

A administração do sacramento da ordem aos negros na América Portuguesa: entre práticas, normas e políticas episcopais (1702-1745)

The administration of the sacrament of holy orders to blacks in Portuguese America: practices, regulations and policies episcopals (1702-1745)

Anderson José Machado de Oliveira*

Resumo

O artigo apresenta uma reflexão sobre o processo de ordenação de negros na América Portuguesa na primeira metade do século XVIII. A reflexão proposta realiza-se considerando os seguintes aspectos: a trajetória de candidatos ao sacerdócio e suas estratégias para obter a chamada dispensa do “defeito da cor”; as normas e as práticas que nortearam a hierarquia eclesiástica na concessão da referida dispensa; a relação das políticas desenvolvidas pelos bispos e a ordenação dos chamados “homens de cor”. Diante dessas variantes, procura-se pensar sobre a complexidade do processo em questão e sua interface com a constituição de uma história social dos sacramentos no catolicismo moderno.

Palavras-chave

Ordenação sacerdotal. Dispensa do defeito da cor. Hierarquia eclesiástica.

Abstract

The article presents a reflection on the process of ordination of blacks in America in the first half of the 18th century. The reflection is proposed considering the following aspects: the trajectory of

* Professor do Departamento de História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), Pesquisador do CNPq. Pesquisa igualmente financiada com os recursos da Bolsa Jovem Cientista Nosso Estado da FAPERJ. Contato: <andersonoliveira.17@hotmail.com>.

candidates for the priesthood and their strategies to obtain the call remission “color defect”; the standards and practices that guided the ecclesiastical hierarchy in the granting of such exemption; the relationship of policies pursued by the bishops and the ordering of the so-called “men of color”. Given these variants, think about the complexity of the process in question and its interface with the constitution of a social history of the sacraments in modern Catholicism.

Keywords

Priestly ordination. Default color discharge. The ecclesiastical hierarchy.

Introdução

Que a cristianização dos povos submetidos e escravizados no processo das conquistas fosse um objetivo da Igreja e das coroas ibéricas não parece restar dúvidas. A prática sacramental também pareceu constituir-se num caminho viável para a conversão. A dúvida, ao que me parece, estabeleceu-se em relação a se todos os sacramentos poderiam ser administrados indiscriminadamente àqueles povos ou mesmo sobre que conservava o privilégio de decidir sobre esta administração.¹ A consagração do corpo de cristo e a absolvição dos pecados, através da confissão, eram funções que poderiam ser delegadas aos índios e aos negros? Algumas normas diziam que não, outras não levantavam obstáculos. Determinados agentes do poder eclesiástico foram flexíveis em relação à ordenação de índios e negros, outros foram mais rigorosos e negaram ou dificultaram o acesso desses às ordens sacras. A quem caberia decidir sobre essas questões, Roma ou os prelados locais? As práticas, portanto, foram variadas e criaram diversos cenários marcados por conflitos e negociações. É imperioso reconhecer, no entanto, que os descendentes de africanos e escravos que puderam pleitear o acesso ao sacerdócio constituíam um grupo privilegiado no interior da população negra. Embora o estigma da cor fosse um obstáculo que, inclusive, gerava a necessidade uma dispensa eclesiástica, o simples fato de poder requerê-la já instaurava uma segmentação e uma hierarquização entre os chamados “homens de cor”. Deste modo, dentro da lógica de uma sociedade que, além de escravista, orientava-se pelos valores de uma cultura política de

¹ BROGGIO, Paolo; CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de; PIZZORUSSO, Giovanni. Le temps des doutes: le sacrements et l'Église romaine aux dimensions du monde. In: _____. Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde: La Curie romaine et les *dubia circa sacramenta*. *Melanges de l'École Française de Rome Italie-Méditerranée*, n. spécial, p. 5-7, 2009.

Antigo Regime, ser dispensado do “defeito da cor” e receber as ordens sacras era um privilégio que recriava hierarquias e contribuía para a manutenção da ordem social.

Expectativas, porém, foram criadas e não se pode deixar de considerar que os negros que ascenderam à condição sacerdotal estavam inseridos dentro de um complexo processo de mobilidade social que, no mínimo, implicava na dispensa de um defeito que era a cor. Estigma que poderia ser atenuado diante de uma nova condição social, marcada pelo exercício de uma função que conferia foros de nobreza àqueles que a exerciam. No entanto, nem todos os negros pleiteantes ao sacerdócio tinham cor, o que tornava tal processo ainda mais complexo e dotado de variantes que implicam na compreensão de conjunturas específicas que combinam pertencas sociais diferenciadas, mesmo entre os “homens de cor”, envolvimento em redes relacionais diversificadas, perspectivas em relação à formação de um clero nativo e políticas distintas engendradas pela coroa e pelo episcopado.

A primeira metade do século XVIII foi um momento de expansão do escravismo colonial e de suas contradições. A população negra transformou-se no maior contingente de habitantes da América portuguesa. Período igualmente assinalado por mudanças da coroa portuguesa nos rumos de nomeação do episcopado. Época de movimentos de renovação no catolicismo em Portugal e suas conquistas. Os processos de habilitações sacerdotais abertos nos bispados de D. Francisco de São Jerônimo (1702-1721), D. Frei Antônio de Guadalupe (1725-1740) e D. Frei João da Cruz (1741-1745); excluindo os períodos de sé vacante, conduzirão a observação por este emaranhado de vidas, expectativas, práticas e políticas desenvolvidas pelos respectivos diocesanos no que tange ao processo de ordenação de sacerdotes, em especial de habilitando negros.

A quem e quando se dispensava do “defeito da cor”

Aos 20 de janeiro de 1669, o então Licenciado João de Barcelos Machado autuava uma petição junto à Câmara Eclesiástica do Rio de Janeiro e junto a ela apresentava um breve apostólico de dispensa da ilegitimidade conseguido em Roma no ano anterior. Era seu intento iniciar seu processo de obtenção das ordens menores e sacras e, seguindo os trâmites, foram nomeadas sete testemunhas para as habilitações de gênero. João era filho natural do também Padre Inácio de Barcelos e de Felícia Tourinha, todos nascidos na cidade do Rio de Janeiro, e neto pela parte paterna de Luiz de Barcelos Machado e Caterina Machada, tinha

como avós maternos Ventura de Paiva e Isabel da Rocha uma mulher “preta”.²

Todas as testemunhas inquiridas nas habilitações de gênero afirmaram conhecer João, dos 7 depoimentos 6 afirmaram que o habilitando nascera já sendo o pai clérigo, o mesmo número de depoentes atestou que sua mãe era uma mulata. Seis testemunhas também repetiram que seus avós paternos eram inteiros cristãos velhos da “melhor nobreza desta cidade”. Entre esses depoentes estava o capitão Manoel de Barcelos, tio e padrinho de João que afirmou que seu irmão Inácio deixara ao filho bens que este utilizara para estudar e tornar-se licenciado e que tudo sabia porque fora “reitor” do sobrinho.³ Nenhuma das testemunhas proferiu em relação a João qualquer qualificativo de cor, embora o tenham usado em relação a sua mãe e a sua avó materna.

João de Barcelos, de fato, pelo lado paterno descendia de uma família de conquistadores e “principais da terra”. Além do capitão Manoel, senhor de engenho estabelecido no Rio de Janeiro, outro tio importante de João de Barcelos Machado era o capitão José de Barcelos Machado, talvez um dos principais representantes da família entre os bandos da “nobreza da terra” detentora de postos de mando no Rio de Janeiro Seiscentista. José ocupara por duas vezes a provedoria da Fazenda Real, em 1672 e em 1675, além de participar do governo militar da capitania, exercendo o comando da Fortaleza de São Sebastião em 1695. Entre 1675 e 1676, o capitão José de Barcelos Machado exerceu o cargo de Provedor da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro. Foi o instituidor do Morgado de Capivari com terras na região dos Campos dos Goytacazes e em outras áreas da capitania, além de tornar-se Padroeiro do Convento de Nossa Senhora dos Anjos em Cabo Frio.⁴

Concluído seu processo de ordenação, João de Barcelos a partir dos anos 1670 começou a figurar como escrivão da Câmara Eclesiástica e a partir de 1688 como coadjutor da Freguesia da Sé do Rio de Janeiro. Em 1701 foi colado na Paróquia de Irajá onde exerceu seu múnus pastoral até 1731 ano de sua morte.⁵

² Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro (ACMRJ). Habilitações Sacerdotais (HS) – João de Barcelos Machado (1669-1672).

³ Ibid.

⁴ OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Os processos de habilitação sacerdotal dos homens de cor: perspectivas metodológicas para uma História social do catolicismo na América Portuguesa. In: GUEDES, Roberto; SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá. *Arquivos paroquiais e História social na América Lusa, Séculos XVI e XVIII: Métodos e técnicas de pesquisa na reinvenção de um corpus documental*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2014.

⁵ Ibid.

