²⁶. Em casos ainda mais raros, até sucedeu alguns guindarem-se a lugares de destaque na Igreja. Em 1709, um rapaz mestiço e licenciado, que nascera de uma relação de um sujeito que, mais tarde, veio ser vigário numa igreja de S. Paulo e de uma mulher africana, e cujos avós maternos foram designados no seu processo de habilitação como “pretos de Angola”, apesar do “defeito da cor” e tendo provado que tinha património suficiente, foi ordenado sacerdote. Cerca de duas décadas depois, chegaria a protonotário apostólico na diocese do Rio de Janeiro¹²⁷.

A abertura relativa de D. fr. Francisco de S. Jerónimo a dispensar “do defeito da cor” não se perpetuou nos episcopados seguintes. No seu mandato, houve

¹²³ Fernanda Vinagre Ferreira, *O clero secular...*, cit., p. 70. Este excelente trabalho, muito bem suportado por dados empíricos baseados em pesquisa sólida de arquivo, torna mais consistentes algumas das sugestões de Maria Leônia Resende, nomeadamente a ideia de que, até ao século XVIII, foram raros os “índios, mestiços e mamelucos” ordenados clérigos, ver Maria Leônia Chaves de Resende, “Vinhas do Senhor: o clero indígena no Brasil colonial”, *Tempos Gerais - Revista de Ciências Sociais e História*, 5 (2014), p. 113-130.

¹²⁴ Ambos os casos são referidos por Fernanda Vinagre Ferreira, *O clero secular...*, cit., p. 74-75.

¹²⁵ Vários exemplos em Anderson José Machado de Oliveira, “A administração...”, cit., p. 416-418.

¹²⁶ Anderson José Machado de Oliveira, “Estratégias e mobilidade social: o acesso de descendentes de escravos e libertos ao clero secular no bispado do Rio de Janeiro (1702-1745)”, *Tempo*, 26, 3 (2020), p. 701. Nota-o também, incluindo na sua avaliação o sucedido na América espanhola, Stuart B. Schwartz, *Blood...*, cit., p. 105-106.

¹²⁷ Anderson José Machado de Oliveira, “Estratégias...”, cit., p. 686-87.

347 solicitações de habilitação a ordens. Dessas, 37, ou seja 10,7%, eram de homens com traços somáticos diferentes dos indivíduos brancos¹²⁸. Todavia, quando a diocese do Rio de Janeiro passou para as mãos do também franciscano D. fr. António de Guadalupe (1725-1740), dos 83 requerimentos de habilitação despachados na Câmara Eclesiástica, apenas um era de uma pessoa com a pele negra, o que equivale a 1,2% do total¹²⁹. Números que não espantam, porquanto um sermão proferido pelo bispo, em 1737, revela como para ele havia uma relação quase direta entre ser negro ou mestiço e ter maus costumes¹³⁰. Tendência que se perpetuou com D. fr. João da Cruz (1740-1745), para quem os mestiços eram “amigos de novidades” e dados a “más inclinações” e os pretos eram “rústicos e ignorantes”¹³¹. Dos 27 habilitandos durante o seu episcopado, somente um, o que representa 3,7%, não era branco¹³². Das 39 pessoas que não eram brancas, 26 eram filhos ilegítimos, as mães de três eram escravizadas, 19 descendiam de mulheres que tinham sido escravizadas e se tornaram “forras” e as outras já eram livres. No caso dos pais, apenas um era “forro” e todos os outros eram livres, a maior parte clérigos, militares, alguns deles licenciados. Dez destes 39 clérigos, já tinham estudado e alcançado o grau de licenciado, sinal de que os estudos e o acesso à clerezia eram um mecanismo que permitia alguma ascensão, mesmo para descendentes de pessoas africanas escravizadas¹³³.

Na diocese do Maranhão o ingresso no clero de indígenas, negros e mestiços ainda foi mais intenso do que no Rio de Janeiro. Entre 1738 e 1747, de cerca de 56 habilitandos ao sacerdócio, 22, ou seja, cerca de 40%, possuíam em algum grau “sangue de índio e de preto”¹³⁴. A maior parte deles foram dispensados do “defeito da cor”, mas nem todos. Porém, nos quatro casos identificados por Pollyanna Muniz, o motivo principal para a recusa não foi a cor da pele, mas comportamentos indignos de antepassados dos candidatos. Alguns cometeram delitos que motivaram terem sido açoitados publicamente, outro era parente de uma mulher condenada por feitiçaria. Nestas situações, na Câmara Eclesiástica,

¹²⁸ Fernanda Vinagre Ferreira, *O clero secular...*, cit., p. 71.

¹²⁹ Anderson José Machado de Oliveira, “Estratégias...”, cit., p. 696.

