

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO - UFMA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS - CCH
COORDENAÇÃO DO CURSO DE ESTUDOS AFRICANOS E AFRO-BRASILEIROS
CURSO DE LICENCIATURA INTERDISCIPLINAR EM ESTUDOS AFRICANOS E
AFRO-BRASILEIROS

ALEX MATOS RABELO

**UM CLERO NATIVO? MISTIÇAGENS E CLIVAGENS SOCIAIS NOS
PROCESSOS DE HABILITAÇÃO DE *GENERE* NO BISPADO DO MARANHÃO
(1700 – 1750)**

São Luís - MA

2025

ALEX MATOS RABELO

**UM CLERO NATIVO? MISTIÇAGENS E CLIVAGENS SOCIAIS NOS
PROCESSOS DE HABILITAÇÃO DE *GENERE* DO BISPADO DO MARANHÃO
(1700 – 1750)**

Monografia apresentada ao Curso de Licenciatura Interdisciplinar em Estudos Africanos e Afro-Brasileiros, do Centro de Ciências Humanas (CCH), da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para a obtenção do grau de licenciatura.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz.

São Luís - MA

2025

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Matos Rabelo, Alex.

Um clero nativo? Mestiçagens e clivagens sociais nos processos de habilitação de gênero no bispado do Maranhão 1700-1750 / Alex Matos Rabelo. - 2025.
62 f.

Orientador(a): Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz.

Monografia (Graduação) - Curso de Estudos Africanos e Afro-brasileiros, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2025.

1. Dinâmicas de Mestiçagem. 2. Maranhão Colonial. 3. Clero Secular. 4. Mobilidades Sociais. 5. Pureza de Sangue. I. Gouveia Mendonça Muniz, Pollyanna. II. Título.

ALEX MATOS RABELO

**UM CLERO NATIVO? MISTIÇAGENS E CLIVAGENS SOCIAIS NOS
PROCESSOS DE HABILITAÇÃO DE *GENERE* DO BISPADO DO MARANHÃO
(1700 – 1750)**

Monografia apresentada ao Curso de Licenciatura Interdisciplinar em Estudos Africanos e Afro-Brasileiros, do Centro de Ciências Humanas (CCH), da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para a obtenção do grau de licenciatura.

Aprovada em: ____/____/2025.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz (Orientadora)

Doutora em História

Prof. Dr. André Luís Bezerra Ferreira

Doutor em História

Prof. Dra. Marinelma Costa Meireles

Doutora em História

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus e aos Orixás que me proporcionam viver tudo o que nasci para ser. Agradeço de igual modo por todos aqueles/as que antecederam-me. O futuro é ancestral!

Aos meus pais, Claudiana Matos e Alexandre Rabelo, devo tudo o que sou. Minhas referências de coragem, persistência e luta. Obrigado por tudo! Não poderia deixar de agradecer aos meus irmãos (e filhos), Igor Rabelo (*in memoriam*), Alan Rabelo, Iago Rabelo, Fernando Rabelo, André Rabelo, minha caçulinha, Alessandra Rabelo e Ramile Matos e Luan Matos. Vocês são a parte que me compõe.

Ao meu tio e compadre José Ribamar Rabelo e minha comadre Eliane Amorim, serei eternamente grato pelo acolhimento em sua casa. Agradeço por tudo! À minha amada madrinha, Ana Célia Rabelo, à minha avó e matriarca da família Rabelo, Sebastiana Correia, à minha tia Elizabeth Rabelo, aos meus tios Benedito Rabelo, Rubem Nilson Rabelo e Agnaldo Ribeiro, agradeço pelo apoio e conselhos. Amo-vos!

Às minhas primas, Ana Beatriz Carvalho, Gabriele Amaral e Grazielle Amaral, obrigado por me suportarem, aliás é o dever de vocês. Afinal, sou o neto mais velho da família. Aos meus primos, José Henryque Amorim, Cauã Santos, Jerônimo de Albuquerque, Gustavo Santos e Marcelo Barbosa eu sou chato intencionalmente, mas sei que me amam. Manoel Pedro Oliveira e Rodrigo Oliveira, saibam que vocês são os únicos *bolsominions* que suporto (isso é uma prova de amor).

Às minhas afilhadas Brenda Lorrany e Jhullya Ellys, vocês são minhas alegrias. Às minhas amigas Rokcilene Ribeiro (a melhor versão de mim), Silvanira Araújo, Joyce Freitas, Eliene Alves e Luziele Diniz obrigado pelo apoio, força e pelos momentos felizes. Às minhas tias Élide Carina Torres, Joaquina Araújo, Regina Araújo, Cândida Torres, Sandra Santos e a minha tia-avó Catarina Paula Ribeiro, agradeço pelo apoio e pelos conselhos para eu continuar persistindo.

Aos meus professores da Educação Básica, Wilma Torres, Josine Torres, Natividade Amaral, Maria Lúcia Assis, Augusto Assis, Aurinez Souza e Jackson Ribeiro, agradeço imensamente pelo apoio fraternal para seguir em frente. Saibam que são meus exemplos de que a educação transforma vidas e liberta das opressões.

À minha eterna orientadora, Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz, agradeço pelo companheirismo, pelos ensinamentos, gentileza e, sobretudo, por fazer-me acreditar que possibilidades outras são alcançáveis. Obrigado por me fazer perceber que o Maranhão do

passado é meu presente e pode ser meu futuro. Digo-lhe: sem a sua sabedoria, inteligência incomparável e trato materno com seus orientandos, esta pesquisa não seria possível. Sou e serei eternamente grato, professora Pollyanna!

Dizem que os caminhos se conhecem andando e nas muitas andanças tive o prazer de (re)encontrar Heliomar Barreto (a quem carinhosamente chamo-lhe de Hélio) e Marília Martins. A estes devo a materialização deste sonho que parecia inalcançável. Agradeço por fazerem-me perceber que sonhos não morrem. É preciso sonhar e realizar. Obrigado, Fabiano Bastos pelo presente inestimável.

À Licenciatura em Estudos Africanos e Afro-Brasileiros, agradeço pela significativa (re)construção do meu Eu. (Re)conhecer minha negritude foi um ato político de emancipação. Foi um ato TRANSGRESSOR. Aos meus professores/as e a técnica que compõe a Coordenação do Curso de Estudos Africanos e Afro-Brasileiros, agradeço pelo árduo empenhamento e pioneirismo na promoção de uma educação antirracista, equânime, crítica e emancipatória. Que a luta não nos esmoreça, pois aos poucos faremos a REVOLUÇÃO.

Aos meus amados e odiáveis amigos: Max Cavalcanti, Caio Brito, David Viegas, Marcelo Santos, Igor Castro, Margareth Almeida, Jaquileude Martins, Marcelo Cardoso, Daniele Cantanhede, Elizania Cantanhede, Sheila Carreiro, Perla Carreiro, Thiago Luís Barros, Elisandra Cantanhede, Rogério Avelar, Cilene Pereira, Eric Clicio Rodrigues, Antônio Sodrê, Dejamim Silva, Karine, Tamires Aguiar, Serjão, Leonilson, Júlia Crispim, Mitiele Campos, Daniele, Diego Rabelo, Thalysson Kwan, Leuzilene Barbosa, Vinicius Oliveira, Fabiano Bastos, Claudino, Perla Carreiro, Cristiano Benigno, Sunshine Castro e Daiana, obrigado por cada momento. Agradeço-vos por deixarem os meus dias mais leves e alegres na Ilha do Amor.

Agradeço a Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão (FAPEMA), pelo financiamento de três anos consecutivos de pesquisa, no qual resultou este estudo.

Agradeço ao Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM), pela disponibilidade e trato com as fontes primárias, composição importante deste trabalho.

Novamente, não poderia deixar de mencionar Caio Vinicius Brito, Marcelo Santos e Max Cavalcante, David Hugo Viegas e Diego Rabelo a quem devo momentos de apreensão, angústia e alegria nas madrugadas de sono discutindo textos, conceitos e categorias analíticas para aliviar a ansiedade e *baquear-mos* bastante. E, por fim, muito emocionado, encerro esse ciclo agradecendo a todos/as que se tornaram parte compósita deste trabalho. Obrigado!

*O passado é, por definição, um dado que nada mais modificará. Mas
o conhecimento do passado é uma coisa em progresso, que
incessantemente se transforma e aperfeiçoa.*

Marc Bloch

RESUMO

O termo “mestiçagem” possivelmente surgiu na segunda metade do século XVIII, servindo para compreender a constituição das mesclas biológicas e culturais que se constituíram a partir dos contatos entre povos distintos. As tipologias baseadas em considerações de caráter substantivamente prático e designadas pelos Estatutos de Pureza de Sangue, propuseram a recriação de mecanismos identificadores criados pela miscigenação. Assim, as dinâmicas de mestiçagem são elementos fundamentais para se pensar não somente o mestiço como produto, mas, de igual modo, as formas de operacionalização das sociabilidades, discursos e representações do qual este conceito se vale. Dessa forma, este estudo propõe analisar o perfil social do clero no bispado do Maranhão na primeira metade do século XVIII, evidenciando as estratégias políticas utilizadas para recebimento do sacramento da ordem. A documentação da Arquidiocese do Maranhão ajuda a compreender a atuação da Igreja frente a formação de um clero nativo no bispado do Maranhão. Seleccionada, organizada e compulsada, essa documentação, revela minúcias em relação a legislação diocesana referente ao recebimento das ordens sacerdotais; a exclusão social pactuada pela pureza de sangue e como essa compreendeu índios e seus descendentes no interior da Igreja e, por fim, evidenciou que as dinâmicas de mestiçagem, atreladas a um conjunto de fatores políticos, sociais e econômicos demonstraram a presença de descendentes de africanos e indígenas compondo o clero secular no bispado do Maranhão. Ademais, como escopo documental, este estudo utilizou a série documental, Habilitações de *genere* – processos da Câmara Eclesiástica –, compreendidos entre os anos de 1700 a 1750. Portanto entendendo a miscigenação como característica demográfica no Brasil colonial, muitas foram as máculas de “mulatismo”, cristã-novice, gentilidades e “misturas” que evidenciaram a construção de um clero nativo e mestiço na Amazônia portuguesa, desde a primeira metade do século XVIII.

Palavras-chave: Dinâmicas de Mestiçagem; Maranhão colonial; Clero Secular; Mobilidades Sociais; Pureza de Sangue.