Caso semelhante ao de João de Barcelos Machado foi o de Francisco Gago Pereira, porém em relação a este não conheço o desdobramento da carreira após a ordenação. Francisco, ao que tudo indica, também ordenou-se pois seu processo de habilitação cumpriu todas etapas necessárias com as inquirições de gênero, de *vita et moribus*, a comprovação do patrimônio e a apresentação de um breve papal que o dispensava do defeito da ilegitimidade. Havia nascido na cidade do Rio de Janeiro, sendo batizado na freguesia da Candelária, era filho natural de Alberto Gago da Câmara, também nascido no Rio de Janeiro, e Ana Ribeira “do gentio da Guiné”. Os avós paternos de Francisco eram o capitão Lopo Gago da Câmara e Dona Úrsula da Silveira ambos naturais da cidade do Rio de Janeiro⁶. À semelhança de João de Barcelos Machado, a ascendência paterna de Francisco Gago o remetia a importantes famílias da “nobreza da terra”. Seu avô, além do título militar, ocupara por duas vezes a vereança na Câmara do Rio de Janeiro e era filho do ex-capitão da fortaleza de Santa Cruz Pedro Gago da Câmara. A avó Dona Úrsula era cunhada de Diogo Lobo Teles, que fora capitão de infantaria e juiz de órfãos, e de Francisco Teles Barreto, que fora vereador duas vezes e também ocupou o cargo de juiz de órfãos, além de ter como irmãos Francisco da Silva Vilasboas, que fora vigário geral do bispado, e Antônio da Silveira Vilasboas, vereador uma vez, e pai de Inácio da Silveira Vilasboas, vereador por duas vezes, e Francisco da Silveira Soutomaior que fora desembargador do Tribunal da Relação na Bahia.⁷ Portanto, uma família também empoderada ligada às funções de mando, incluindo ramificações na burocracia eclesiástica.

O processo de habilitação de Francisco teve início em 1704 quando oito testemunhas foram chamadas para as inquirições de gênero. Metade das testemunhas não tinha conhecimento direto do habilitando, mas sim de seus avós paternos. Os demais depoentes disseram conhecer sua mãe sempre lhe associando ao “gentio da Guiné”, sendo que um depoente, Domingos de Freitas, afirmou que o único defeito que tinha o habilitando era o de ser filho de uma “preta”. Uma única testemunha afirmou que o pai de Francisco, Alberto Gago da Câmara, era religioso de São Francisco.⁸ Assim como no caso de João de Barcelos, nenhuma testemunha atribuiu qualquer qualidade de cor a Francisco. Nos autos de

⁶ ACMRJ. HS – Francisco Gago Pereira (1704-1711).

⁷ FRAGOSO, João. Fidalgos e parentes de pretos: notas sobre a nobreza principal da terra no Rio de Janeiro (1600-1750). In: FRAGOSO, João Luís Ribeiro; ALMEIDA, Carla Maria de Carvalho; SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de (Org.). *Conquistadores e negociantes: Histórias de elites no Antigo Regime nos trópicos – América Lusa, séculos XVII a XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 73-90.

⁸ ACMRJ. HS – Francisco Gago Pereira (1704-1711).

conclusão dos depoimentos, o vigário geral afirmou que o habilitando por sua ascendência era inteiro cristão velho e limpo de toda raça⁹.

Se a cor não foi um problema para João de Barcelos e Francisco Gago ela o seria para outros. Em maio de 1713, chegavam à Câmara Eclesiástica do bispado do Rio de Janeiro as inquirições de gênero que haviam sido realizadas em Lisboa, na Vila de Allandra – freguesia de São João Batista, Arcebispado de Lisboa e na Praça de Mazagão¹⁰ – em favor de Francisco Caeiro Teles. Francisco era natural da freguesia de Santa Engracia, em Lisboa, onde fora batizado em 1686, filho legítimo de Paulo Caeiro e sua mulher Luiza Teles, tendo como padrinho Dom Cristóvão que era conde de uma vila a qual a documentação não permitiu identificar. Ao responder a requisitória para as inquirições que partiu do Rio de Janeiro e apresentar a coleta dos depoimentos, o Prior Manoel Abreu Homem já adiantava que apurou ser a mãe inteira cristã velha sem raça alguma e que do pai disseram ser mulato em terceiro grau¹¹.

Na freguesia de Santa Engracia, em Lisboa, cinco testemunhas foram chamadas a depor, em janeiro de 1710. Três delas afirmaram conhecer o habilitando e seus pais, e duas disseram que não o conheciam, porém conheciam a seu pai. Quatro destas testemunhas afirmaram que ouviram dizer ou sabiam que o pai do habilitando tinha “raça de mulato”, embora não soubessem precisar o grau. No geral admitiam que todos, filho e pais, eram cristãos velhos e “limpos de sangue”. Somente uma das testemunhas afirmou que eram todos “limpos” sem “raça alguma”. Na Vila de Allandra, terra do pai e avô paterno do habilitando, os depoimentos ocorreram um ano antes, em 1709. Os seis depoentes desta localidade não conheciam o habilitando, somente seu pai e seu avô. Destes, cinco afirmaram que o avô teria “raça de mulato” sem que pudessem precisar o grau certo. Em Mazagão, terra natal da mãe e dos avós paternos do habilitando, os depoimentos também foram ouvidos em 1709. Sete testemunhas foram convocadas, entre elas três cavaleiros fidalgos da Casa de sua Majestade e um cavaleiro da Ordem de Cristo, o que poderia indicar a inserção de sua mãe em uma rede de indivíduos de bastante projeção, fato que pode explicar o padrinho Conde de Francisco. Os testemunhos em Mazagão foram unânimes em declarar que não conheciam o ordinando, mas que Luiza Teles e seus pais eram inteiros cristãos velhos e limpos de sangue sem raça alguma, uma das testemunhas afirmou que os avós maternos eram “pessoas nobres”. As

⁹ Ibid.

¹⁰ Praça fortificada, ao norte da África, que permaneceu sob o domínio de Portugal entre 1486 e 1769.

¹¹ ACMRJ. HS – Francisco Caeiro Teles (1709-1713)

testemunhas também afirmaram que Luiza fora levada ainda cedo para Lisboa na companhia de Dom Cristóvão de Melo que fora governador da Praça de Mazagão. Talvez, em decorrência do falecimento dos pais, Dom Cristóvão tenha tornado-se tutor de Luiza e seu protetor e é provável que o mesmo seja o padrinho do habilitando Francisco. Fatores que podem demonstrar as boas relações nas quais o mesmo estava inserido via laços maternos.¹²

Não tenho certeza se Francisco ordenou-se, mas é provável que sim, pois chegou a apresentar a comprovação do patrimônio que era, praticamente, a etapa final do processo de habilitação. De qualquer forma, os autos conclusivos do gênero afirmaram a limpeza de sangue do habilitando e seus pais, embora o grau remoto e incerto de mulatismo que atingira o pai de Francisco através do avô paterno. Parece que, mesmo o mulatismo tendo sido considerado em grau incerto, o habilitando não quis correr risco. Um mês após esta conclusão, em 15 de junho de 1713, o ordinário dispensou Francisco “da parte de mulato em grau remoto” para prosseguir sua ordenação mediante pedido que este realizou solicitando uma dispensa *ad cautelam*¹³.

Vidal Arias Maldonado também receberia dispensa do bispo do Rio de Janeiro. Seu processo de habilitação começou a tramitar em 13 de fevereiro de 1713. Vidal era filho natural do Tenente Coronel Miguel Arias Maldonado e da “preta forra do gentio” da Guiné Joana de Jesus. Procedente da Freguesia da Candelária no Rio de Janeiro foi aí batizado aos 31 de maio de 1695. Os avós paternos eram o capitão Luiz Cabral de Távora e Dona Isabel Tenreira. Uma das testemunhas da habilitação de gênero de Vidal, o solicitador de causas João Lopes, afirmou que seus avós paternos tratavam-se de pessoas “muito nobres”. As origens de Vidal, pelo lado paterno, o relacionavam a uma família de “principais da terra” que remontava aos conquistadores do século XVI. O pai de Vidal, afamado senhor de engenho da Freguesia de São Gonçalo, situada no recôncavo da Guanabara, à época em que o filho recebeu as ordens sacras, em 1717, era Coronel e Cavaleiro professo da Ordem de Cristo¹⁴.

Dos seis depoentes da inquirição de gênero de Vidal, três tinham a patente de capitão e um a patente de coronel e título de fidalgo de sua

¹² Ibid.

¹³ Ibid.

¹⁴ ACMRJ. HS – Vidal Arias Maldonado (1713-1717); RHEINGANTZ, Carlos G. *Primeiras famílias do Rio de Janeiro: séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro: Livraria Brasileira, 1965. v. 1. p. 135-136; AGUIAR, Juliana Ribeiro. A família Arias Maldonado: as práticas de reprodução social das elites aristocráticas setecentistas da Freguesia de São Gonçalo. SEMINÁRIO DO PROJETO PENSA RIO, 1., Rio de Janeiro, 2011. Grupo de Pesquisa do CNPq Antigo Regime nos Trópicos. Mimeo.

majestade. Todos os depoentes afirmaram conhecer o ordinando e todos igualmente referiram-se à sua mãe como “preta”, “crioula”, “preta forra crioula”, “preta do gentio da Guiné”, “crioula do gentio da Guiné” e “do gentio da Guiné”. A avó materna foi citada em quatro depoimentos como “negra do gentio da Guiné”, “preta”, “preta do gentio da Guiné”. Ao fim da inquirição Vidal foi dispensado pelo ordinário dos “defeitos da ilegitimidade e da cor”¹⁵.

Em 1711, o habilitando Antônio Cabral da Fonseca iniciou igualmente seu processo com vistas à obtenção das ordens menores e maiores. Filho do Padre Francisco Cabral de Távora e de Teodózia da Fonseca, fora batizado na Freguesia da Sé em 1686. Pelo lado paterno era neto do capitão Luiz Cabral de Távora e de Dona Ana Tenreira, sendo os avós maternos não declarados. Pelo lado paterno Antônio descendia do mesmo ramo familiar do habilitando Vidal Arias Maldonado, ambos eram primos. As testemunhas do processo de habilitação qualificaram sua mãe como “preta”, “negra de Etiópia”, “preta forra” e que teria vindo ainda criança de Angola. Antônio foi identificado como pardo por uma das testemunhas de sua habilitação de gênero. Junto a seu processo foi anexado breve papal que o dispensava do defeito da ilegitimidade e da cor. Em 1717, o processo foi concluído tendo o mesmo sido ordenado¹⁶.