¹³⁰ Sobre o referido sermão ver Evergton Sales Souza e Ediana Ferreira Mendes, “Jacobus nos trópicos: olhares sobre a sociedade e enquadramento religioso na diocese fluminense (1725-1773)”, *Revista Brasileira de História*, 40, 83 (2020), p. 68-69. Apesar disto, no seu episcopado ele aplicou diversas medidas destinadas à catequização das populações escravizadas.

¹³¹ Evergton Sales Souza e Ediana Ferreira Mendes, “Jacobus...”, cit., p. 66.

¹³² Anderson José Machado de Oliveira, “Estratégias...”, cit., p. 696.

¹³³ *Idem*, p. 698-702.

¹³⁴ Kate Dayanne Araujo Soares, ““Alguma coisa de mulato” ou “algum sangue da terra”: as ordenações sacerdotais no bispado do Maranhão (1738-1747)” in Rafael Chambouleyron e Karl-Heinz Arenz (orgs.), *Anais...*, cit., p. 220-223.

considerou-se que eles eram indignos de aceder ao clero, não “tanto pelo sangue como pela velleza de seus pais”¹³⁵.

Entretanto, criaram-se formas classificatórias da “pureza do sangue” muito elaboradas. A este título é esclarecedor o processo de habilitação de Manuel de Sousa, durante o qual se presumiu que ele poderia ter “defeito de mulatismo”, porquanto algumas testemunhas alertaram que a sua avó era “mulata”. Porém, o provisor do bispado foi perentório:

A 1ª mistura de um branco legitimo e de negra também legitima dá uma mulata, isto é, um sujeito com duas partes de branco e uma de preto; logo a mistura desta mulata com um branco puro constitui uma só parte de mulato pela mesma razão, isto é, um sujeito com três partes de branco e uma só de preto; logo esta parte só junta na 3ª mistura as sua três partes brancas e as quatro de um pai branco produzem um nada de negro, um sujeito sem qualquer impedimento para qualquer dignidade eclesiastica¹³⁶.

Ou seja, ao fim de três gerações, a “mulatice” estava “limpa”¹³⁷.

No Brasil, o ingresso no clero de pessoas com fenótipos diferentes dos europeus foi gerando o fechamento de certos grupos e instituições a quem, por via do acesso ao clero, pretendia ascender socialmente. Em 1713, o Compromisso da Irmandade de S. Pedro dos Clérigos do Recife, não postulava qualquer restrição à entrada de clérigos. No entanto, em 1730, a mesa da Irmandade decidiu não aceitar ninguém com “casta de pardo até ao 4º grau”, desencadeando o protesto de um desses padres “pardos” para o rei¹³⁸. Em 1759, o compromisso da recém criada Misericórdia de Goiana vincava que não admitia irmãos “mouros, judeus ou mulatos”¹³⁹. Como já foi bem estudado, o tom da pele e outras características somáticas tornaram-se “marcadores sociais” cada

¹³⁵ Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz, *Réus de batina. Justiça Eclesiástica e clero secular no bispado do Maranhão colonial*, São Paulo, Alameda, 2017, p. 178-180. Para um irrepreensível e rico estudo de caso, que explicita o processo de ascensão social de um sacerdote mestiço, com bisavós que tinham “sangue do gentio da terra”, ver Anderson José Machado de Oliveira e Márcio de Sousa Soares, “Trajetória mestiça. O padre Domingos Barbosa no Maranhão Setecentista”, *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, 23, 1 (2023), p. 45-73.

¹³⁶ Apud Kate Dayanne Araujo Soares, “Alguma coisa de mulato...”, cit., p. 225-226.

¹³⁷ A relevância do caso não passou despercebida a Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz, *Réus...*, cit., p. 180.

¹³⁸ Gustavo A. M. Santos e Suely C. C. Almeida, “O clero secular: a formação de um clero mestiço em Pernambuco no século XVIII” in *Anais do II Encontro Internacional de História Colonial*, 2008, Natal. *Mneme – Revista de Humanidades. UFRN*, 9, 24 (2008), p. não numerada.

¹³⁹ AHU, Conselho Ultramarino, Paraíba, caixa, 27, doc. 2043.

vez mais relevantes¹⁴⁰. A cor da pele contava e as elites brancas procuravam proteger o seu estatuto¹⁴¹.