ABSTRACT

The term "miscegenation" likely emerged in the latter half of the 18th century, serving to understand the formation of biological and cultural mixtures resulting from the contact between distinct peoples. Typologies based on substantively practical considerations, as designated by the Statutes of Blood Purity, proposed the recreation of identifying mechanisms created by miscegenation. Thus, the dynamics of miscegenation are fundamental elements for considering not only the mestizo as a product but also the forms of operationalizing sociabilities, discourses, and representations that this concept entails. This study aims to analyze the social profile of the clergy in the Diocese of Maranhão in the first half of the 18th century, highlighting the political strategies employed to receive the sacrament of Holy Orders. Documentation from the Archdiocese of Maranhão aids in understanding the Church's role in the formation of a native clergy within the diocese. Upon selection, organization, and examination, this documentation reveals details regarding diocesan legislation related to the reception of priestly orders; the social exclusion dictated by blood purity, and how this encompassed Indigenous people and their descendants within the Church; and finally, it demonstrates that the dynamics of miscegenation, coupled with a set of political, social, and economic factors, evidenced the presence of descendants of Africans and Indigenous peoples composing the secular clergy in the Diocese of Maranhão. Furthermore, as documentary scope, this study utilized the series of documents titled *Habilitações de genere*—processes from the Ecclesiastical Chamber—covering the years 1700 to 1750. Therefore, understanding miscegenation as a demographic characteristic in colonial Brazil, numerous instances of "mulatto" stains, New Christian lineage, gentilities, and "mixtures" highlighted the construction of a native and mestizo clergy in Portuguese Amazonia since the first half of the 18th century.

Key-words: Dynamics of Miscegenation; Colonial Maranhão; Secular Clergy; Social Mobility; Purity of Blood.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	SER PADRE NO MARANHÃO COLONIAL	17
3	MESTIÇAGENS E CLIVAGENS SOCIAIS NOS PROCESSOS DE HABILITAÇÕES DE <i>GENERE</i> : antepassados indígenas em foco	27
4	“PARTE DE BRANCO, PARTE MULATO QUE ORA SE CONFUNDE COM MEXTIÇO”: a formação de um clero nativo no bispado do Maranhão	37
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	54
	REFERÊNCIAS	56

1 INTRODUÇÃO

Os estudos sobre o clero secular e o empreendimento de estabelecer uma história social deste grupo é uma questão *obtus*a na historiografia brasileira. As compreensões quanto a própria formação de um corpo eclesiástico nativo é relativamente recente na história do Brasil. Desse modo, o presente estudo intitulado, *Um Clero Nativo? Mestiçagens e Clivagens sociais nos processos de Habilitação de Genere do Bispado do Maranhão (1700–1750)*, analisa o ingresso de candidatos ao sacerdócio no bispado do Maranhão, considerando as mobilidades sociais, a genealogia, as dinâmicas de mestiçagem e as dispensas de *defeito de sangue*, permitindo reconstruir o perfil social de clérigos seculares no Maranhão colonial.

A criação de bispados no Brasil colonial foi lenta e gradual, como afirmam Hoornaert e Azzi¹. A ínfima quantidade de dioceses resultava em grandes extensões territoriais que dificultavam a vigilância e o disciplinamento da vida cotidiana no árduo exercício de paróquiar. O bispado do Maranhão – *locus* de pesquisa deste trabalho – foi criado pela bula *Super Universas Orbis Ecclesiae*, do Papa Inocêncio XI, em 30 de agosto de 1677. No entanto, mesmo efetivado, seu primeiro bispo, D. Gregório dos Anjos, só chegou exatamente em 1679, dois anos posteriores à criação da diocese. Apresentando amplas e diversificadas dimensões territoriais, o bispado do Maranhão, estendia-se “[...] para o Sul até a Capital do Ceará, exclusive; pelo Norte até o cabo do norte, e pelo Sul até as colônias hespanholas”², p. 68.

Na época de fundação do bispado, “[...] contava São Luís com uma igreja matriz que passou a ser a catedral, um colégio e igreja dos jesuítas e uma igreja e convento dos franciscanos”³, p. 26. Sob a invocação de Nossa Senhora da Victória foi criada a primeira freguesia do Maranhão, em São Luís, que posteriormente se tornou a sede do poder episcopal. Segundamente, foi criada a freguesia de São Matias de Tapuitapera, na Vila de Santo Antônio de Alcântara e, logo após, Santa Maria do Icatu, criada em 1688.

No século XVIII, são criadas várias freguesias, nas quais destacam-se: São Bernardo de Brejo de Anapurus (Brejo), Nossa Senhora da Conceição e São José (Caxias) e São Bento das Balsas (Pastos Bons). Em São Luís, outras importantes paróquias foram apascentadas, como é o caso de Anindiba (Paço do Lumiar), São José dos Poções (Vinhais) e São José dos Índios

¹ HOORNAERT, Eduardo; AZZI, Riolando (org.). **História da Igreja no Brasil**: primeira época. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

² SILVA, Dom Francisco de Paula. **Apontamentos para a História Eclesiástica do Maranhão**. Bahia: Tipografia de São Francisco, 1922.

³ MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. **Réus de Batina**: justiça eclesiástica e clero secular no bispado do Maranhão colonial. 1. ed. São Paulo: Alameda; São Luís: EDUFMA, 2017.

Forros⁴, p. 26. Estas configuram as mais antigas e relevantes freguesias constituídas no Maranhão colonial, contribuindo significativamente para novas compreensões da catolicização no Brasil.

A criação do bispado do Pará em 1719, pela Bula *Copiosus in Misericordia* do Papa Clemente XI, recriou novos limites territoriais, sobretudo na administração da jurisdição eclesiástica no bispado do Maranhão. Entretanto, “[...] para compensar o Maranhão da perda da administração episcopal do Grão-Pará, o Piauí, até então subordinado ao bispado de Pernambuco, foi transferido para a jurisdição espiritual do Maranhão, ao que parece em fevereiro de 1724”⁵, p. 127. A consubstanciação do Piauí ampliou territorialmente as freguesias do bispado do Maranhão, (re)configurando novos espaços sob sua jurisdição episcopal.

Figura 1 — Mapa do bispado do Maranhão no século XVIII⁶, p. 98



⁴ MUNIZ, 2017.

⁵ MEIRELES, Mário. **História da Arquidiocese de São Luís**. São Luís: UFMA/SIOGE, 1977.

⁶ Representação do bispado do Maranhão no século XVIII. Extraído de: MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. **Parochos Imperfeitos: Justiça Eclesiástica e desvios do clero no Maranhão setecentista**. 2011. 341 f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-Graduação em História, Niterói, 2011. Disponível em: https://app.uff.br/riuff/bitstream/handle/1/28459/Parochos%20imperfeitos_%20Justi%c3%a7a%20Eclesi%c3%a1stica%20e%20desvios%20do%20clero%20no%20Maranh%c3%a3o%20colonial.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 3 jun. 2025.

A ampliação espacial do bispado do Maranhão apresentou, conseqüentemente, problemas seculares e, sobretudo, espirituais. A dificuldade em orientar espiritualmente o vasto território recém-conquistado, marcado por grandes distâncias, longos períodos de vacância e a escassa formação do clero, representava alguns dos principais obstáculos que caracterizavam o árduo exercício pastoral nos bispados ao norte da colônia. O Maranhão, assim como outras possessões portuguesas, recebeu as resoluções do Concílio de Trento (1545-1563)⁷. Essa complexa rede de atuação disciplinadora registrou profundas marcas na burocracia eclesiástica, resultando na criação do “paradigma tridentino” que “[...] no decorrer de três séculos, a Igreja saída de Trento criou instituições religiosas e políticas, quadros mentais e culturais, modalidades de acção que originaram formações complexas, as quais influenciaram várias gerações”⁸, p. 13-16.

Entender como foram realizadas as ordenações sacerdotais e a composição do clero secular em um bispado marcado por 63 anos de vacâncias em uma diocese quase sempre sem bispos residentes é matéria fundamental neste estudo. Haja vista que sem bispo não poderia ter ordenações. Essa foi a realidade de muitas dioceses no Império Ultramarino Português que passaram por intensas oscilações administrativas, aliadas a grande extensão territorial, como foi o caso do bispado do Maranhão.

Mesmo diante das vicissitudes que o sacerdócio no mundo colonial estava imerso, a busca por distinção na América Portuguesa, também, potenciou a legitimação da pureza e, sobretudo, da honra. A busca por dignidades nos cabidos diocesanos servia, entre outras finalidades, para legitimar o poder de algumas famílias, bem como assegurar um futuro digno às descendências bastardas. Assim, a carreira sacerdotal foi se apresentando como uma dentre muitas possibilidades de ascensão social na Época Moderna. Dependeria, entretanto, de muitos

⁷ Concílio de Trento (1545-163) foi o 13º concílio da Igreja católica, ocorrido na Itália, Reforma Católica em reação à Reforma Protestante, convocado pelo Papa Paulo III para afirmar a unidade da fé e disciplina da Igreja. As reformas internas tiveram como centro o papado, o episcopado e o clero. As deliberações feitas no 13º Concílio geraram instituições religiosas e políticas. Em Portugal antes da realização do Concílio já se tinha o planejamento de uma reforma da Igreja pela necessidade do reforço doutrinário espiritual, comportamental e disciplinar para a sustentação do poder do monarca, como afirma Amélia Polónia. Dessa forma, com o Concílio em Portugal os sacramentos passam a ser mais rígidos pois o batismo, as confissões, o matrimônio, a eucaristia se fortaleceram como peças essenciais para o disciplinamento dos fiéis. Esse fortalecimento se deu a reforma do clero, dos fiéis e os instrumentos utilizados para essa reforma, só mediante a isso os Decretos Tridentinos foram sendo aplicados, como explica Rocha Nunes, tendo como as visitas pastorais e posteriormente os julgamos instrumento importante da manutenção da Reforma Católica em Portugal. (SILVA, Amélia Maria Polónia da. *Recepção do Concílio de Trento em Portugal: as normas enviadas pelo Cardeal D. Henrique aos Bispos do Reino, em 1533. História: Revista da Faculdade de Letras, Porto, v. 7, n. 1, p. 133-144, 1990. Disponível em: <https://ojs.letras.up.pt/index.php/historia/article/view/5752>. Acesso em: 3 jun. 2025).*

⁸ PAIVA, José Pedro. A recepção e aplicação do Concílio de Trento em Portugal: novos problemas, novas perspectivas. In: GOUVEIA, Antônio Camões, BARBOSA, David Sampaio, PAIVA, José Pedro (coord.). **O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos**. Lisboa: Editora CHC, 2014.

fatores. “Ser do clero, podia significar não servir diretamente na Igreja, nem desempenhar apenas actividades religiosas, mas colaborar com a Coroa (tanto no reino, quanto no império), ou senhores nobres, de quem muitos eclesiásticos eram capelãs”⁹, p. 166. O ingresso ao sacerdócio foi, dessa forma, assumindo diferentes interfaces políticas na América Portuguesa colonial.