Antes de prosseguir, parece-me importante uma pausa para esclarecer como estou entendendo a questão cor e por isso frisando-a nas narrativas até agora apresentadas. Partindo-se da afirmação já corrente na historiografia brasileira, cor corresponde a lugar social construído a partir da referência à escravidão. Nesse universo ser preto significava ainda uma grande proximidade com o universo do cativo. A cor parda, ainda que denotasse um estigma, expressava o reconhecimento de alguma mobilidade na hierarquia social.¹⁷ Se bem que, como afirma Guedes, esta própria hierarquia de cor era fluida e o universo do ser pardo dependia em larga escala das circunstâncias sociais associadas ao tráfico de escravos, quando a maior presença de africanos determinava a maior ou menor identificação de pardos nos diversos contextos da sociedade escravista.¹⁸ O mulato era outra qualidade de cor que se referia também ao universo de ligação com

¹⁵ ACMRJ. HS – Vidal Arias Maldonado (1713-1717).

¹⁶ ACMRJ. HS – Antônio Cabral da Fonseca (1711-1717).

¹⁷ FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998. p. 135-139; CASTRO, Hebe Maria Mattos de. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil, século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995. p. 34-35.

¹⁸ GUEDES, Roberto. *Egressos do cativo: trabalho, família, aliança e mobilidade social* (Porto Feliz, São Paulo, c. 1798-1850). Rio de Janeiro: Mauad X: Faperj, 2008. p. 101-105.

o cativo e tendeu a assumir, na América portuguesa, uma conotação mais pejorativa¹⁹, talvez por descrever um processo de hibridação que se referia mais diretamente a um universo animal, embora o termo fosse por vezes tomado como sinônimo de pardo. O próprio termo “raça de mulato” passou a aparecer como um impedimento a ser considerado na legislação secular, nas habilitações do Santo Ofício e das Ordens Militares²⁰, e como foi visto acima nas habilitações de gênero.

Do ponto de vista do discurso ideológico sobre as origens africana e escrava, os trabalhos mais recentes têm interpretado esta ascendência enquanto um defeito de qualidade e não como um defeito de sangue. Francis Dutra é um dos que defende que, a partir dos trabalhos de Charles Boxer e Maria Luiza Tucci Carneiro, estabeleceu-se uma confusão entre os historiadores que associaram pureza de sangue e herança africana. Segundo este autor, o impedimento da cor referia-se ao fato do mesmo remeter à escravidão e esta significava trabalho manual que por sua vez significava falta de qualidade. Deste modo, a ausência de qualidade relacionava-se à falta necessária de nobreza e incluía a atividade artesanal ou o trabalho manual, não importando o antecedente racial, deste modo, podendo ser mais facilmente dispensada pelo rei.²¹ A interpretação de Dutra também é partilhada por Ronald Raminelli em recente artigo sobre os impedimentos de cor.²²

Embora concorde com esta interpretação, não descarto, assim como María Elena Martínez²³, que o discurso religioso em torno da pureza de sangue tenha criado ambiguidades e tenha também influenciado na leitura sobre o sistema classificatório com base na cor. Creio que existiram situações em que a questão da qualidade e a ideia de pureza tenham sido acionadas em conjunto com relação aos negros, embora a questão da qualidade possa ter prevalecido. Com efeito, a ideia de defeito ou acidente da cor não deixava de estar desprovida de uma carga religiosa que associava a cor à ideia de pecado ou marca que indicava o mesmo.²⁴

¹⁹ LARA, Silvia Hunold. *Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América Portuguesa*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007. p. 141-142.

²⁰ RAMINELLI, Ronald. Impedimentos da cor: mulatos no Brasil e em Portugal c. 1640-1750. *Vária História*, v. 28, n. 48, p. 715, 2012.

²¹ DUTRA, Francis. Ser mulato em Portugal nos primórdios da modernidade portuguesa. *Tempo*, Niterói, v. 15, n. 30, p. 104-105, 2011.

²² RAMINELLI, op. cit., p. 713-717.

²³ MARTÍNEZ, María Elena. *Genealogical fictions: limpeza de sangue, religion and gender in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press, 2008. p. 207-224.

²⁴ OLIVEIRA, Anderson José Machado. Dispensa da cor e clero nativo: poder eclesiástico e sociedade católica na América Portuguesa. In: OLIVEIRA, Anderson José Machado de; MARTINS, William de Souza (Org.). *Dimensões do catolicismo no Império Português: séculos XVI-XIX*. Rio de Janeiro: Garamond, 2014. p. 217-225; OLIVEIRA, Anderson

Tal questão parece-me que terá um impacto sobre a ideia de “dispensa do defeito” da cor, fator que não aprofundarei aqui em função dos limites deste texto.

Era imprescindível a dispensa do “defeito da cor”?...

Diante dos casos aqui narrados, parece-me impor-se uma questão. Era a dispensa do “defeito da cor” um elemento imprescindível para a ordenação dos descendentes de escravos e africanos? Levando-se em consideração que tal dispensa era uma atribuição do poder eclesiástico, pode-se iniciar seguindo dois caminhos para responder a esta questão. Pela legislação tridentina não havia qualquer obstáculo que impedisse a ordenação de descendentes de africanos e escravos, já que na Sessão 23 do Concílio determinava-se tão somente que a primeira tonsura não fosse dada aos que não haviam sido crismados e não estivessem instruídos nos princípios da fé e aos que não soubessem ler e nem escrever. Para a recepção das ordens menores as exigências restringiam-se ao testemunho do reitor, cura ou mestre de escola onde tivessem sido criados. E para tomar o foro eclesiástico exigia-se a comprovação do benefício ou do patrimônio, e se já fossem tonsurados ou trazendo hábito deveriam servir alguma igreja sob mandado do bispo, ou estarem no seminário, em algum estudo ou em universidades sob licença do diocesano e a caminho para tomar as ordens maiores.²⁵

O rol dos impedimentos aparecia com mais clareza nas legislações sinodais. As *Constituições Sinodais do Arcebispado de Lisboa*, aprovadas em 1640, e que vigoraram no Brasil até a promulgação das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, colocavam como impedimento para promoção às ordens sacras ter “parte de nação hebreia, ou de outra infecta, ou de negro ou de mulato”.²⁶ O texto em questão é praticamente o mesmo reproduzido nas constituições baianas de 1707, embora estas fossem mais rígidas, pois exigiam que estes impedimentos fossem verificados já quando da pretensão ao recebimento das ordens menores.²⁷ Ou seja, em

José M. de. *Devoção negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Quartet: Faperj, 2008. p. 122.

²⁵ Biblioteca Nacional de Lisboa – Biblioteca Nacional Digital. IGREJA CATÓLICA. Determinações do sagrado Concílio Tridentino que devem ser notificadas ao povo por serem de sua obrigação e se hão de publicar nas paróquias. Lisboa: por Francisco Correa, 1564. Disponível em: <<http://purl.pt/15158>>. Acesso em: 12 nov. 2015.

²⁶ CUNHA, Dom Rodrigo da. *Constituições sinodais do Arcebispado de Lisboa*. Lisboa: Oficina de Paulo Craesbeek, 1656. p. 98.

²⁷ VIDE, Dom Sebastião Monteiro da. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*. Edição de Bruno Feitler e Evergton Sales Souza. São Paulo: EdUSP, 2010. p. 224.

tese as constituições lisboetas admitiam clérigos *in minoribus* tonsurados, que poderiam exercer as funções de ostiário, leitor, exorcista e acólito sem que passassem por provas de impedimentos, o que pelas constituições da Bahia era vedado.

O quadro delineado confirma as observações de Figueirôa-Rego e Olival quanto ao peso das questões locais na definição das classificações e distinções sociais com base na cor no império português. Para estes autores o zelo das elites locais por pressões classificatórias fez com que, por vezes, na metrópole a tolerância à ascendência negra fosse maior que em outras partes do império.²⁸

Nas constituições lisboetas a definição das irregularidades para a obtenção das ordens sacerdotais bem com o seu exercício já era fundamentada na ideia do defeito, o que se expressava no título LII “Da irregularidade que nasce do defeito”.²⁹ No título LXXII – “Da dispensação das irregularidades” – as constituições baianas previam que, nas irregularidades nascidas dos defeitos, somente o sumo pontífice poderia dispensar ou conceder aos bispos esta prerrogativa. Relatava-se que no caso dos bispos ultramarinos estes poderiam receber licenças de dez em dez anos do papa para dispensar mais largamente.³⁰ Neste ponto as sinodais baianas parecem fazer referência às chamadas *faculdades decenais* que eram concessões especiais feitas pela Santa Sé aos bispos na América ibérica desde o século XVI. Entre estas faculdades, conferia-se aos diocesanos o poder de dispensar de impedimentos relacionados à ordenação sacerdotal, aos impedimentos matrimoniais, além de conceder indulgências e outros privilégios. No século XVIII, o jesuíta Simão Marques publicou, em 1749, a obra intitulada “Brasília pontifícia”, na qual analisou cada uma dessas faculdades que foram concedidas ao bispo do Rio de Janeiro, em 1725, pelo breve do Papa Bento XIII.³¹

De acordo com as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, no Título LXIX, os defeitos estavam entre as irregularidades, as quais eram impedimentos que inabilitavam para as ordens e, no caso específico, esses teriam sido postos pelos sumos pontífices. Neste ponto em destaque, no que define à imputação dos defeitos, as constituições baianas faziam

²⁸ FIGUEIRÔA-RÊGO, João de; OLIVAL, Fernanda. Cor da pele, distinções e cargos: Portugal e os espaços atlânticos portugueses (séculos XVI a XVIII). *Tempo*, Niterói, v. 15, n. 30, p. 121 e 139, 2011.