Longe do Brasil, no arcebispado de Goa, durante a primeira metade do século XVIII, o padrão não era exatamente o mesmo. Na Ásia portuguesa houve bispos que teceram comentários altamente elogiosos às qualidades do clero originário da Índia. Aqui, porém, como acima visto, eles não carregavam o peso da descendência de populações escravizadas. Pelo contrário, eram recrutados entre os segmentos mais distintos da ordem social local. D. fr. Inácio de Santa Teresa considerava-os de “inteligência penetrante e [...] grande facilidade para a compreensão das letras e das ciências”, o que, no juízo do arcebispo decorria de comerem frugalmente. Além disso, tinham grande apreço pelo culto de Deus e de Nossa Senhora, e demonstravam-no publicamente em “atos com pomposa magnificência”, o que, para o prelado também era sinal de “ vaidade”. Além desta crítica, notava-os “pouco inclinados e pouco aptos para o exercício das virtudes, sobretudo da humildade e da caridade”¹⁴². D. fr. Lourenço de Santa Maria e Melo, em 1747, ia mais longe na exaltação das qualidades dos sacerdotes filhos da terra. Explicava que a maior parte dos párocos no seu arcebispado eram nativos da Índia, “muitos de linhagem brâmane e alguns chamados chardos” e de “sobejo aptos para as funções paroquiais”¹⁴³. O arcebispo retomava tópicos clássicos de épocas anteriores e elogiava o facto de estes sacerdotes saberem as línguas locais, explicitando, outros dotes, como o estarem bem instruídos em teologia moral e terem grande perícia para catequizar e corrigir os seus paroquianos¹⁴⁴.

Em 1761, um alvará régio concebido pelo ministro Sebastião José de Carvalho e Melo equiparava os nascidos na Ásia, desde que cristãos, a naturais do reino de Portugal. Apesar de tudo isto, as resistências continuavam a sentir-se.

¹⁴⁰ Ronald Raminelli, *Nobrezas do Novo Mundo: Brasil e Ultramar Hispânico, séculos XVII e XVIII*, Rio de Janeiro, Ed. FGV, 2015, p. 207-239 e Stuart B. Schwartz, *Blood...*, cit., capítulo 3.

¹⁴¹ Notam esta tendência, de igual modo, João de Figueirôa-Rego e Fernanda Olival, “Cor da pele...”, cit., p. 121, 133-34 e 139.

¹⁴² Relatório da visita *ad Sacra Limina* remetida ao papa Clemente XII, ver AAV, Congregazione Concilio, Relationes Dioecesium, vol. 367, fl. 44-61. Uma versão portuguesa, traduzida do latim por António Guimarães Pinto em https://www.uc.pt/fluc/religionAJE/fontes/docs/Goa_1734_traduzida.pdf (acedido em 1 de abril de 2023).

¹⁴³ Os “chardós” ou Kshatriya eram os proprietários de terras na categorização social local.

¹⁴⁴ Relatório da visita *ad Sacra Limina* remetida à Congregação do Concílio, ver AAV, Congregazione Concilio, Relationes Dioecesium, vol. 367, fl. 119-120. Uma versão portuguesa, traduzida do latim por António Guimarães Pinto em https://www.uc.pt/fluc/religionAJE/fontes/docs/Goa_1747_traduzida__1_.pdf (acedido em 1 de abril de 2023).

Em 1779, o provincial dos franciscanos em Goa, recusava-se a admitir nascidos na Índia, dizendo que eram “negros”¹⁴⁵.

Talvez por causa deste tipo de resistências, na América portuguesa, nos finais do século XVIII, os processos de averiguação da “limpeza de sangue” reportavam-se mais a qualidades somáticas dos requerentes do que ao seu grau de “pureza religiosa”¹⁴⁶. Ainda assim, na segunda metade do século XVIII, a cor da pele não impedia em absoluto o acesso ao estado clerical, como, aliás, nunca impediu noutras regiões do império ultramarino português. Mas era, inquestionavelmente, sobretudo no Brasil, por causa da associação à escravidão e ao cariz “bárbaro” que se atribuía aos indígenas, um obstáculo de elevada monta. Ainda assim, por 1766, ano em que o supramencionado alvará régio determinou que em todos os concursos para benefícios eclesiásticos fosse dada prioridade a pessoas nascidas na região¹⁴⁷, a maior parte do clero secular que ocupava benefícios nas dioceses já era natural do Brasil, ainda que não fossem muitos os descendentes de indígenas ou de africanos escravizados.

Conclusão

No império português, as características somáticas dos indivíduos, desde a Ásia à América foram-se tornando marcadores sociais cada vez mais relevantes. O estado clerical não ficou imune a esta tendência, mas tal não impediu que, mais na Ásia e em África do que na América, os cristãos da terra com fenótipos diferentes dos europeus tivessem acedido ao sacerdócio. Nunca alcançaram os lugares de topo da hierarquia diocesana, pelo que não está identificado nenhum bispo ou deão de uma catedral que não fosse branco. Porém, não foi insignificante o contingente daqueles que desempenharam a importantíssima função de vigário, assumindo a responsabilidade da vida religiosa local, ainda que, por norma, isto tenha sucedido em espaços onde a população de origem portuguesa era escassa.