Em síntese, pouco se sabe sobre a composição social do clero na América portuguesa. A análise da ascensão de clérigos ao estado sacerdotal é possível mediante a vasta documentação primária preservada no acervo eclesiástico da Arquidiocese do Maranhão, disponibilizada para consulta pelo Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM). Isso evidencia a importância do bispado do Maranhão nesse contexto, conferindo-lhe grande relevância histórica diante da carência de estudos sobre essa temática. Assim este trabalho busca contribuir historiograficamente na compreensão da formação de um clero mestiço na Amazônia portuguesa na primeira metade do século XVIII.

Estudos anteriores, como a *História da Igreja no Brasil: Ensaio de Interpretação a partir do povo Primeira Época – Período Colonial*, organizado pelo historiador Eduardo Hoornaert *et al.*, considerou superficialmente a organização da Igreja e os aspectos que constituíram o processo de evangelização na América Lusitana no início do século XVI¹⁰. Nesses estudos primários, o bispado do Maranhão ganha pouca notoriedade e sobre a formação clerical pouco se menciona e, no que tange a constituição genealógica desses clérigos, nada se sabe.

As conexões macroanalíticas do catolicismo no império português, desenvolvidas nesta pesquisa, auxiliam no entendimento das múltiplas realidades que se confirmam nesses espaços. Desse modo, o livro *Réus de Batina: Justiça Eclesiástica e clero secular no Bispado do Maranhão colonial*, de autoria da historiadora Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz, explora as trajetórias de candidatos que ingressaram no estado sacerdotal, considerando a jurisdição episcopal¹¹. A obra analisa, entre outras questões, o funcionamento do bispado do Maranhão, destacando o papel dos agentes eclesiásticos como mantenedores da atuação do Auditório Episcopal durante os longos períodos de vacância diocesana, além, é claro, de devassar os processos/crimes contra os clérigos. A propósito, documentos importantes para construirmos as redes de sociabilidades nos territórios coloniais.

⁹ PAIVA, José Pedro. Um corpo entre outros corpos sociais: o clero. *Revista de História das Ideias*, Coimbra, v. 33, p. 165-182, 2012. Disponível em: <https://estudogeral.uc.pt/handle/10316/44764>. Acesso em: 3 jun. 2025.

¹⁰ HOORNAERT, Eduardo *et al.* (org.). *História da Igreja no Brasil: Ensaio de Interpretação a partir do povo Primeira Época – Período Colonial*. Petrópolis: Vozes, 1983. (Historia geral da igreja na América Latina, t. 2, l. 1).

¹¹ MUNIZ, 2017.

No entanto, ainda são escassos os estudos que se dedicaram a investigar a composição de um clero mestiço na América Portuguesa. José Pedro Paiva no artigo publicado recentemente intitulado *Clero secular e cor da pele no Império Português (século XVI-XVIII): uma via controversa*, estabelece uma abordagem comparativa na longa duração, demonstrando que desde cedo o estado sacerdotal se abriu a pessoas não brancas¹². Contudo, é preciso asseverar que essa abertura, tornou-se controversa e geradora de múltiplas resistências. Entretanto, estas resistências não foram elementos impeditivos para que na América, na África e na Ásia, populações originárias integrassem o clero.

No artigo *The Native Clergy in Portuguese America: The Presence of Descendants of Indians and Africans in the Secular Clergy (c. 1670–c. 1820)*, analisa as estratégias que levaram à formação de um clero secular nativo na América portuguesa¹³. Ele explora as formas pelas quais descendentes de africanos e indígenas foram incorporados a esse segmento da Igreja, buscando a distinção social e consolidando processos de mobilidade social. Implica-se, nesse sentido, compreender que o pertencimento a esses diferentes segmentos classificatórios no Império Atlântico Português compuseram uma população heterogênea e marcada pelas dinâmicas de mestiçagem¹⁴. Portanto, essas taxonomias nos espaços coloniais eram móveis e suas (re)formulações estavam interligadas às normatividades e as adaptabilidades locais, produzindo novas tipologias de qualificações sociais.

Os estudos sobre o catolicismo no Maranhão colonial estão em franco desenvolvimento nestas duas últimas décadas. A historiografia nacional sobre o tema era marcada por trabalhos basicamente filiados à própria Igreja e que muito pouco avançaram nas pesquisas documentais

¹² PAIVA, José Pedro. Clero secular e cor da pele no império português (séculos XVI-XIII): uma via controversa. **Revista Portuguesa de História**, Coimbra, v. 54, p. 9-45, 2023. Disponível em: <https://impactum-journals.uc.pt/rph/article/view/12943>. Acesso em: 3 jun. 2025.

¹³ OLIVEIRA, Anderson Machado de Oliveira. The Native Clergy in Portuguese America: The Presence of Descendants of Indians and Africans in the Secular Clergy (c. 1670–c. 1820). **Religions**, [s. l.], v. 15, n. 3, 353, 2024. Disponível em: <https://www.mdpi.com/2077-1444/15/3/353>. Acesso em: 3 jun. 2025.

¹⁴ Elaborado por Eduardo França Paiva, este conceito propõe “[...] compreender as práticas históricas – mesclas biológicas e culturais, interseções, mobilidades, trânsitos, superposições, etc. – que conformaram as relações sociais nos espaços ibero-americanos, resultando em sociedades indelevelmente mestiçada. Contudo, o conceito não se restringe à compreensão do ‘produto biológico’ classificado por mestiço. A matriz do problema reside na compreensão, definição e identificação dos sujeitos não mestiços – índios, europeus, africanos, crioulos, etc. – nos processos de produção das mestiçagens biológicas e culturais”. (FERREIRA, André Luís Bezerra. **As Memórias dos Sertões**: as práticas de cativo, escravidão e liberdade de índios e mestiços na Amazônia portuguesa (séculos XVII-XVIII). 2023. 279 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-Graduação em História Social, Belém, 2023. p. 22). Ver também: PAIVA, Eduardo França. **Dar nome ao novo**: uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho). 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

sobre o ingresso nas ordens sacerdotais de índios¹⁵, mulatos, pretos, mamelucos e mestiços. Wheriston Silva Neris na obra, *A Elite Eclesiástica no Bispado do Maranhão*, evidencia as transformações institucionais da Igreja Católica, analisando a composição social de uma elite eclesiástica maranhense no século XIX¹⁶. Período de marcantes mudanças institucionais, o relevante estudo tangencia o *modus operandi* da Igreja, das condições de favorecimento de sua gestão e reprodução, assim como as transformações nos padrões de enquadramento religioso e distintivo que o ofício sacerdotal conferia.

O estudo de Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz intitulado, *Church and Justice: Indians, Blacks and Mixed-race Before the Instances of Episcopal Power in Eighteenth Century in Maranhão*, até o dado momento, é o único trabalho que analisa as dinâmicas de mestiçagem e o clero secular no Maranhão colonial¹⁷. A autora evidencia a atuação do poder episcopal na tentativa de moralizar e controlar os comportamentos desviantes das populações não brancas. Essa tentativa de enquadramento religioso da vida cotidiana e das transgressões, segundo a autora, revelam os trânsitos, agências e adaptações que descendentes de indígenas e de africanos exerceram na ordem colonial.

Este trabalho, indubitavelmente, insere-se no campo da História Social, orientado pela Micro-História ao se aproximar “[...] para enxergar de perto o cotidiano, as trajetórias individuais, as práticas que só são percebidas quando é examinado um determinado tipo de documentação em detalhe”, considerando também, “[...] determinadas produções culturais do âmbito popular onde transpareçam elementos da vida cotidiana, das relações familiares, e assim por diante”¹⁸, p. 18. A História Social, neste sentido, mostra-se contemporaneamente como um campo aberto a inúmeras possibilidades analíticas.

¹⁵ A Lei nº 14.402, de 8 de julho de 2022 originada a partir de um projeto da deputada Joenia Wapicahana (Rede-SP), altera o termo índio por indígenas, por este contemplar toda a diversidade dos povos originários com seus costumes, línguas e culturas específicas. No entanto, manteremos a nomenclatura utilizada neste trabalho, a fim de conservação das tipologias presentes nas documentações primárias.

¹⁶ NERIS, Wheriston Silva. *A Elite Eclesiástica no Bispado do Maranhão*. São Luís: EDUFMA; Jundiaí: Paco Editorial, 2014.

¹⁷ MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. The Church and Justice: Indians, Blacks and mixed-race before the instances of episcopal power in eighteenth century in Maranhão. *História*, Santiago, v. 55, n. 1, p. 171-194, jan./jun. 2022. Disponível em: <https://revistahistoria.uc.cl/index.php/rhis/article/view/30917>. Acesso em: 3 jun. 2025.

¹⁸ BARROS, José D’Assunção. A História Social: seus significados e seus caminhos. *LPH: Revista de História da UFOP*, Minas Gerais, n. 14/15, p. 235-256, 2005-2006. Disponível em: https://lph.ichs.ufop.br/sites/default/files/lph/files/lph_revista_15.pdf?m=1525724411. Acesso em: 3 jun. 2025. Para mais informações, ver: BARROS, José D’Assunção. *O Campo da História: especialidades e Abordagens*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005; BURKE, Peter (org.). *A Escrita da História: novas perspectivas*, São Paulo: UNESP, 1992.

As Habilitações de *Genere*, processos que investigavam a genealogia, são documentos da Câmara Eclesiástica¹⁹ e que servem de base para este estudo. Essa documentação está liberada para consulta no Arquivo Público do Estado do Maranhão, compondo as séries documentais do acervo da Arquidiocese do Maranhão. Através desse acervo pretende-se clarificar a lacuna do funcionamento institucional da Câmara Eclesiástica frente à entrada no sacerdócio de índios, mamelucos, pretos, mulatos e mestiços. Ser admitido na carreira eclesiástica evidenciava um caráter segregacionista dos candidatos que variavam de caso, espaço e ordem. Logo, isso demonstra a pluralidade da composição social do corpo clerical constituído no Maranhão colonial.

O bispado do Maranhão, neste caso, é a parte que compõe o todo. As interfaces políticas que o interligam às conexões globais, possibilitam entender mais amiúde o caso desse território, apontando quer para aproximações, quer para distanciamentos do projeto de implantação do catolicismo transatlântico. Desse modo, a opção por tentar desenvolver, a partir do exemplo do Maranhão, uma história conectada que vincule este espaço ultramarino a um todo complexo do império colonial português, é uma tarefa audaciosa deste estudo.