²⁹ CUNHA, op. cit., p. 561.

³⁰ VIDE, p. 589-590.

³¹ SOUZA, Evergton Sales. A construção de uma cristandade tridentina na América Portuguesa: séculos XVI e XVII. In: GOUVEIA, António Simões; BARBOSA, David Sampaio; PAIVA, José Pedro (Coord.). *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa/ Centro de Estudos de História Religiosa, 2014. p. 187.

referência direta às *Constituições Sinodais do Arcebispado de Lisboa* aprovadas em 1640.³² Embora nas *Constituições Primeiras* não houvesse uma menção explícita ao “defeito da cor”, penso ser correto interpretar que ele era associado ao que se definia como irregularidade por defeito da origem que “é aquela por que os escravos são irregulares”³³. Esta referência à escravidão como definindo defeitos de “nascimento e estado” também já estava na *Sinodais do Arcebispado de Lisboa*.³⁴

Na interpretação das referidas *faculdades decenais*, precisamente da segunda faculdade, que dizia respeito à dispensa das irregularidades para o recebimento das ordens sacerdotais, o jesuíta Simão Marques definia as mesmas como certa incapacidade moral para receber as ordens eclesiásticas e exercê-las em função de alguma impropriedade proveniente de culpa ou qualquer outro defeito. Continuava afirmando que poder-se-ia contrair irregularidades por: 1º. defeito da alma (dementes, furiosos, epiléticos, iletrados, neófitos ou recém convertidos); 2º. defeito do corpo (cego, surdo, mudo, coxo, hermafrodita, notadamente feio, corcunda, leproso, paralítico, gigante, pigmeu); 3º. por infâmia de direito (próprio dos padres ou da condição abjeta da pessoa); 4º. por defeito de liberdade, de nascimento, de lenidade.³⁵

Parece-me que, na América portuguesa, as referências à escravidão já presentes nas sinodais lisboetas, além da questão dos defeitos por liberdade e nascimento explicitado nas interpretações das *faculdades decenais*, foram orientações importantes, juntamente com as constituições baianas para definir na prática o chamado “defeito da cor” presente nas habilitações sacerdotais. Sob este aspecto reforçava-se a ideia da classificação social com base na cor definida a partir do universo da escravidão. Com isso, valendo-se de suas prerrogativas especiais os bispos poderiam dispensar desse defeito ou colocar em validade os breves obtidos junto à cúria romana.

O paralelismo de convivência entre a legislação universal romana e as legislações sinodais, sem contar com o direito dos príncipes, colocava em evidência uma das facetas das sociedades do Antigo Regime que era a pluralidade de ordenamentos. Pluralidade esta que evidenciava uma constante situação de tensões entre poderes, pois embora, como advirta Paolo Prodi, tenha ocorrido um processo de centralização do direito

³² VIDE, op. cit., p. 582-583.

³³ Ibid., p. 585.

³⁴ CUNHA, op. cit., p. 562.

³⁵ MARQUES, Simão. *Brasilia Pontificia: sive speciales facultates pontificiae, Brasiliae Episcopis conceduntur...* Lisboa: Ex Typis Michaelis Rodrigues, 1749. p. 36-38. Agradeço a Evergton Sales Souza as indicações da obra e de como localizá-la.

canônico³⁶, a partir de Trento, isto não eliminou a influência das normas sinodais e diocesanas, ao passo que corria o processo de organização e rotinização da legislação dos estados, além da persistência da força do direito costumeiro.

Com efeito, a aplicação do direito canônico neste contexto se deu preferencialmente no plano das elaborações casuísticas que funcionaram não só como alternativa ao direito dos príncipes como à própria legislação canônica.³⁷ Por outro lado, a exacerbação da casuística serviu de modelo aos demais ordenamentos jurídicos, fundamentando inclusive a própria justiça distributiva dos monarcas.³⁸ E no conjunto da obra, a casuística também permitiu que o direito canônico se adequasse às injunções dos costumes locais.³⁹

Diante deste mosaico de conflitos jurisdicionais e negociações, as dispensas do “defeito da cor” assumiam uma proporção ainda mais complexa. Neste sentido, retomo a pergunta, eram elas imprescindíveis ao recebimento do sacramento da ordem? Sim, quando a cor existia e não, quando a cor não existia. A obviedade da resposta não elimina a complexidade da questão. Retomando o processo de João de Barcelos Machado, observa-se a ausência do instrumento de dispensa do “defeito da cor”, poder-se-ia indagar se esta peça haveria desaparecido do processo. No entanto, além da inquirição de gênero, há o breve de dispensa da ilegitimidade e o processo de patrimônio que estão apensos. Porém, mais do que isso, os depoimentos do gênero, como demonstrado, em nenhum momento atribuíram cor ao habilitando, mesmo que se reconhecesse que ele era filho de uma mulata e de uma avó “preta”. Partindo-se da questão que a cor era uma qualidade atribuída socialmente e não um critério racial, a luz do racismo científico do século XIX, é possível inferir que João não tinha cor e que, portanto, não poderia ser dispensado de um “defeito” que não lhe era atribuído. E, neste caso, mesmo a filiação sacrílega do habilitando não gerou qualquer comentário, mesmo sendo um delito previsto nas legislações secular e canônica, o que levou a que muitos clérigos escondessem tais atos temendo as possíveis punições dos tribunais episcopais.⁴⁰ Pelo jeito, os depoentes do processo de João de Barcelos não tiveram esta preocupação.

³⁶ PRODI, Paolo. *Uma história da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 135.

³⁷ *Ibid.*, p. 299.

³⁸ LEVI, Giovanni. Reciprocidade mediterrânea. In: OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de; ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de. *Exercícios de micro-história*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2009. p. 51-59.

³⁹ HESPANHA, António Manuel. *Imbecilias: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*. São Paulo: Annablume, 2010. p. 175.

⁴⁰ LEWIN, Linda. *Illegitimacy, patrimonial rights and legal nationalism in Luso-Brazilian*

Raciocínio semelhante pode ser estendido ao caso de Francisco Gago Pereira, este com uma mãe reconhecidamente africana e, assim como João de Barcelos, com um breve que o dispensava tão somente da ilegitimidade. Neste caso não há dúvida quanto a completude das fontes, pois todas as partes de sua habilitação foram encontradas. O elo entre as duas histórias fazia-se a partir da origem de seus pais espaldada em famílias da chamada “nobreza da terra” e talvez na apropriação de uma mentalidade prevalecente no Antigo Regime de que entre nobres a herança paterna concedida aos filhos, os títulos, o patrimônio e as virtudes dos pais.⁴¹ Tal questão poderia explicar em parte a inexistência da cor e a possibilidade material do recurso à Roma para a obtenção dos breves? Poderia ter sido esta uma estratégia para dificultar o aparecimento de outros impedimentos em função da distância ou a convicção de que na mesma Sé pontifícia tais impedimentos seriam relativizados? Afinal de contas, a posição de uma das mais importantes agências papais, a Propaganda Fide, afirmava uma convicção bastante favorável à formação de um clero local enquanto ponto programático de uma estratégia missionária.⁴²

Os dados que até o momento tenho compulsados para o período apontam para o fato de que esta avaliação, se foi feita, não a foi pela maioria dos habilitandos às ordens. Na realidade, considerando os processos iniciados no período analisado, observa-se que 38 deles referem-se a negros, entre estes em 29 encontram-se os instrumentos de dispensa do “defeito da cor”. Entre estas dispensas 5 foram através de breves pontifícios e 24 proferidas pelo próprio diocesano. É importante frisar que todas estas dispensas diocesanas concentraram-se no período entre 1702 e 1721, durante o exercício do múnus pastoral de D. Francisco de São Jerônimo, fato que me deterei mais adiante. Ou seja, o recurso ao antístite local pareceu ser a estratégia da maioria e ao que parece este, no caso de D. Francisco, não se negou a analisar e deferir os pedidos.

A cor, portanto, existia para alguns e gerou impedimentos para aqueles que a tinham socialmente reconhecida como Francisco Caeiro Teles, no grau remoto de mulatismo de seu pai e seu avô, Vidal Arias Maldonado e Antônio Cabral da Fonseca que, mesmo descendendo,

Inheritance: 1750-1821. Stanford: Stanford University Press, 2003. v. 1. p. 74-80.

⁴¹ RAMINELLI, Ronald. Nobreza e riqueza no Antigo Regime ibérico setecentista. *Revista de História*, São Paulo, n. 169, p. 90, 2013.