O recurso a este clero da terra começou cedo, no século XV, motivado por razões pragmáticas: a escassez de europeus brancos, a necessidade de ter quem soubesse línguas locais, a maior proximidade cultural e étnica entre o clero da terra e os povos que se queriam cristianizar, o que tornava mais fluida

¹⁴⁵ Maria de Jesus Mártires Lopes, *Goa Setecentista Tradição e modernidade (1750-1800)*, Lisboa, Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão portuguesa/Universidade Católica Portuguesa, 1996, p. 151.

¹⁴⁶ Stuart B. Schwartz, “Blood...”, cit., p. 100.

¹⁴⁷ Aldair Carlos Rodrigues e Fernanda Olival, “Reinóis...”, cit., p. 57.

a comunicação, a habituação destes atores ao meio ambiente, além de facilitar a familiaridade das relações interpessoais.

Em geral, sobretudo a partir dos finais do século XVI, e em especial na Ásia, os clérigos da terra eram pessoas originárias dos grupos sociais mais distintos do ordenamento social local precedente à chegada dos portugueses. Também isso tinha um sentido pragmático, pois os responsáveis da Igreja portuguesa e da Coroa entenderam que a influência destes indivíduos junto das populações aportava significativas vantagens no que respeita à aceitação de uma nova religião e de sujeição a um poder que, até então, lhes eram estranhos.

Este recrutamento para o clero secular de pessoas originárias da Ásia, de África e da América não apagou os preconceitos existentes. A generalidade dos europeus, incluindo as elites eclesiásticas, tinham a ideia de serem superiores em inteligência, estado civilizacional e valores. Além disso, não colocavam no mesmo plano os asiáticos, os africanos e os ameríndios. Havia uma espécie de escala entre estes diferentes povos. Os primeiros, principalmente os de níveis sociais mais prestigiados, tinham capacidades e qualidades muito maiores do que os africanos e os ameríndios. Ao invés, estes eram regularmente entendidos como “bárbaros” e incapazes de alcançar o sacerdócio. Para muitos tinham uma “ignorância invencível”. Não eram as crenças religiosas dos antepassados que os maculavam, mas o facto de não terem bebido o “leite” das virtudes e dos bons costumes que, supostamente, se transmitiriam pelo sangue e por uma educação adequada.

Esta abertura gerou controvérsias. Tanto na sociedade em geral, sobretudo da parte dos portugueses reinóis que se dispersaram pelas terras do império, onde pretendiam instaurar padrões sociais similares aos da metrópole, mas também no seio da Igreja. As polémicas foram criando um quadro normativo-legal – no centro romano, em Lisboa e nas dioceses ultramarinas –, que dificultava o acesso de pessoas originárias da América, de África e da Ásia ao sacerdócio. Este cenário intensificou-se a partir de finais do século XVI, quando Portugal passou a estar integrado na monarquia hispânica e os estatutos de “limpeza de sangue” se fortaleceram, incluindo no reino. O paralelismo cronológico de ambas as tendências é inquestionável, ainda que não fossem idênticas as motivações que determinaram a discriminação e exclusão de descendentes de judeus e muçulmanos, daquelas que sustentaram as restrições de acesso ao clero de pessoas africanas, americanas e asiáticas.

Foi no Brasil, porém, que a barragem do acesso ao estado clerical de indígenas americanos e de descendentes de pessoas escravizadas foi mais vigorosa. A raiz mais profunda desta situação prendeu-se com a dificuldade que os portugueses sentiram em dominar os ameríndios e com a mancha negativa que

se transmitia a quem descendia de “escravos”, os quais, na América portuguesa eram quase todos africanos de pele negra.

O acesso ao clero secular foi uma opção controversa e teve matizes diferentes nos distintos espaços imperiais de presença portuguesa. Porém, o pragmatismo das autoridades da Igreja e da Coroa, bem como os interesses e atuação de indivíduos asiáticos, africanos e americanos, que apesar de subalternizados resistiram e souberam usar mecanismos que o sistema imperial de dominação também proporcionava para ascenderem socialmente, abriu os altares de S. Pedro a um restrito contingente de pessoas cujas características somáticas não os identificavam com europeus. Ainda que alguns, dada a maior alvura da pele, denunciassessem ter antepassados brancos. Também isso, ou seja, o amparo de pais europeus socialmente benquistos na ordem colonial, a posse de bens imóveis e o acesso a formações escolares similares às que alguns brancos alcançavam, tenha contribuído para a ascensão social de uns tantos, comprovando a complexidade e variedade do universo que aqui se observou.