Um Clero Nativo? Mestiçagens e Clivagens sociais nos processos de Habilitação de Genere no bispado do Maranhão (1700 – 1750), está dividida em três capítulos principais. No primeiro capítulo, *Ser Padre no Maranhão colonial*, analiso a legislação das constituições diocesanas e as diretrizes do Concílio de Trento que regulavam o ingresso às ordens sacerdotais no Império português, compreendendo por meio dos processos de habilitações de *genere* as sociabilidades políticas de ingresso na carreira eclesiástica no bispado do Maranhão.

O segundo capítulo, *Mestiçagens e Clivagens sociais nos processos de habilitação de genere: antepassados indígenas em foco*, versa sobre as políticas de exclusão social promovidas pelos Estatutos de Pureza de Sangue sobre indígenas e seus descendentes que buscavam ingresso nas ordens eclesiais. Evidencio, também, que a restrição à carreira sacerdotal fundamentada na capacidade dos gentios de receberem os sacramentos, suscitou debates fervorosos no interior da Igreja, cujos posicionamentos em relação às vocações indígenas foram se constituindo antagonicamente.

¹⁹ A Câmara Eclesiástica ou Conselho Episcopal era responsável pelos assuntos de natureza espiritual do governo diocesano. O bispo presidia a jurisdição sobre o órgão. Já o provisor e o secretário eram seus oficiais. Era de responsabilidade dessa instituição matérias relacionadas à ordenação sacerdotal e dispensas de casamentos, a exemplo. A este sentido, ver: PAIVA, José Pedro. **História da Diocese de Viseu**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016. Consultar também: PAIVA, José Pedro. A Administração diocesana e a presença da Igreja: o caso da diocese de Coimbra nos séculos XVII e XVIII. **Lusitania Sacra**, Lisboa, v. 3, p. 71-110, 1991. Disponível em: <https://revistas.ucp.pt/index.php/lusitaniasacra/article/view/8067>. Acesso em: 3 jun. 2025.

No terceiro capítulo, “*Parte de branco, parte mulato que ora se confunde com mestiço*”: *clero nativo no bispado do Maranhão*, analiso o processo de habilitação de *genere* de Manoel de Souza que embora apresentando *impedimento de mulatismo*, conseguiu a dispensa do defeito em 15 de junho de 1740. Portanto, observar-se-á que mesmo diante da institucionalização das normas tridentinas, a realidade sobre a formação do clero secular no Brasil colonial variava etnicamente, pois a ocultação do *defeito de sangue* pelas cartas de segredo, demarcava não apenas a posição social do habilitado, quanto reiterava os critérios hierárquicos que potencializavam os valores do Antigo Regime. Isso possibilitou, sobretudo, compreender o perfil social dos clérigos seculares no bispado do Maranhão.

2 SER PADRE NO MARANHÃO COLONIAL

A Igreja na Época Moderna tinha suas normas e valores sociais bem estabelecidos e institucionalizados. Entretanto, no que se refere aos estudos sobre as ordenações eclesiásticas na Ibero-América, os estudos elucidam dados quase sempre conflitantes. Assim,

[...] o espaço religioso era atravessado por vários sedimentos, criadores de uma rede extremamente densa, cujas fronteiras, quando existiam, nem sempre são fáceis de delimitar, onde vários níveis se sobrepunham, em função dos múltiplos poderes, lugares sagrados e representações mentais que nele confluíam²⁰, p. 617.

A difusão do catolicismo tridentino no Brasil, segundo Ronaldo Vainfas²¹, está relacionada ao advento das missões, especialmente jesuíticas, que se associaram a um disperso dispositivo de controle exercido pelos poucos prelados diocesanos. Isso resultou, conseqüentemente, na criação gradual de bispados, desvios do sacramento da ordem, densos períodos de Sé vacante e na escassa qualificação do clero local. Em particular, sessenta e três anos de vacância marcaram profundamente a história eclesiástica no Maranhão colonial.

O Maranhão, sem dúvidas, é um caso excepcional. A separação político-administrativa em relação ao Estado do Brasil, segundo Mário Martins Meireles, era uma realidade desde o ano de 1621, quando por Carta Régia de 13 de junho, a Coroa portuguesa criou o Estado do Maranhão²², com capital em São Luís, embora subordinado ao Governo Geral do Brasil. Todavia, no campo da jurisdição eclesiástica, o bispado do Maranhão, não era sufragâneo do arcebispado da Bahia. A propósito, essa separação se tornou mais evidente a partir de 1740, pela *Bula Salvatori Nostri*, que tornou o bispado do Maranhão, unidade eclesiástica subordinada ao patriarcado de Lisboa até o ano de 1828. Desse modo, “[...] em vez de serem julgados na Bahia os processos que deviam seguir para a Relação Eclesiástica ou segunda instância, em casos de agravos e embargos, os documentos do bispado maranhense seguiam para a metrópole lisboeta”²³, p. 213.

²⁰ PAIVA, José Pedro. Disciplinamento dos fiéis, desvios, descrença, hibridismos. In: PAIVA, José Pedro. (coord. Científico). **História da Diocese de Viseu**. Viseu: Diocese de Viseu; Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016. v. 2, p. 616-627.

²¹ VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

²² A saber, o Estado do Maranhão e Grão Pará, com sede em São Luís, chegou ao fim por Carta Régia de 6 de agosto de 1753. O Maranhão, desse modo, tornoutornara-se parte constituinte do Pará, passando o Estado a se chamar Grão-Pará e Maranhão (MEIRELES, 1977, p. 127-133).

²³ MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. O Tribunal de São Luís: jurisdição episcopal no Maranhão colonial. In: PACHÊCO FILHO, Alan Kardec Gomes; CORRÊA, Helidacy Maria Muniz; PEREIRA, Josenildo de Jesus (org.). **São Luís 400 anos: (con)tradições de uma cidade histórica**. São Luís: EDUEMA; Café & Lápis, 2014. p. 211-232.

Na tentativa de combater as *heresias* e os *desvios* de agentes eclesiásticos que fragmentavam a unidade cristã, foi criado em 13 de dezembro de 1545, um dos concílios que marcou a história do catolicismo colonial, o Concílio de Trento, perdurando até dezembro de 1563. Segundo José Pedro Paiva, foram dezoito anos que permitiram a reafirmação e redefinição de características fundamentais da doutrina e da composição da reforma interna da Igreja – centrada no papado, episcopado e clero – que evidenciaram as configurações clericais e a religiosidade dos fiéis até à segunda metade do século XIX²⁴.

No entanto, conforme aponta Lana Lage da Gama Lima, a aplicabilidade normativa do concílio tridentino na América portuguesa foi um processo lento, dando-se, pelo supervisionamento da ação dos bispos e se consolidando sistematicamente no século XVIII²⁵. Ainda que os efeitos dessas normas já fossem percebidos desde os primeiros processos da colonização, sobretudo pela atuação dos jesuítas, sua implementação enfrentava diversos obstáculos na Amazônia colonial. Segundo a autora, a ausência de constituições específicas seria um fator elementar que dificultava a efetivação das diretrizes tridentinas. Nesse sentido, a ação reformadora ganhou maior estímulo a partir da homologação das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707), representando um marco decisivo na consolidação das reformas propostas pelo Concílio de Trento.

As proposições normativas do Concílio de Trento para reformulação do corpo sacerdotal reverberaram também no controle da vida sacramental dos fiéis, consistindo no episcopado português seu elemento fundamental. Partindo desse pressuposto, “[...] os sacerdotes, como ministros de Deus, deveriam manter-se retos de costumes para servirem de exemplo aos fregueses e auxiliarem na política disciplinadora da Igreja”²⁶, p. 19. Nesse sentido, os “[...] cargos, funções e instituições deveriam ser restritos àqueles que se enquadravam na bem-aventurança de não descender das ditas raças infectas” e “[...] comprovar publicamente o usufruto de tais condições eram procedimentos fundamentais para assegurar acesso às prerrogativas sociais”²⁷, p. 14.

A regulação jurídico-teológica da carreira eclesiástica esteve na tentativa de moralização e disciplinamento dos costumes durante todo o século XVIII. A literatura

²⁴ PAIVA, 2014.

²⁵ LIMA, Lana Lage da Gama. **A confissão pelo avesso**: o crime de solicitação no Brasil colonial. São Paulo: FFLCH/USP, 1990.

²⁶ MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. **Padres e Concubinas**: sacrílegas famílias no bispado do Maranhão no século XVIII. São Luís: EDUFMA; Café & Lápis, 2022.

²⁷ LOPES, Luiz Fernando Rodrigues. **Indignos de servir**: os candidatos rejeitados pelo santo ofício português (1680-1780). 2018. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Ouro Preto, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História, Mariana, 2018. Disponível em: <https://www.repositorio.ufop.br/items/7ed9a0d2-ed24-49a2-9007-55cd4f8179c7>. Acesso em: 3 jun. 2025.

especializada sobre o tema tem evidenciado que foram recorrentes as queixas, crimes e denúncias quanto ao caráter moral e religioso de clérigos. Como tentativa de erradicação dos desvios cometidos por agentes eclesiásticos, o Concílio de Trento dispôs um conjunto de normativas que tornava obrigatório que se ordenassem “[...] somente aqueles sujeitos que os bispos julgarem úteis e necessários à sua Igreja” e quando necessário fosse “[...] ordenar algum de primeira tonsura ou de ordens menores, não será admitido a elas sem mostrar primeiro no exame que tem estudado latim com suficiência e que será capaz de curar almas ou confessar”²⁸, p. 218.

A distinção social no Antigo Regime era uma, senão a mais importante característica para aqueles que buscavam a inserção nos patamares mais privilegiados da sociedade. Logo, os estatutos jurídicos que regulavam a manutenção da desigualdade eram compreendidos como ordem natural e necessária. Os Estatutos de Pureza de Sangue²⁹, estigmatizaram grupos sociais e definiam quem poderia usufruir de tais privilégios. As Constituições da Bahia, nesse sentido, afirmam que

[...] daquele que houver de ser admitido à primeira tonsura e ordens menores, se tire primeiro extrajudicial informação secreta da limpeza de seu sangue, vida e costumes, e se é proporcionado no corpo, honesto e inclinado à Igreja, e mostra lhe será útil: e havendo dele boas informações, será admitido a exame³⁰, p. 218.