⁴² PIZZORUSSO, Giovanni. I dubbi sui sacramenti dalle missioni *ad infideles*. In: BROGGIO, Paolo, CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de, PIZZORUSSO, Giovanni. Op. cit., p. 50; METZLER, Josef. La Congregazione “de Propaganda Fide” e lo sviluppo delle missioni cattoliche (ss. XVIII al XIX). *Anuario de Historia de la Iglesia*, n. 9, p. 151-152, 2000. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35509011>>. Acesso em: 20 nov. 2015.

pelo lado paterno, de uma família de “principais da terra” tiveram seus impedimentos de cor assinalados em função de suas mães. Neste caso prevaleceu a atribuição de cor não aos habilitandos, mas a seus ascendentes. Resta questionar por que Vidal e Antônio mesmo pertencendo a extratos semelhantes àqueles de João de Barcelos e Francisco Gago não tiveram seus impedimentos de cor silenciados ou não reconhecidos. Francisco Teles também pelo lado materno demonstrou ter excelentes relações. O fato de João de Barcelos e Francisco Gago terem recorrido à Roma poderia ter sido um diferencial no sentido de não levantarem discussões em torno de suas ascendências? Em princípio parece que não, pois Antônio Cabral da Fonseca obteve suas dispensas também por breve pontifício.

Deste modo, o acaso ou a distração das autoridades eclesiásticas não pode ser um elemento de explicação, pois não passaram despercebidas àquelas as origens de determinados candidatos.

O custo do recurso à Roma ou à Lisboa – quando se acionava o nuncio apostólico, poderia explicar, a opção por se tentar resolver a questão no âmbito do bispado? Considerando que mesmo no interior das dioceses a circulação da documentação referente a esses pedidos envolvia custos, pode-se supor que as despesas envolvendo o acionamento dos tribunais romanos ou metropolitanos eram mais vultosas. No caso dos bispados, por exemplo, os custos poderiam variar de uma diocese para outra, dependendo do salário fixo dos mensageiros do ordinário e mesmo das propinas pagas. Em relação à Roma, por exemplo, além dos correios, fazia-se necessário acionar agentes na cúria pontifícia que pudessem representar a causa solicitada. Diversas instâncias da Igreja mantinham seus agentes fixos em Roma, que eram utilizados também pelos monarcas e leigos comuns, no entanto, eram despesas e salários que deveriam ser pagos e os custos recaíam sobre o patrocinador da causa ou remetente da documentação.⁴³

Um olhar sobre a origem social dos habilitandos talvez permitir ampliar a visão sobre esta questão. Em termos de filiação, dos 38 casos identificados, 25 eram filhos naturais e 13 filhos legítimos. No que tange à condição dos pais, 1 era forro e 37 não tiveram sua condição identificada, presumindo-se, portanto, que se tratavam de homens livres. Entre as mães, 19 eram forras, 3 eram escravas e 16 não tiveram condição mencionada, presumindo-se da mesma forma que eram livres. Em relação à cor, 6 pais a tiveram identificada sendo 2 mulatos e 4 pardos. Entre as mães 24 tiveram menção de cor, sendo 4 mulatas, 7 pardas e 13 pretas.

⁴³ PAIVA, José Pedro. As comunicações no âmbito da Igreja e da Inquisição. In: NETO, Margarida Sobral (Coord.). *As comunicações na Idade Moderna*. Lisboa: Fundação Portuguesa das Comunicações, 2005. p. 155 e 171-172.

A maior proporção de mulheres forras e escravas identificadas entre a mães pode explicar em parte o maior índice de filhos ilegítimos, já que a proporção de filhos naturais entre as forras foi bastante alta na América portuguesa.⁴⁴ Dois outros dados importantes dizem respeito à desproporção entre a menção à condição das mães e dos pais, assim como a menção à cor entre os mesmos. Há uma proporção maior de pais livres e sem cor, o que pode apontar para uma profunda desigualdade entre as uniões que deram origem aos habilitandos. Outro índice que julgo importante diz respeito à titulação ou ocupação dos pais. Entre os 38 casos, conseguiu-se identificar esta referência em relação a 22 pais, de acordo com o quadro abaixo:

Quadro 1: Título/Ocupação dos Pais dos Habilitandos.

Título/Ocupação	Nº
Religiosos	2
Padres Seculares	3
Altas Patentes Militares (Alferes, Capitão, Coronel)	4
Títulos Universitários	1
Senhor de Engenho	1
Lavrador	2
Terceiro de São Francisco*	1
Negociantes	1
Soldado	1
Oficiais Mecânicos	6

Fonte: ACMRJ – Habilitações Sacerdotais (1702-1745).

*Considerado como um título, pois foi acionado pelo próprio declarante pelo fato do pertencimento às Ordens Terceiras distinguirem elementos de uma elite, geralmente branca, na América Portuguesa.

O que é dado à observação permite constatar que a maior parte dos pais ostentava títulos ou ocupações que denotavam a pertença a segmentos de uma elite, notadamente os eclesiásticos, os que ostentavam títulos de alta patente militar, os que tinham grau universitário – o que a partir do século XVII em Portugal passou a denotar grau de nobilitação⁴⁵ –, o senhor de engenho, o terceiro de São Francisco e o negociante, já que este termo a partir de finais do século XVII passou a designar os intergrantes de uma elite mercantil que se distinguia daqueles identificados como mercadores⁴⁶. No caso dos eclesiásticos tal fator acentua-se ao constatar-

⁴⁴ BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. *Minas patriarcal: família e sociedade* (São João del Rei – séculos XVIII e XIX). São Paulo: Anablume, 2007. p. 54.

⁴⁵ HESPANHA, António Manuel. *As vésperas do Liviathan: instituições e poder político*. Portugal – século XVII. Coimbra: Almedina, 1994. p. 310.

⁴⁶ SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de. *Na encruzilhada do Império: hierarquias sociais e*

se que 4 entre os 5 tinham pais, avós dos habilitandos, ostentando o título de capitão e as mães designadas como donas.

Os demais pais identificados, seguindo uma tendência constatada entre o clero português moderno, vinham do chamado *estado do meio*⁴⁷ e foram identificados como oficiais mecânico, lavradores e soldados.

Do ponto de vista da conjuntura social, o acesso dos descendentes de negros ao sacerdócio parecia expressar, entre fins do século XVII e primeira metade do século XVIII, uma seletividade bastante rígida, pois de alguma forma a condição social dos pais acabava sendo um fator destacado. O que pode indicar, guardando as devidas proporções, uma apropriação de parte de uma mentalidade característica das nobrezas europeias. Ou seja, a tendência de encaminhar as proles bastardas para as carreiras militar e eclesiástica, procurando garantir-lhes o futuro, livrando-as de condições mais subalternas, e salvaguardando a honra e o prestígio das famílias.⁴⁸

Com efeito, retomando a discussão do pedido ou não à Roma para a obtenção dos breves de dispensa, é possível que a dificuldade de movimentar recursos financeiros e políticos tenha pesado para uns, mas não teria sido o principal obstáculo. O recurso ao diocesano, pelo menos durante o governo episcopal de D. Francisco de São Jerônimo, pareceu um caminho bastante viável pelo menos para a maioria dos habilitandos em questão.

No entanto, se esta discussão ajuda a compreender um certo aspecto da questão, por outro, ela avança pouco no entendimento do padrão assumido por essas dispensas. Creio que um primeiro caminho a ser trilhado diz respeito à aplicação da casuística, como acima me referi. A definição de caso a caso reforçava o poder discricionário da autoridade⁴⁹, no caso o poder eclesiástico, permitindo que este atuasse à semelhança do rei que ao conceder mercês dispensava graças e atribuía hierarquias.⁵⁰ A dispensa eclesiástica do “defeito da cor” ao suspender o impedimento, assim como a mercê régia, facultava ao favorecido a entrada na graça representada pelo sacramento da ordem sacerdotal. Porém, também estabelecia hierarquias entre aqueles que recebiam, pois as suas estratégias

conjunturas econômicas no Rio de Janeiro (c. 1650 – c. 1750). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003. p. 239-241.

⁴⁷ PAIVA, José Pedro. Um corpo entre outros corpos sociais: o clero. *Separata da Revista de História das Ideias*, Coimbra, v. 33, p. 177-178, 2012.

⁴⁸ BOSL, Karl. Castas, ordens e classes na Alemanha. In: MOUSNIER, Roland (Org.). *Problemas de estratificação social*. Lisboa: Livraria Martins Fontes, [1966?]. p. 21-22. Actas do Colóquio Internacional (1966).

⁴⁹ LEVI, op. cit., p. 59.

⁵⁰ HESPAÑA, António Manuel. *Imbecilias...*, op. cit., p. 49.

individuais eram diferenciadas, e, principalmente, entre aqueles que não recebiam, pois dentro da lógica do Antigo Regime a dispensa era um privilégio. Enquanto tal, era evidente que, para a manutenção da ordem, o acesso dos descendentes de escravos e africanos ao sacerdócio não se constituísse em algo generalizado e que contribuísse inclusive para a recriação de hierarquias dentro deste próprio segmento.⁵¹

Avançando na compreensão entre ausência de padrão de concessão e a aplicação da casuística, parece-me fecunda a argumentação de José Pedro Paiva que propõe que a análise das relações entre os poderes secular e temporal possa ser captada levando em consideração as várias conjunturas que foram sendo criadas e atentando-se para o nível dos comportamentos dos indivíduos e/ou grupos que desempenharam funções na Igreja, no Estado ou em outras instâncias de poder. Nesses contextos, ocorreriam diversas decisões, negociações e conflitos, sendo ora favorecidos uns e prejudicados outros, mas permitindo sobretudo visualizar interesses individuais, familiares, de linhagens e de clientelas que foram construindo estratégias de ação e disputando em conjunturas variadas, para além de uma visão institucional enrijecida.⁵²

Neste sentido, uma das conjunturas particulares que podem ser melhor aprofundadas, e na qual já venho investindo, é a comparação em aspecto mais amplo da qualidade das testemunhas envolvidas no processo. Intenciono construir um banco de dados que me permita comparar as testemunhas de todos os processos estudados, considerando procedência, cor, condição social, titulação, ocupação, entre outros fatores que possibilitem explorar o grau de qualificação dos depoentes. Pois como alguns trabalhos têm apontado, a importância dos depoimentos orais passados a escrito era fundamental para se provar a honra no Antigo Regime, além do que testemunhar significava apoiar uma causa sendo o estatuto social do depoente fundamental para creditar este apoio.⁵³

Outro aspecto que talvez possa ajudar diz respeito às políticas episcopais. Em relação a este, embora não pretenda ainda aprofundar a questão, gostaria de esboçar algumas reflexões. Percebe-se ao se

⁵¹ OLIVEIRA, Anderson José M. de. Padre José Maurício: “limpeza de cor”, mobilidade social e recriação de hierarquias na América Portuguesa. In: GUEDES, Roberto (Org.). *Dinâmica imperial no Antigo Regime português: (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Mauad, 2011.