Diante das transformações institucionais que conduziam a carreira sacerdotal, as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia designaram vinte e quatro critérios fundamentais para as admissões de candidatos que almejavam professar a ordem eclesiástica. Pois, fazia-se necessário apurar:

1. Se o candidato é batizado e crismado; 2. Se é ou foi herege apóstata de nossa santa fé, ou filho ou neto de infiéis, hereges, judeus ou mouros; ou que fossem presos e penitenciados pelo Santo Ofício; 3. Se é legítimo havido de legítimo matrimônio; 4. Se tem parte de nação hebreia, ou de outra qualquer infecta, ou de negro ou mulato; 5. Se é cativo e sem licença de seu senhor se quer ordenar; 6. Se tem idade para receber a ordem que pretende: convém a saber, para a primeira tonsura, hostiário, leitor e exorcista ao menos sete anos completos, e para acólito, doze; 7. Se é corcovado, ou aleijado de perna, braço ou dedo, ou tem outra deformidade que cause escândalo, ou

²⁸ VIDE, Dom Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. São Paulo: EDUSP, 2010. (Edições do Senado Federal, n. 79).

²⁹ Originalmente implementados na Espanha em 1449, com o Estatuto de Toledo, e posteriormente adotados em Portugal, os Estatutos de Limpeza de Sangue, foram um conjunto de normas discriminatórias aplicadas na Península Ibérica e em suas possessões coloniais, como o Brasil, durante o período colonial. Esses estatutos objetivavam excluir indivíduos considerados de *sangue impuro* — como judeus, mouros, negros, ciganos e seus descendentes — de posições prestigiosas, como cargos públicos, ordens religiosas e militares. Embora oficialmente abolidos no século XVIII, os estatutos deixaram um legado de exclusão social e racismo que influenciou profundamente as estruturas sociais e culturais da época. Para mais informações ver: OLIVAL, Fernanda. Rigor e Interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal. **Cadernos de Estudos Sefarditas**, Lisboa, n. 4, p. 151-182, 2004. Disponível em: <https://dspace.uevora.pt/rdpc/bitstream/10174/2537/1/rigor%20e%20interesse%20os%20estatutos%20da%20limpeza%20de%20sangue%20em%20Portugal%20-%20Folival.pdf>. Acesso em: 3 jun. 2025.

³⁰ VIDE, *op. cit.*

nojo algum a quem o vê; 8. Se lhe falta a vista, especialmente no olho esquerdo, ou se tem tal belida em algum deles que cause deformidade; 9. Se é enfermo de lepra, ou gota coral, ou de outra doença contagiosa; 10. Se é vexado ou assombrado do demônio; 11. Se é abstêmio, de maneira que, quando bebe vinho, lhe venham vômitos; ou, pelo contrário, se é demasiado no beber vinho ou se toma dele; 12. Se cometeu algum homicídio, ou se por alguma via foi causa dele; se cortou membro a alguém, ou foi causa disso, ainda que fosse por autoridade de justiça, como sendo juiz, acusador, testemunha, meirinho, notário, assessor ou procurador; 13. Se foi causa de algum aborto, fazendo morrer alguma mulher; 14. Se é bigamo por qualquer espécie de bigamia; 15. Se é blasfemo, arrenegador ou costumado a jurar; revoltoso, tufal ou de ruins conversões; 16. Se é concubinário, ou tido e havido por homem incontinente; 17. Se cometeu algum crime pelo qual esteja querelado ou denunciado às justiças seculares ou eclesiásticas; 18. Se por algum delito fez penitência pública, ou se incorreu [em] infâmia de fato ou de direito; 19. Se está excomungado, suspenso ou interdito; 20. Se tem, ou teve alguma tutoria ou ofício da administração da Fazenda real, ou de alguma pessoa particular, em razão da qual esteja obrigado a contas; 21. Se é casado por palavras de presente, ou futuro, tendo jurado ou prometido de receber alguma mulher; 22. Se vem constrangido a tomar ordens por força, ou medo grave que lhe faça alguma pessoa; 23. Se é frequente em se confessar e comungar; 24. Se é natural deste arcebispado ou nele se tem feito compatriota³¹, p. 224-226.

De acordo com Wheriston Silva Neris, “[...] antes da época prevista para a ordenação propriamente dita, o candidato deveria submeter-se a um processo canônico de investigação sobre suas origens e costumes” e patrimônio³², p. 86. Estes procedimentos nomeiam as séries documentais chamadas de Habilitação de *Genere*, Habilitação de *Vita et Moribus* e Autos de Patrimônio. Portanto, é através desses autos de *genere* que o bispo da diocese, o ou o provisor³³ averiguavam se havia registros de denúncias ou crimes envolvendo o candidato, “[...] razão pela qual se requisitavam folhas corridas e inquiriam-se várias testemunhas sobre a conduta e o perfil social do postulante”³⁴, p. 86. Desse modo, é possível determinar se o candidato:

1. Se sabe ou suspeito para o que é chamado ou alguma pessoa lhe disse que, sendo perguntado por sua geração ou de alguém, dissesse mais ou menos do que soubesse; ou lhe disse e instruiu no que havia de testemunhar; 2. Se conhece o habilitando o habilitando d’onde é natural e morador e de que tempo a esta parte o conhece, e que razão tem de o conhecer; 3. Se conhece pae e mãe do habilitando, que officio tem, donde são naturaes e moradores, de que a esta parte os conhece e porque razão é que os conhece; 4. Se conhece avós paternos e maternos do habilitando que officio tiveram; d’onde forão naturaes e moradores, de que tempo a esta parte os conheceo; e sempre darão razão do seu dito; 5. Se sabe que o habilitando é filho dos ditos paes e netos dos ditos avós paternos e maternos acima nomeados, e por filho e neto das ditas pessoa é tido, tratado comumente reputado de todos, sem que haja fama ou rumor em contrário; 6. Se elle testemunha é parente ou aderente do habilitando ou de alguma das sobreditas pessoas, em que grão ou em por que via; ou se é ou foi inimigo ou amigo particular, ou tem outra alguma couza que dizer ao costume; e no caso que responda que tem alguma cousa das sobreditas, não será mais perguntado, antes aqui acabará o seu juramento; 7. Se o habilitando, seos paes e avós paternos e maternos todos e cada um per si forãoe são inteiros e legítimos Chistãos velhos, sem rala de Judeo, mouro, herege pagão nem de outra alguma infecta nação reprovada; ou

³¹ VIDE, 2010.

³² NERIS, 2014.

³³ Em alguns casos, o processo investigativo das inquirições de *genere* podia ser conduzido por um desembargador da Relação Eclesiástica (este inexistente no bispado do Maranhão) ou pelo cabido, especialmente nos períodos de sé vacante.

³⁴ NERIS, *op. cit.*

nascidos de pessoas novamente convertidas à noss Sancta Fé Chatolica, sem haver fama, rumor ou suspeita em contrário; ou, se a houver, donde nasceo e de que pessoas; 8. Se alguma das ditas pessoas incorreo em infâmia alguma de facto ou de direito, ou commetteo crime de lesa majestade divina ou humana, heresia, apostasia, soffreo pena civil ou foi penitenciada; 9. Se finalmente, tudo o que tem dito e testemunhado é público e notório e por que razão o sabe³⁵.

O rigor no devassamento da genealogia do habilitando era variável e envolvia diversos critérios. Aos candidatos que aspiravam o ingresso nas ordens eclesiais, eram submetidos a longos processos de seleções e ritos examinatórios a obtenção de quaisquer ordens. As constituições sinodais, aliás, maior parte destas, exigiam a idade mínima de 22 anos para subdiácono, 23 anos para diácono e 25 anos para ordens de missa, visto que, era fundamental ter recebido as quatro ordens menores, saber latim, cantar e pronunciar, ler as horas canônicas no breviário, conhecer os principais mistérios da fé, os sacramentos, as censuras eclesiásticas e ter noções de casos de consciência³⁶.

Após as apurações testemunhais comprovarem a idoneidade do suplicante e de sua ascendência, recebia-se a dispensa para as ordens menores e “[...] o futuro sacerdote teria de providenciar seu título de patrimônio, transferindo à propriedade eclesiástica um dado montante de capital sob a forma de terras, títulos da dívida pública, ações ou bens imóveis de outra raiz [...], no qual também eram inquiridas testemunhas”³⁷, p. 86. Nesse sentido, as diligências com relação ao patrimônio se expressavam como um mecanismo de distinção social, materializado na posse de determinado bem, uma vez que, mesmo comprovados os “[...] bons costumes, provada *sciencia* e idade competente”, nenhum clérigo secular seria admitido na ausência de posse específica de um benefício, pensão ou patrimônio³⁸, p. 86.

Essas especificidades tão bem delimitadas pelas constituições diocesanas na metrópole, não se aplicaram, pelo menos diante de uma ortodoxia jurídica e punitiva, para o ingresso eclesiástico no bispado do Maranhão, pois, diversas foram as estratégias de burlações utilizadas, especialmente nos processos de habilitações de *genere*, em que “[...] alguns omitiam as certidões exigidas; outros, tratavam de habilitar-se em outros bispados onde fosse mais fácil encobrir nódoas ou onde houvesse mais tolerância por parte das autoridades eclesiásticas”³⁹, p.

³⁵ ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO MARANHÃO, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, AUTOS de Habilitação de Genere, Caixas 57 a 62 (1850-1905) e AUTOS de Vita et Moribus, Caixas 77 a 78 (1853-1869) – Docs (2508 a 2562) – Maços (392-406).

³⁶ OLIVAL, Fernanda; MONTEIRO, Nuno Gonçalves. Mobilidade social nas carreiras eclesiásticas em Portugal (1500-1820). *Análise social*, Lisboa, v. 27, n. 165, p. 1213-1239, 2003. Disponível em: <https://revistas.rcaap.pt/analisesocial/article/download/35648/24799/158236>. Acesso em: 3 jun. 2025.

³⁷ NERIS, 2014, p. 86.

³⁸ *Ibid.* Para mais informações, consultar: MICELI, Sergio. **A Elite Eclesiástica Brasileira**. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 1988.

³⁹ MUNIZ, 2017.

¹⁷⁷. Essas burlações, segundo Luiz Carlos Villalta, “[...] podiam ocorrer também em virtude das relações de poder que existiam entre as famílias dos habilitandos e o restante da comunidade ou mesmo porque muitos fregueses compactuavam com as fraudes ao não denunciarem seja por medo de futuras represálias ou em busca de qualquer benesse”⁴⁰, p. 41.

No que concerne pensar o caso do Maranhão, Pollyanna Muniz, aponta que neste bispado, as longas vacâncias foram condições indispensáveis no processo de aceleração das etapas do sacramento das ordens. Foi recorrente que os habilitados ao sacerdócio no bispado do Maranhão recebessem os quatro graus menores – *hostiário*⁴¹, *leitor*⁴², *exorcista*⁴³ e *acólito*⁴⁴ – inclusive a *prima tonsura* no mesmo dia, o que não se distingue de outros bispados na América portuguesa⁴⁵. Exigia-se, também, a permanência de um ano na ordem religiosa e um bom desempenho espiritual para a ascensão do ofício sacerdotal.

A ação normativa e reformadora das expressões religiosas que caracterizaram “[...] um catolicismo bastante externalizado, de práticas costumeiras e cotidianas, leigo, pouco sacramental e praticado de forma múltipla pelos diversos segmentos sócio culturais na colônia e no império”⁴⁶, p. 148, cambiavam-se, de modo particular, com a tentativa de moralização dos agentes eclesiásticos convergindo dos setores distintivos das elites culturais e as dinâmicas políticas locais que mobilizavam as formas/maneiras de disciplinamento do tecido social.

A distinção social do corpo eclesiástico no bispado do Maranhão consistia num conjunto sistemático de técnicas espirituais e simbólicas impostos pela Igreja à carreira sacerdotal que ora instrumentalizava a legitimação do seu próprio código de valores, ora definia fronteiras jurídico-administrativas. Dessa forma, (re)compreender este espaço de conflitos “[...] demonstra muito detidamente não só como aquela sociedade entendia os diferentes lugares sociais, a ascendência familiar, as questões de gênero e a cor da pele, mas, principalmente como as autoridades eclesiásticas se portavam diante dessas questões”⁴⁷, p. 112.

⁴⁰ VILLALTA, Luiz Carlos. A Igreja, a Sociedade e o clero. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos. **As Minas Setecentistas**. Belo Horizonte: Autêntica; Cia. Do Tempo, 2007. v. 2, p. 25-58.

⁴¹ “Assim chamava-se quem guardava a igreja, abria a porta, tocava o sino e fazia o que hoje é feito pelo sacristão” (NERIS, 2014, p. 83).

⁴² “É o ministro leigo instituído para o serviço das leituras nas celebrações litúrgicas (com exceção do Evangelho, reservado ao diácono ou sacerdote) e para actividades ligadas à catequese” (NERIS, 2014, p. 83).

⁴³ Era um clérigo autorizado pela Igreja Católica para realizar o rito de exorcismo, que consistia em expulsar supostos espíritos malignos ou influências demoníacas de pessoas, objetos ou lugares. Sua atuação estava inserida no contexto de uma forte influência religiosa sobre a vida cotidiana e das práticas de controle espiritual e moral exercidas pela Igreja católica.

⁴⁴ “Ministro leigo instituído para o serviço do altar nas celebrações litúrgicas” (NERIS, 2014, p. 83).

⁴⁵ MUNIZ, 2017.

⁴⁶ OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Os Bispos e os Leigos: Reforma Católica e Irmandades no Rio de Janeiro Imperial. **Revista de História Regional**, [Londrina], v. 6, n.1, p. 147-160, 2001. Disponível em: https://www.inesul.edu.br/site/documentos/revista_historia_regional46.pdf. Acesso em: 3 jun. 2025.

⁴⁷ MUNIZ, *op. cit.*

O clero, era sem dúvidas, uma ordem hierarquizada e principalmente heterogênea. Tendo em vista que a miscigenação era uma das características fulcrais das relações sociais na colônia, “[...] muitos foram os mulatismos, as ‘parte de índios’ e toda a sorte de ‘mixturas’. [...] Além, é claro, de uma grande variedade de comportamentos inadequados como o concubinato”⁴⁸, p. 117. Nesse sentido, Aldair Carlos Rodrigues, enfatiza que a ocupação de postos tanto nos poderes eclesiásticos quanto inquisitoriais, configuravam-se, estrategicamente como mecanismos de reprodução social adotadas pelas elites na Colônia, quer pelos dispositivos de mobilidade dos patamares intermediários, como também pelos setores de baixa extração social.

Nestas dinâmicas de enquadramento e disciplinamento da fé e dos fiéis, a Igreja procurou promover um sistema cultural e religioso no qual, tanto no plano doutrinal, como nas práticas rituais e de comunicação se incrustavam e difundiam noções muito evidentes de hierarquia, ordem e obediência. Estas constituíam o cerne do funcionamento da sociedade e através delas alcançar-se-ia a glória celeste⁴⁹, p. 617.

As diretrizes instituídas pelo Concílio de Trento desencadearam uma ampla tentativa de erradicação dos diversos modos, pelos quais, as populações, especialmente na colônia, receberam e praticaram sua fé. A suspeição das múltiplas práticas do exercício da fé nas relações cotidianas dos convertidos ao cristianismo, resultou frequentemente em interpretações de *abusos* e *pecado*. Os decretos conciliares no que se deve aos impedimentos à carreira eclesiástica, segundo Anderson José Machado de Oliveira, apareciam com mais evidência nas Constituições Sinodais do Arcebispado de Lisboa aprovadas em 1640 e vigorando no Brasil até a promulgação das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, em 1707⁵⁰. Estas constituições destacavam, sobretudo, a impossibilidade para promoção às ordens sacras ter “[...] parte de nação hebreia, ou de outra infecta, ou de negro ou de mulato”⁵¹, p. 98.

A qualidade ou condição dos habilitandos presentes nas habilitações de *genere*, além de fornecerem informações sobre a genealogia, revelam um farto campo analítico sobre o cotidiano dos ingressantes, evidenciando de forma particular que desde primeira metade do século XVIII, houve um processo de *afrouxamento* na legislação – sobretudo durante as vacâncias – para candidatos que não se enquadravam nos requisitos institucionais. Esse escopo

⁴⁸ MUNIZ, 2017.

⁴⁹ PAIVA, 2016.

⁵⁰ OLIVEIRA, Anderson José Machado de. “Dispensamos o suplicante in defectu coloris”: em torno da cor nos processos de habilitação sacerdotal no bispado do Rio de Janeiro (1702-1745). **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 45, p. 775-796, set./dez. 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/topoi/a/TwzWCKvbZKgfqMM35y4ngLL/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 3 jun. 2025.

⁵¹ CUNHA, Dom Rodrigo da. **Constituições Sinodais do Arcebispado de Lisboa**. Lisboa: Na Officina de Paulo Craesbeek, 1656.

normativo e disciplinatório “[...] deixavam, no entanto, um espaço de adequação, ainda que reduzido, às circunstâncias geográficas e políticas de cada lugar”⁵², p. 78.

Neste sentido, Anderson José Machado de Oliveira, analisando o rito institucional do processo de habilitação no bispado do Rio de Janeiro, destaca que muitos habilitandos descendentes de africanos e indígenas tiveram dispensa do *defeito da cor*, tornando-se, expressão recorrente nos processos de habilitação ao clero secular no Rio de Janeiro ao longo do século XVIII⁵³. Contudo, para além dos pontos de convergência, percebidos nas estratégias de promoção social, “[...] o rigor dessas inquirições era aleatório, variando de instituição para instituição, de acordo com o tempo e com o lugar, a classe social, os recursos do indivíduo [...], a influência da família e dos amigos”⁵⁴, p. 26.

A ânsia por reafirmar e defender as regras da estratificação social, assentada em princípios de honra e no medo de uma sociedade impura, fomentariam violências diversas contra os párias que ousavam ambicionar alguma acomodação nas camadas privilegiadas. Por outro lado, as candidaturas dos reputados como maculados e indignos indicam, por si só, o inconformismo frente ao estigma que carregavam, bem como a avidez pela mudança de estatuto social, estimuladora de um claro anseio de reescrever o passado geracional e assegurar a auto conservação neste universo belicoso⁵⁵, p. 62.

As interrelações que envolveram a Igreja na Época Moderna, desencadearam conjunturas específicas em função aos comportamentos dos indivíduos, sobretudo, grupos privilegiados que desempenharam funções na estrutura eclesiástica. Nesses contextos, a presença de diferentes negociações, conflitos e trânsitos que por ora favoreciam uns e prejudicavam outros, têm garantido possibilidades outras de compreensão do corporativismo que constituiu e foram determinando as relações de poder nas ordens sacerdotais.

No bispado do Maranhão, por exemplo, na prelazia de D. Fr. Manoel da Cruz (1738-1747), respectivamente no ano de 1740, foi um dos maiores períodos de solicitações de inquirições ao estado sacerdotal, aproximadamente, 81 padres foram ordenados. Neste bispado, é possível perceber que inquirições desse gênero não deixavam de ocorrer, pois, “[...] a máquina burocrática tanto da câmara eclesiástica quanto do auditório eclesiástico não deixava de operar na ausência do prelado”⁵⁶, p. 178. O gráfico abaixo produzido a partir dos dados do *Livro de Ordenações*⁵⁷ aponta para um total de 229 ordenações na primeira metade do século XVIII.

⁵² NERIS, 2014.

⁵³ OLIVEIRA, 2020.

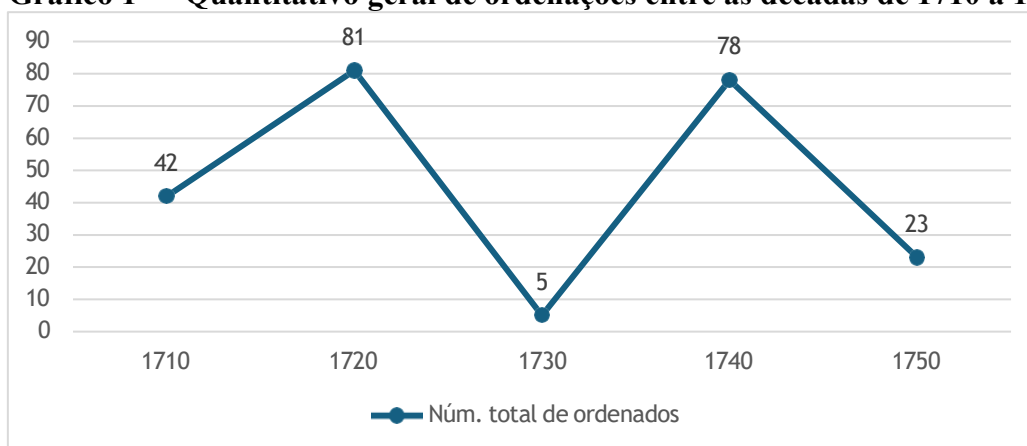
⁵⁴ MELLO, Evaldo Cabral de. **O nome e sangue**: uma parábola genealógica no Pernambuco colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

⁵⁵ LOPES, 2018.

⁵⁶ MUNIZ, 2017.

⁵⁷ ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO MARANHÃO, Livro de Ordenações, n. 175.