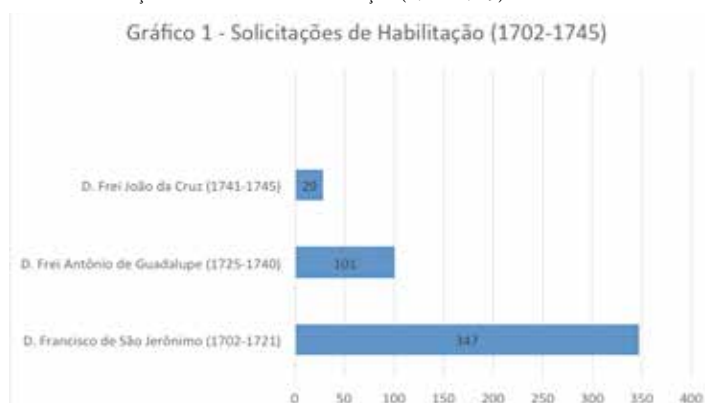
⁵² PAIVA, José Pedro. A Igreja e o poder. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *História religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. v. 2. p. 143.

⁵³ OLIVAL, Fernanda; GARCIA, Leonor Dias; LOPES, Bruno; SEQUEIRA, Ofélia. Testemunhar e ser testemunha em processos de habilitação: Portugal, século XVIII. In: LOPEZ-SALAZAR, Ana Isabel; OLIVAL, Fernanda; FIGUEIRÔA-REGO, João (Coord.). *Honra e sociedade no mundo ibérico e ultramarino: inquisição e ordens militares – séculos XVI-XIX*. Lisboa: Caleidoscópio, 2013. p. 315-335.

comparar as políticas de ordenação dos três bispos do período que houve uma variação entre elas, principalmente do episcopado de D. Francisco de São Jerônimo para o de seus sucessores, respectivamente, D. Frei Antônio de Guadalupe e D. Frei João da Cruz. Esta variação deu-se não só em relação às ordenações em geral, mas também especificamente em relação aos candidatos negros. Como não existem os registros de matrículas dos ordinandos para o período, tenho tentado estabelecer algum ponto de comparação a partir da construção de um índice com base nos processos de habilitação registrados na Câmara Eclesiástica do bispado. Tais processos dizem respeito a questões variadas em relação ao sacerdócio, como suspensão de ordens, solicitações para tornar-se compatriota do bispado, permutação do patrimônio originalmente declarado, entre outros assuntos, embora a maioria diga respeito à ordenação propriamente dita. Nem todos os processos estão completos, o que significava apresentar as inquirições de *gênere* (investigação sobre as origens), *vita et moribus* (investigação sobre os costumes) e *patrimônio*, que se tornou uma exigência a partir do Concílio de Trento impondo ao candidato a comprovação de um benefício ou renda com o qual pudesse sustentar-se caso não fosse investido de um benefício eclesiástico.⁵⁴

Alguns processos também foram perdidos e outros encontram-se bastante deteriorados, por vezes, impedindo a leitura. De qualquer forma, pode-se chegar a alguns números aproximados, os quais possibilitam uma visualização do quadro geral. O gráfico na sequência mostra a distribuição geral dos processos pelos três episcopados, considerando as solicitações para ordenação.

Gráfico 1: Distribuição dos Processos de Habitação (1702-1745).



Fonte: ACMRJ – Habilitações Sacerdotais (1702-1745).

⁵⁴ OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Os processos de habilitação sacerdotal dos homens de cor..., op. cit., p. 333-334.

Tabela 1: Distribuição % das solicitações de habilitações referentes aos negros (1702-1745).

Diocesano	Total de solicitações por período	Nº de solicitações referentes aos negros	% de solicitações referentes aos negros em relação ao total
D. Francisco de São Jerônimo (1702-1721)	347	37	10,6
D. Frei Antônio de Guadalupe (1725-1740)	101	1	1,0
D. Frei João da Cruz (1741-1745)	29	1	3,4

Fonte: ACMRJ – Habilitações Sacerdotais (1702-1745).

Embora o período do múnus pastoral de cada um dos bispos tenha sido desigual, principalmente em relação a D. Frei João da Cruz, parece ser notório que o período de D. Francisco foi mais receptivo a todo um conjunto de demandas por ordenação, inclusive de descendentes de escravos e africanos. Isso não significa que todos que iniciaram os processos tenham logrado êxito ou mesmo que tenham recebido todas as ordens menores e as sacras. Todavia, iniciar um processo como esse era custoso não só do ponto de vista financeiro, mas também de investimentos imateriais. Deste modo, alguma avaliação devia ser feita, as estratégias empreendidas pelos candidatos deveriam avaliar um quadro de possibilidades que ensejassem comportamentos e atitudes que minimamente procurassem estabelecer um controle sobre o ambiente social.⁵⁵

D. Francisco foi o terceiro bispo do Rio de Janeiro e o primeiro a estabelecer-se de forma mais estável na cadeira episcopal. A história de seus antecessores demonstra grande irregularidade à frente do governo diocesano. O primeiro bispo da diocese – D. Frei Manoel Pereira - foi confirmado em 1676, no entanto, jamais tomou posse do bispado renunciando ao cargo em 1680. O segundo bispo D. José de Barros Alarcão, indicado em 1680, tomou posse da diocese através de seu procurador, chegando ao Rio de Janeiro somente em 1682. Em 1689 já estava de volta à Lisboa para tratar de assuntos diocesanos, retornando ao Rio somente em 1700, ano de sua morte.

D. Francisco, nascido em Lisboa no ano de 1647, foi apresentado pelo rei ao Papa em 1700, sendo sagrado bispo em agosto de 1701 e tomou posse do cargo em 1702. Pertencente à Congregação dos Cônegos Seculares de São João Evangelista, doutorou-se em Teologia na Universidade de Coimbra. Foi também qualificador do Santo Ofício

⁵⁵ Sigo aqui a noção de estratégia tal qual a defende Giovanni Levi em: *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 99.

e provisor do arcebispado de Lisboa.⁵⁶ Segundo José Pedro Paiva, a indicação de D. Francisco ao episcopado, no período do reinado de D. Pedro II, seguiu uma tendência de buscar para as dioceses do ultramar indivíduos que haviam angariado “experiência na administração de dioceses do reino, sob a tutela de prelados do continente”. Esta tendência demonstrava uma maior interferência do episcopado nas nomeações, fazendo com que a maioria dos indicados tivessem passado por cargos como os de vigário geral, provisores de dioceses e desembargadores do auditório eclesiástico.⁵⁷

É possível que esta experiência na gestão diocesana tenha influenciado o exercício do múnus por D. Francisco, fundamentalmente, num período de franca expansão da colonização portuguesa em decorrência da descoberta de ouro nas Minas. Deste modo, mesmo não tendo visitado a região, alegando problemas de saúde, o prelado enviou para lá visitantes de sua inteira confiança para que se inteirassem dos problemas concernentes aos limites entre o bispado do Rio de Janeiro e o arcebispado da Bahia, que vinham gerando conflitos jurisdicionais na área. De posse das informações, solicitou à D. João V que elevasse 19 vigarias que criou à condição de colativas, no que foi atendido pelo monarca por meio de duas cartas régias emitidas respectivamente em 1718 e 1724.⁵⁸

A criação de paróquias, principalmente na região mineradora, pode também explicar a preocupação do diocesano com o clero. Além de publicar pastoral exigindo dos ordinandos o estudo da Teologia Moral, D. Francisco também intencionava introduzir na formação dos padres uma cadeira de tupi para que os sacerdotes pudessem atender a população indígena do bispado.⁵⁹ O seu conjunto de ações e preocupações talvez ajude a compreender o fato de ter criado um ambiente que estimulou o crescimento dos pedidos de ordenação, refletindo-se num número de candidaturas ao sacerdócio bem maior do que no período de seus sucessores. Por outro lado, um outro elemento que pode ajudar a compreender este quadro seja a origem religiosa do bispo relacionada aos Cônegos Seculares de São João Evangelista.

De uma forma mais geral, a espiritualidade do movimento dos cônegos regulares e seculares acentuou-se pela escolha em conciliar a pregação a serviço de uma igreja local com a vida em comunidade. Já desde o século XII colocaram-se a serviço dos bispos com o objetivo de

⁵⁶ RUBERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil – Expansão territorial e absolutismo estatal: (1700-1822)*. Santa Maria, RS: Pallotti, 1988. p. 41-43.

⁵⁷ PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do Império: 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006. p. 483-484.

⁵⁸ RUBERT, op. cit., p. 43.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 41-43.

auxiliá-los particularmente nos momentos em que estes se ausentassem para a realização das visitas pastorais. Alguns, como os Cônegos de Santo Antônio, fizeram uma clara opção pelo ministério pastoral, enfatizando a cura das almas, em detrimento de outras vocações como o auxílio hospitalar que também distinguiu este ramo de padres congregados.⁶⁰ Em Portugal os Cônegos Seculares de São João Evangelitas foram instituídos em 1446 e já em seus primórdios a congregação acentuava em seu apostolado a missão de ensinar a doutrina e promover a confissão, tinha igualmente uma tradição relacionada a uma perspectiva da reforma da vida clerical aliada a uma ênfase na ação pastoral.⁶¹

Com efeito, a expansão da colonização somada à preocupação com uma ação pastoral voltada para a pregação podem ter levado D. Francisco a ter uma postura mais ativa no sentido de aumentar o número de sacerdotes no bispado, além de ter sido mais propenso a dispensar dos impedimentos que viabilizassem as ordenações, entre eles o “defeito da cor”. Como chamei a atenção acima, todas as dispensas relativas a este impedimento, no período analisado por este texto, foram proferidas no governo episcopal de D. Francisco. Neste aspecto, o bispo parecia aproximar-se de posições, como a da Proganda Fide, que eram mais favoráveis, em prol da expansão da fé, à formação de um clero nativo mestiço.

Ao afirmar que D. Francisco de São Jerônimo teve um dos braços de sua ação pastoral voltado para o incentivo às ordenações, não quero sustentar que a ação de seus sucessores tenha tido um caráter débil em relação a este ponto, mas como tentarei argumentar os antístetes que lhe sucederam tiveram uma outra perspectiva de orientação de suas ações pastorais influenciadas por uma outra espiritualidade mais rigorista em relação a questão.

D. Frei Antônio de Guadalupe nasceu em 1672 na Vila de Amarante, arquidiocese de Braga, bacharelou-se em Direito Civil na Universidade de Coimbra e exerceu a magistratura na Vila de Trancoso. Em 1701 abandonou a carreira promissora de magistrado e ingressou na Ordem Franciscana em Lisboa, recebendo o presbiterato em 1705, passando a dedicar-se às missões populares e distinguindo-se como orador. Foi apresentado para bispo do Rio de Janeiro, em 1722, por D. João V, e, em 1725, foi confirmado pelo papa, sagrado pelo patriarca de Lisboa

⁶⁰ HASQUENOPH, Sophie. *Histoire des ordres et congrégations religieuses em France du moyen âge à nos jours*. Ceyzérieu: Champ Vallon, 2009. p. 345-360.

⁶¹ TAVARES, Pedro Vilas Boas. Lóios. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001. p. 149-157; FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. v. 2. p. 16.

e tomou posse. Imediatamente ordenou que as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* passassem a ser observadas. Empreendeu visitas pastorais tanto na cidade do Rio de Janeiro quanto no seu recôncavo, além de ter ido às Minas lá permanecendo por dois anos. Atuou, nomeado pelo Papa Clemente XII, como reformador da Província Franciscana da Imaculada Conceição do Rio de Janeiro. Fundou, em 1739, o Seminário de São José, além de ter dado novos estatutos ao cabido.⁶² Estes atos deixam clara uma das maiores preocupações do prelado que foi com a formação do clero, assunto no qual teve ação direcionada e em especial no que dizia respeito ao estudo da teologia moral, reprovando muitos que foram examinados na matéria, inclusive sacerdotes que já se encontravam à frente de paróquias.⁶³ Neste aspecto, foi extremamente rigoroso na admissão de candidatos às ordens, o que pode explicar a redução do número de processos de habilitação em seu período.

D. Frei João da Cruz, sucessor de D. Guadalupe, era lisboeta como D. Francisco e nascera em 1694. Aos 13 anos ingressou na Ordem dos Carmelitas Descalços, sendo ordenado presbítero em 1719. Foi apresentado por D. João V em 1739, recebendo a confirmação pontifícia em 1740 e sagrado em Lisboa em 1741, tomando posse da diocese neste mesmo ano. Assim como seu antecessor visitou as igrejas da cidade e também foi às Minas. Deu grande estímulo às missões populares. Assim como D. Guadalupe, chamou o clero às Conferências de Moral, determinando ao Cônego Magistral que ensinasse Moral e Teologia Prática aos sacerdotes. Sua postura rigorista ensejou conflitos com os fiéis e com as autoridades locais.⁶⁴

Um primeiro aspecto comum entre estes dois prelados foi o fato de terem sido indicados dentro de uma nova política de renovação do episcopado, levada a cabo por D. João V, com vistas a buscar uma maior coerência no governo das dioceses. Este objetivo concretizou-se com maior clareza a partir dos anos vinte do século XVIII e acentuou outra tendência desta renovação que foi ampliar o peso dos regulares na condução das dioceses, os quais representaram 74% das nomeações. O terceiro aspecto, que talvez seja o mais significativo na compreensão desta renovação do episcopado e da busca de uma diretriz reformista em sua atuação, foi o peso da influência de Frei Gaspar da Encarnação e do Cardeal da Mota na feitura dos novos bispos.⁶⁵

⁶² RUBERT, op. cit., p. 44-46.

⁶³ SOUZA, Evergton Sales. D. Fr. Antônio de Guadalupe, um bispo jacobino no Rio de Janeiro (1725-1740). *Revista Via Spiritus*, Porto, v. 22, 2015. (no prelo).

⁶⁴ RUBERT, op. cit., p. 46-49.

⁶⁵ PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do Império...*, op. cit., p. 488-491.

A influência sobretudo de Frei Gaspar, segundo Evergton Sales, assinalou um processo de *jacobização* do episcopado no qual acentuou-se a condução aos governos diocesanos de prelados comprometidos com os ideais da jacobéia, o que implicava em levar esta concepção de vida devota ao clero diocesano e aos fiéis de Portugal e do império.⁶⁶ A jacobéia foi um movimento de renovação religiosa nascido entre os Eremitas de Santo Agostinho no Colégio da Graça de Coimbra no início do século XVIII e que posteriormente propagou-se para outros claustros portugueses. De tendência apegada à ortodoxia e defensor de uma profunda austeridade, fazia uma crítica à relaxação dos costumes nos claustros e na sociedade de uma forma geral. Tinha como seus pilares a oração mental cotidiana, o exame de consciência e a frequência aos sacramentos, sobretudo, o da confissão. A consecução deste projeto e sua expansão dependeriam em especial de um clero, tanto regular quanto secular, bem formado e de conduta exemplar de modo a que este estilo de vida pudesse transformar-se na orientação moral do reino e suas conquistas.⁶⁷

D. Frei Antônio de Guadalupe e D. Frei João da Cruz eram figuras profundamente identificadas com estes ideais e ligadas a Frei Gaspar da Encarnação que acabou por se transformar em um dos líderes e principais veiculadores dessa corrente de espiritualidade. A correspondência mantida por D. Frei Antônio de Guadalupe com o Cardeal da Mota e com Frei Gaspar dando notícias de suas ações à frente da diocese do Rio de Janeiro, além da clara assunção em seus escritos do programa jacobeu demonstram como a condução do prelado manteve-se comprometida com seus mentores e patrocinadores e com os próprios ideais reformistas.⁶⁸ Comprometimento da mesma ordem daquele que foi seguido por D. Frei João da Cruz desde sua formação jacobéia entre os carmelitas descalços à sua ligação com Frei Gaspar que fora seu padrinho de batismo e promotor direto às funções episcopais.⁶⁹

O rigorismo que assinalou a postura assumida por estes dois bispos na condução da diocese do Rio de Janeiro pode ser explicado por esse comprometimento, refletindo-se em uma maior exigência nos processos

⁶⁶ SOUZA, Evergton Sales. D. Fr. Antônio de Guadalupe, um bispo jacobeu no Rio de Janeiro..., op. cit.

⁶⁷ SOUZA, Evergton Sales. *Jansénisme et Reforme de l'Eglise dans l'Empire Portugais: 1640 à 1790*. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2004. p. 187-201; PAIVA, José Pedro. Reforma religiosa, conflito, mudança política e cisão: o governo da diocese de Olinda por D. Frei Luís de Santa Teresa (1738-1754). In: VAINFAS, Ronaldo; MONTEIRO, Rodrigo Bentes (Org.). *Império de várias faces: relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009. p. 317.

⁶⁸ SOUZA, Evergton Sales. D. Fr. Antônio de Guadalupe, um bispo jacobeu no Rio de Janeiro..., op. cit.

⁶⁹ PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do Império...*, op. cit., p. 512.

de ordenação sacerdotal de uma forma geral e dos descendentes de africanos e escravos em particular. Em carta escrita ao Cônego Magistral da Sé de Lisboa João da Mota e Silva, em 1726, D. Frei Antônio de Guadalupe, ao relatar ações que vinha empreendendo na administração da diocese, fez um comentário que pode ajudar na compreensão de sua postura, disse o antístite:

Illmo.