Gráfico 1 — Quantitativo geral de ordenações entre as décadas de 1710 a 1750⁵⁸



Pollyanna Muniz, em *Réus de Batina: Justiça Eclesiástica e Clero Secular no Bispado do Maranhão Colonial*, apresenta dados consistentes sobre as ordenações de padres no bispado do Maranhão ao longo do século XVIII⁵⁹. Segundo a autora, “[...] até o fim da prelaia de D. Fr. Manoel da Cruz, 52 processos investigaram os ascendentes dos candidatos ao sacerdócio. Desse total, apenas 6 tratam de habilitandos com defeito de sangue mulato ou índio”⁶⁰, p. 179. No entanto, 3 processos estão incompletos, 2 deles o Juiz das Habilitações destituiu o *sangue infecto* dos habilitandos ao sacerdócio. Em 1 caso apenas, o sangue indígena foi relatado na efetivação do processo e o juiz dispensou pelo *defeito* advindo do avô paterno do candidato. Portanto, dos 52 processos, 44 foram considerados aptos ao sacerdócio, 4 receberam dispensa dos defeitos e 4 foram considerados inaptos⁶¹.

O corporativismo e suas capilaridades presentes nas disputas por privilégios e distinção nos cargos eclesiásticos das sociedades do Antigo Regime, reafirmavam as hierarquias condicionadas a manutenção de valores de uma ordem social inteiramente excludente. No entanto,

[...] os segmentos de cor que conseguiram acessar o sacerdócio [...], configurava-se num efetivo mecanismo de mobilidade social que, embora demarcasse um processo de relativa autonomia destes grupos, não deixava de reiterar os critérios hierárquicos que reforçavam aquela mesma ordem⁶², p. 2.

⁵⁸ APEM, Livro de Ordenações, n. 175.

⁵⁹ MUNIZ, 2017.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.* Para mais informações sobre os dados de ordenações, consultar: SOARES, Kate Dayanne Araujo. **O Governo Episcopal de Dom Frei Manuel da Cruz no Bispado do Maranhão (1739-1747)**. 2016. 145 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-Graduação em História Social, Niterói, 2016. Disponível em: <https://www.historia.uff.br/stricto/td/1912.pdf>. Acesso em: 3 jun. 2025.

⁶² OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Trajetórias de clérigos de cor na américa portuguesa: catolicismo, hierarquias e mobilidade social. **ANDES: Antropologia e História**, Salta, v. 25, n. 1, 2014. Disponível em: <https://portalderevistas.unsa.edu.ar/index.php/Andes/article/view/174>. Acesso em: 3 jun. 2025.

Desse modo, as sociabilidades e estratégias políticas que determinavam as relações sociais empreendidas entre os candidatos que buscavam o sacramento da ordem e a burocracia da Câmara Eclesiástica não podem ser pensadas a partir de uma ação isolada. Assim, em uma sociedade mantenedora de características estruturais – escravidão, desigualdade e hierarquias – a mobilidade ao acesso sacerdotal possibilitava diversos privilégios, inclusive, garantiam a continuidade da ordem hierárquica vigente, pois:

A mobilidade, portanto, não estava acessível a todos e não foi a regra entre todos os homens de cor na sociedade colonial. [...] pois, ao selecionar os que poderiam ascender e aqueles que não poderiam, estabelecia um processo de diferenciação e conflitos dentro do próprio segmento de setores subalternizados pelo sistema escravista. A mobilidade possível, deste modo, fazia-se recriando outras hierarquias sociais⁶³, p. 25.

Portanto, a operacionalização desses mecanismos não só produzia situações de embranquecimento, mas quase sempre de silenciamento sobre a cor. Logo, isso demonstra a pluralidade na formação de um corpo eclesiástico na Amazônia portuguesa. Neste sentido, compreende-se que a promoção na carreira sacerdotal evidenciava um caráter segregacionista dos candidatos que variavam de caso, espaço e ordem.

⁶³ OLIVEIRA, 2014.

3 MISTIÇAGENS E CLIVAGENS SOCIAIS NOS PROCESSOS DE HABILITAÇÕES DE *GENERE*: antepassados indígenas em foco

Desde os primeiros processos da “Conquista”, coube a Companhia de Jesus a difusão da evangelização dos indígenas, vinculada a implementação de pedagogias educacionais para o Novo Mundo. Diante da grandeza desse desafio, “[...] os jesuítas procuraram estabelecer mediadores culturais para auxiliar na evangelização que implicava em um largo e intricado caminho de conversão religiosa”⁶⁴, p. 113. Assim, o comprometimento de evangelizar os povos indígenas, segundo Vânia Maria Losada Moreira, foi assumindo diferentes matizes pela Coroa portuguesa até os finais do regime colonial, resultando em intensas *metamorfoseações* nas relações entre índios e não índios no Brasil⁶⁵.

No processo de missionação jesuítica, os costumes gentílicos eram o óbice da propagação e recebimento da fé cristã. Neste sentido, “[...] os missionários percorriam as aldeias à procura, principalmente, de crianças para, dentro dessa estratégia, ensiná-las a ler, escrever e contar, bem como lhes inculcar a doutrina cristã”⁶⁶, p. 113. Começou-se, desse modo, o delineamento minucioso das instituições de ensino que objetivavam a doutrinação dos índios pagãos, assim como espaços que abrigavam, especialmente, mestiços e índios neófitos nos primórdios da colonização portuguesa.

Os colégios desempenharam funções importantes na expansão pedagógica da fé cristã no Antigo Regime. De caráter mais amplo, estes eram incumbidos no ensino de línguas, auxiliados por intérpretes que atuavam juntamente com jesuítas na pregação e catequese de outros indígenas. Essa perspectiva, sobretudo, evidencia a dificuldade intelectual de atuação de um clero no estudo da língua nativa, implicando na consolidação de mecanismos de doutrinação mais eficazes. Em particular, na dimensão espiritual, os índios desempenharam primeiramente papéis auxiliares no cotidiano da administração dos sacramentos, presença/ausência nos *estudos maiores* e no rigor dos mecanismos normativos da Igreja que desembocavam na impossibilidade de ingresso às ordens sacerdotais.

A centralidade da religião ocupada na História Indígena, propiciou importantes compreensões do entendimento da *linguagem colonial* e (re)elaboração dos processos de

⁶⁴ RESENDE, Maria Leônia Chaves de. Vinhas do Senhor: o clero indígena no Brasil colonial. **Revista Tempos Gerais**, Minas Gerais, v. 3, n. 1, p. 113-130, 2014. Disponível em: <http://www.seer.ufsj.edu.br/temposgerais/article/view/1666/1190>. Acesso em: 29 maio 2025.

⁶⁵ MOREIRA, Vânia Maria Losada. **Reinventando a autonomia**: liberdade, propriedade, autogoverno e novas identidades indígenas na capitania do Espírito Santo, 1535-1822. São Paulo: Humanitas, 2019.

⁶⁶ RESENDE, *op. cit.*

mediação intercultural. Estas, de um lado performavam a interpretação e incorporação da alteridade indígena na história do Ocidente e, nessa ordem, os índios foram condicionados a uma *lógica global*. Por outro lado, os missionários produziram meios simbólicos e materiais de interações indígenas no mundo colonial aos seus modos particulares⁶⁷. Portanto, cabe-nos perceber que os indígenas para além de interpretações equivocadas e operacionalizadas por uma lógica hegemônica, protagonizaram não apenas os processos de contato, como também determinavam códigos em detrimento de outros e atuavam na fragmentação do processo de conquista e subordinação⁶⁸.

A desigualdade – produto das políticas de exclusão resultante dos valores do Antigo Regime – firmou-se nos estados monárquicos modernos como elemento singular na organização das sociedades coloniais. Como expressão materializada desse fenômeno, a escravidão se constituiu uma das características fundamentais na construção das hierarquias no Brasil. Aliás, “[...] mais do que a constituição de mão de obra que sustentasse as atividades econômicas, a escravidão era um valor, através do qual se media a diferença entre os seres humanos”⁶⁹, p. 34.

A escravidão, contributo geral da evolução do processo de mestiçagem, desencadeou a reformulação de elementos classificatórios que regulavam a construção das hierarquias no mundo antigo. A singularidade dessas sociedades evidenciava a *ortodoxia da heterogeneidade*⁷⁰, onde determinados grupos exigiam novos modelos de classificação que os distinguíssem do estigma cativo. Dessa forma, o ideal corporativista construído a partir dos referenciais do Antigo Regime naturalizava as desigualdades, ao modo que reafirmava as hierarquias, privilégios e trânsitos em função da manutenção de uma ordem social excludente⁷¹.

A soberania da monarquia portuguesa expressa também no poderio da Igreja, foram construindo o discurso de legitimidade da escravidão fundamentado na concepção ideológica de justificativa do pecado e da inferioridade ética e espiritual de determinados povos. Tanto a desigualdade quanto a inferioridade eram compreendidas como manifestações do plano divino,

⁶⁷ MONTERO, Paula. Índios e Missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: MONTERO, Paula (org.). **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006. p. 31-66.

⁶⁸ MOREIRA, 2019.

⁶⁹ OLIVEIRA, Anderson José Machado de. As Habilitações sacerdotais e os padres de cor na América portuguesa: potencialidades de um corpus documental. **Revista Acervo**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 33-48, jan./abr. 2018. Disponível em: <https://revista.an.gov.br/index.php/revistaacervo/article/view/891/897>. Acesso em: 29 maio 2025.

⁷⁰ A expressão *ortodoxia da heterogeneidade* pode parecer paradoxal à primeira vista, pois combina dois conceitos aparentemente opostos: ortodoxia e heterogeneidade. No entanto, compreendo-a neste trabalho como adesão ou imposição rígida a uma doutrina, no caso cristianismo, coexistindo com diferenças, seja cultural, religiosa, social ou étnica.

⁷¹ OLIVEIRA, *op. cit.*

portanto, elementos naturais. Esta noção expressava o próprio caráter da justiça compreendendo a regulação da ordem e, simultaneamente, inseria as hierarquias em uma perspectiva tomista que a cada indivíduo, a exemplo, os índios e descendentes destes deveria ser dado segundo sua natureza e condição⁷². Isso evidencia, como comenta a mesma autora, que:

Do ponto de vista etno-histórico, somos levados a pensar que, nesse universo cultural da colônia – ambivalente, contraditório e híbrido –, implodiram visões dicotômicas sobre os índios. Sobre eles penderam juízos de valor ora reputados como “primitivos” ora como “civilizados”, indicando justamente a maleabilidade de identidades reconstruídas no convívio com a sociedade colonial e que foram traduzidas nesse discurso maniqueísta. Talvez, o que seja mais perverso é que aqueles índios que “transitaram” do mundo tradicional ao mundo colonial, quando foram lembrados, foram-no por esse discurso que, vigoroso e contundente, enraizou-se como memória – seja interpretando essas histórias de vida como sintoma de “mansidão” - [...] que encarnou a metonímia da “aculturação” pela incorporação dos valores cristãos – seja pela “selvageria” indígena que o converteu em epíteto da exclusão por ter renegado o ofício do sacerdócio ao se embrenhar pelas matas⁷³, p. 125.