Porque assenti dar a V. Ilm^a conta de mim inteiramente, por uma circunstância que apareceu, não quero deixar coisa alguma sobre o muito que tenho dito na carta que lhe escrevo. *Um pároco d'aldeia de 82 anos de idade e de grande capacidade e letras, com o que tudo desmente a cor que tem, pois é mulato*, me veio visitar um dia destes e consolar-me dizendo que não fizesse caso das maledicências desta terra, costumada a isto. Respondi-lhe que nisso estava de acordo, mas que o que não dissera a outrem lhe dizia a ele e vinha a ser que me dicesse o que se dizia porque eu queria emendar as faltas que tivesse.⁷⁰

Como é possível observar no breve comentário do prelado, a capacidade e a propensão para as letras não eram elementos afeitos aos mulatos. Por outras vezes, ainda nesta mesma carta o bispo irá referir-se à licenciosidade dos costumes da terra, chamando a atenção para a nudez das negras. Embora o comentário não fizesse associação direta entre a incapacidade dos mulatos e a propensão para o sacerdócio, parece que D. Antônio não via com muita simpatia o grupo e os “homens de cor” no geral. Considerando este aspecto, sua postura no que tange à ordenação desses indivíduos, poderia convergir com aquela que, desde o século XVI, era defendida por alguns segmentos da Companhia de Jesus, representados especificamente pelos padres Inácio de Azevedo e Luís de Gran, ao afirmarem que a vida religiosa não era afeita a índios e mestiços pelo fato de serem inconstantes e inaptos para a mesma.⁷¹ Diante desse contexto, o ambiente social gerado pelo rigorismo de D. Frei Antônio de Guadalupe não deve ter estimulado a que descendentes de africanos e escravos se aventurassem na instalação de um processo de habilitação, sendo o próprio diocesano pouco propenso a dar a dispensa do “defeito da cor”, já que na carta acima referida, numa clara crítica ao período de D. Francisco de São Jerônimo, Guadalupe afirmara “quero declarar a V. Ilma que os meus rigores consistem em não seguir a estrada trilhada

⁷⁰ Arquivo Histórico Ultramarino (AHU). Conselho Ultramarino (CU) – cx. 16, doc. 1808 – Ofício do Bispo do Rio de Janeiro, D. Frei Antônio de Guadalupe, ao Cônego Magistral da Santa Igreja Patriarcal de Lisboa D. João da Mota e Silva, relatando vários episódios ocorridos no seu bispado... Rio de Janeiro, 28 de Junho de 1726. (Grifos meus).

⁷¹ AZZI, Riolando. A instituição eclesíastica durante a Primeira Época Colonial. In: HOORNAERT, Eduardo et al. *História da Igreja no Brasil: Primeira Época*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 202.

que cá havia de dispensar tudo, e ter cada um quanto quisesse a pedir de boca”.⁷²

Postura semelhante parece ter tomado D. Frei João da Cruz. O único processo de habilitando negro encontrado em seu período tem a peculiaridade de não ter sido iniciado no bispado do Rio de Janeiro. Tratava-se do ordinando Domingos Gonçalves Lamas, filho ilegítimo do negociante Antônio Rodrigues Campos e da “preta forra”, natural de Angola, Joana Maria. Domingos ao dar entrada em seu processo na Câmara Eclesiástica do Rio de Janeiro, em 1743, já era *clerigo in minoribus*, pois já havia recebido as ordens menores no Bispado de Angola. Na verdade Domingos nascera na Freguesia de Itatiaia, Comarca de Ouro Preto nas Minas Gerais. Declarava ter sido feito compatriota em Angola por ser sua mãe oriunda daquele reino e solicitava, com requisitória do diocesano daquele bispado, que seu *vita et moribus* e seu patrimônio fossem comprovados no Bispado do Rio de Janeiro onde vivera por muitos anos na Freguesia da Candelária.⁷³

O provisor do bispado do Rio de Janeiro ordenou que as testemunhas do *vita et moribus* fossem ouvidas nas Minas Gerais. Os depoentes do processo afirmaram que conheciam o habilitando que era pardo por ser filho de um homem branco com uma negra. Afirmaram ainda que seu pai vivera nas Minas de minerar e do cuidado de suas roças e que agora vivia de seu negócio no Rio de Janeiro. No que tange ao patrimônio, Domingos comprovou-o declarando a posse de uma morada de casas térreas situadas na Travessa da Alfândega, Freguesia da Candelária, que lhe foram doadas por seu pai para que pudesse tomar as ordens. Instituiu como procurador, junto ao bispado, o Capitão Domingos Ferreira da Veiga.⁷⁴

Não tenho, até o momento, como saber a data em que Domingos Gonçalves Lamas iniciou seu processo de ordenação, podendo ainda ser no período de D. Guadalupe ou já durante o múnus de D. João da Cruz. Todavia, é bastante curioso observar que o ordinando tinha fortes laços com o Brasil por aqui estar seu pai e sua mãe, progenitor que pelo que tudo indica o apoiou diretamente em seu intuito de tornar-se padre doando-lhe o patrimônio necessário. Patrimônio este que fora constituído na freguesia na qual residiu no Rio de Janeiro. Contudo, a escolha de Domingos foi atravessar o Atlântico para buscar as ordens no Bispado de Angola. Por que tal empreitada se durante o período de D. Francisco

⁷² AHU. CU – cx. 16, doc. 1808 – Ofício do Bispo do Rio de Janeiro, D. Frei Antônio de Guadalupe, ao Cônego Magistral da Santa Igreja Patriarcal de Lisboa D. João da Mota e Silva...

⁷³ ACMRJ. HS – Domingos Gonçalves Lamas (1743-1745).

⁷⁴ Ibid.

de São Jerônimo outros “homens de cor” haviam obtido sucesso em seus pedidos? Um caminho provável de raciocínio no momento é pensar em torno das maiores exigências impostas pelo rigorismo dos sucessores de D. Francisco. Quando iniciou seu processo no Rio de Janeiro, Domingos já havia passado pela etapa das ordens menores e pela habilitação de gênero, momento em que se faziam necessárias as dispensas, que no seu caso seriam as do “defeito da cor” e da ilegitimidade. Teria Domingos traçado sua estratégia de cruzar o oceano sendo sabedor das dificuldades que poderia encontrar no Rio de Janeiro naquele momento? É uma resposta que o acesso à primeira parte de seu processo poderia ajudar a responder. No entanto, o fato de seu processo estar isolado em um período onde os casos de negros demandando o sacerdócio diminuíram exponencialmente pode ser um forte indício para responder em parte a pergunta lançada. Com efeito, pensar as políticas diocesanas pode ser uma outra variável para a compreensão dos percalços da dispensa do “defeito da cor” e do processo de ordenação de descendentes de africanos e escravos na América portuguesa.

Considerações finais

A política em torno dos sacramentos é, com certeza, um dos aspectos centrais para uma melhor compreensão da História do Catolicismo na época moderna. Deste modo, a gestão sobre eles foi um elemento de afirmação e negociação da centralidade de Roma, do poder eclesiástico no interior das monarquias católicas e de observação e perspectivas de intervenção por parte dos poderes seculares, além obviamente das modalidades de apropriações dos sacramentos pelos fiéis.

A perspectiva assumida por este texto foi a de procurar refletir sobre o sacramento da ordem neste contexto, priorizando a sua recepção pelos descendentes de escravos e africanos na América portuguesa. Para tanto, é preciso considerar que a preocupação com o clero e sua formação foi algo inerente não só à Igreja, mas igualmente ao Estado, já que a ação do sacerdote sobre a consciência dos fiéis era vista como um fator fundamental no processo de construção da disciplina e, portanto, da própria ordem social. E, no caso da América portuguesa, o peso da escravidão e do alto número de manumissões colocou em questão a problemática da ordenação desses homens que, embora controversa, foi um a realidade.

A importância da questão, somada à pluralidade de ordenamentos e jurisdições em torno da mesma, apontava para um conjunto de interesses diversos, ora em confluência ora em conflito que passavam pela cúria

romana, pelos monarcas, pelos bispos e suas políticas orientadas por suas diferentes espiritualidades, pelos poderes locais e pelos próprios segmentos em questão. Por um lado, a formação de um segmento clerical composto por descendentes de africanos instaurava um equilíbrio instável⁷⁵, pois apresentava a setores subalternos a possibilidade de ascensão mediante estratégias individuais e/ou coletivos que garantiam um lugar de maior prestígio social. Por outro, a administração do privilégio das dispensas criava e recriava hierarquias verticais e, fundamentalmente, horizontais no interior destes mesmos setores levando a que indivíduos e/ou grupos defendessem de forma conservadora suas posições. Este processo de hierarquização também guardava relação com a possibilidade de pleitear a ordenação sacerdotal, pois tratava-se de uma elite entre os descendentes de africanos que puderam solicitar o privilégio, já que um processo prévio de mobilidade social condicionava o pedido.

Ao mesmo tempo abria-se a perspectiva de expansão do catolicismo entre escravos africanos e seus descendentes cristalizada na formação de um clero nativo, fundamentando não só uma política impositiva de conversão mas igualmente um processo de apropriação dos sacramentos católicos.⁷⁶ Todavia, esta perspectiva de conversão igualmente variou de acordo com a disputas internas e diferentes correntes de pensamento no interior do segmento eclesiástico. Com efeito, pensar a administração do sacramento da ordem a descendentes de escravos e africanos na sua articulação com a difusão do catolicismo na época moderna, em minha opinião, pode ser uma das formas de compreender de maneira mais ampla, dinâmica e plural este próprio processo de expansão da fé, enfocando suas contradições, limites e alcances.

Recebido em: 4 de dezembro de 2015.

Aprovado em: 8 de janeiro de 2016.

⁷⁵ ELIAS, Norbet. *A sociedade de corte*. Lisboa: Estampa, 1995. p. 63.

⁷⁶ BROGGIO, Paolo; CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de; PIZZORUSSO, Giovanni. *Le temps des doutes: le sacrements et l'Église romaine aux dimensions du monde...*, op. cit., p. 13.