A colônia era um território multicultural. “No processo de evangelização e conversão, os índios interpretaram a nova mensagem a partir de sua própria cosmologia”⁷⁴, p. 123. As dualidades – mansidão/selvageria, primitivos/civilizados – perpetradas pela vertente historiográfica mais tradicionalista, não conseguiu reconhecer os dilemas, intervenções e atuações da experiência cultural indígena, divididos entre o seu velho e o novo mundo. Para Serge Gruzinski, as experiências a partir das lentes do Novo Mundo carregam o “signo da ambigüidade e ambivalência” irradiando sobre os “mundos misturados”⁷⁵, p. 28, 87. Dessa forma, é por meio dessas transformações culturais que são percebidas as múltiplas experiências de (re)formulações identitárias, ocasionadas pelas diversas formas de contato, onde a religião se inscreve.

As políticas de exclusão social oriundas dos Estatutos de Limpeza de Sangue e assimiladas pelo Império português e suas instituições eclesiásticas, atuaram detidamente na estigmatização das nomeadas *raças infectas*. Neste sentido, o delineamento da restrição à carreira sacerdotal, fundamentada na capacidade dos gentios de receberem os sacramentos, suscitou debates internos nas ordens religiosas, cujos posicionamentos em relação às vocações indígenas foram se constituindo antagonicamente⁷⁶.

⁷² MOREIRA, 2019.

⁷³ RESENDE, 2014.

⁷⁴ MOREIRA, *op. cit.*

⁷⁵ GRUZINSKI, Serge. **O Pensamento Mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

⁷⁶ GARCIA, Dionisio *et al.* La capacidad e idoneidad canónica de los índios para recibir los sacramentos en las fuentes canónicas indianas del siglo XVI. In: SIMPOSIO INTERNACIONAL. HISTÓRIA DE LA EVANGELIZACIÓN EM AMERICA, 1992, Ciudad del Vaticano. **Actas**. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1992.

Como se pressupunha que os índios não tinham religião, os *maus costumes* foram sempre interpretados como obstáculos à conversão. Para os missionários, os costumes gentílicos dos nativos estavam compreendidos de duas formas: os que impediam e atrapalhavam os processos de conversão e catequização, como a antropofagia, poligamia e a nudez; e os que poderiam ser aproveitados na conversão, como era o caso dos cantos, instrumentos musicais e principalmente o idioma (ou estudo das línguas)⁷⁷.

A conversão dos povos nativos foi processo intercultural, produziu novas culturas, práticas e identidades e abriu um novo leque de disputas, conflitos e negociações entre índios e não índios no mundo colonial. Além disso, fez nascer um novo ator político e social no mundo colonial: o índio cristão⁷⁸, p. 118.

O reconhecimento dos índios como *verdadeiros humanos*, pela Bula *Veritas Ipsas*, outorgada pelo Papa Paulo III em 1537, desencadeou várias discussões sobretudo no campo teológico em que os gentios batizados deveriam usufruir das mesmas garantias de igualdade como outros cristãos, podendo ser concedidos a estes todos os sete sacramentos⁷⁹ como símbolo da graça divina. Decerto, ainda que sucintamente na América Hispânica quanto na América portuguesa indígenas e mestiços já estavam sendo preparados para o exercício da missionação desde os finais do século XVI, “[...] foi tão somente de forma tardia, na segunda metade do século XVIII, que foram ordenados como presbíteros seculares, marcando o cariz da constituição do clero nas Américas”⁸⁰, p. 162. Entretanto, as várias tentativas de inserção de índios ao estado clerical não foram tão consensuais. Ao contrário, provocou dissensões que marcariam internamente a *essência* da catolicização no Brasil colonial.

[...] Em 1539, quando a Junta Eclesiástica aprovou que tanto índios como mestiços pudessem receber as quatro ordens menores, com o objetivo de auxiliarem os curas como acólitos nas celebrações litúrgicas. Se lograssem êxito nessa primeira fase,

⁷⁷ MOREIRA 2019. Para mais discussões que contemplam essa temática ver: CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. **Índios Cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)**. 2005. 402 f. Tese (Doutorado em História Social) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, São Paulo, 2005. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/Busca/Download?codigoArquivo=497037>. Acesso em: 3 jun. 2025; MONTEIRO, John Manuel. **Tupi, tapuias e historiadores: estudo de história indígena e do indigenismo**. 2001. Tese (Livre-docência) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2001. Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/TESES/MFN-12944.pdf>. Acesso em: 3 jun. 2025; VAINFAS, Ronaldo. **A Heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

⁷⁸ MOREIRA, *op. cit.*

⁷⁹ Batismo, confirmação (crisma), eucaristia, reconciliação (confissão e penitência), unção dos enfermos, ordenação e matrimônio.

⁸⁰ RESENDE, Maria Leônia Chaves. Curas de Almas Nativas: o clero indígena na América Portuguesa (século XVIII). In: RAGGI, Giuseppina; FIGUEIRÔA-REGO, João; STUMPF, Roberta (org.). **Salvador da Bahia: interações entre América e África (séculos XVI-XIX)**. Salvador: EDUFBA, 2017. p. 161-194. Disponível em: <https://mundosnativos.com.br/wp-content/uploads/2019/09/RESENDE-M.-L.-C.-Curas-de-almas-nativas-o-clero-indigena-na-Am%C3%A9rica-portuguesa-sec.-XVIII.-In-Salvador-da-Bahia-Interac%C3%A7%C3%A3o-entre-Am%C3%A9rica-e-A%C3%A9frica-compressed.pdf>. Acesso em: 3 jun. 2025.

habilitar-se-iam a se candidatar às ordens sacras; caso contrário, poderiam abandonar o estado eclesiástico e regressar à vida secular⁸¹, p. 163.

Nota-se que a pejoratividade em relação aos índios, ecoava em várias instâncias administrativas e na Igreja não era diferente. As noções negativadas desde Anchieta compreendiam que os índios não eram para a vida religiosa, assim “[...] vetava o acesso de um clero autóctone, por causa do seu baixo nível cultural, a proclividade para o rebaixamento moral e o desprestígio para o status do clero em geral”⁸², p. 114. Da mesma forma, entendeu-se que um clero nativo na Amazônia portuguesa estaria mais inclinado a compreender o caráter e costumes do povo comum, facilitando o processo de evangelização do gentio. Assim, a tentativa de estabelecimento de um clero nativo não se efetivou no Brasil colonial e como consequência foi proibida a entrada de gentios nas ordens religiosas. Sendo assim:

A interdição para a formação de um clero indígena foi assim justificada por vários motivos. Um deles foi atribuído à inaptidão dos indígenas para a exigência de uma formação humanista, que incluía o amplo domínio do latim, indispensável para o exercício do culto religioso. No entanto, os opositores alegavam que, na prática cotidiana, era o “grego da terra”, ou seja, a língua geral, o verdadeiro instrumento para a evangelização. Isso sugeria, aos olhos dos mais conservadores, práticas heterodoxas no ministério religioso que poderiam ser desastrosas para a Igreja Católica⁸³, p. 115.

Essas dissensões asseveravam o exercício da dominação que utilizando de várias formas de mecanismos na conversão, postulavam que os gentios estavam mergulhados numa inconstância natural, já que “[...] bastava que os neófitos retornassem ao convívio com outros índios para folgarem-se nos seus costumes, crenças e idolatria”⁸⁴, p. 116. Logo, eram indivíduos que necessitavam ser conquistados para Deus, a Igreja e a glória de Portugal⁸⁵. Outra característica fundamental a considerar foi a dificuldade impositiva do celibato entre os indígenas, consolidando a noção de impossibilidade para o sacramento da ordem. Uma vez que padres indígenas poderiam estar sempre condicionados aos seus costumes poligâmicos.

Inconstantes e poucos firmes ao cristianismo, os índios foram sempre condicionados ao seu estado natural: a primitividade. Eduardo Viveiros de Castro, observou que a *inconstância* ameríndia foi construída partindo do pressuposto inaciano de que a entrada de índios aos quadros compósitos na Igreja não imergia na *verdadeira conversão*⁸⁶. Desse modo, conforme Vânia Moreira, “[...] os primeiros batismos, mesmo quando realizados por expressa solicitação do índio batizado, não se consubstanciaram em verdadeira conversão, posto que o índio

⁸¹ RESENDE, 2017.

⁸² RESENDE, 2014.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ MOREIRA, 2019.

⁸⁶ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

convertido deveria manifestar sua nova condição de cristão por meio do abandono dos costumes gentílicos”⁸⁷, p. 118. Aduz a mesma autora que “[...] a ideia de verdadeira conversão foi instrumentalizada pelos jesuítas para frisar a necessidade do trabalho evangelizador dos missionários entre os indígenas”, considerando a constante e perseverante ação missionária “[...] que o índio transitaria da condição de ‘gentio’ para a de ‘cutecúmeno’ e desta para a de verdadeiro cristão”⁸⁸, p. 118.

Muitas outras alegações reforçavam as restrições aos indígenas para o sacerdócio: a sua incapacidade, a má reputação, a falta de autoridade, a embriaguez, a inépcia para o trabalho intelectual e as dificuldades para observarem o celibato – todas condições para o exercício dos ofícios eclesiásticos –. Isso sem falar no agravante de que, por “decoro social”, dificilmente um colono se sujeitaria a um clero nativo⁸⁹, p. 163.

A amplitude dessa discussão presente no interior da Igreja, acabou promovendo a criação de sínodos e concílios provinciais nas Américas, produzindo diferentes compreensões acerca da ordenação de índios e seus descendentes. Na América Hispânica, a exemplo, foi realizado entre 1551 e 1552, o I Concílio Provincial de Lima que operacionalizou a organização das doutrinas que perpassavam pelos critérios batismais, assim como as dificuldades de evangelização dos gentios. A estes importaria receber somente os sacramentos do batismo, penitência, matrimônio e confirmação (crisma), sendo que a eucaristia ficava à cargo do vigário, enquanto a ordenação sequer fora considerada. Isso justifica um caráter específico. Na fé cristã, os índios ainda continuavam neófitos, ou seja, na prática cotidiana, os índios permaneciam indignos ao exercício sacerdotal.

Um catolicismo que conectava o reino aos diversos espaços coloniais foi uma realidade concreta no mundo antigo. Nesse sentido, consideraremos as conexões de modo que nos ajudarão a compreender e comparar as circulações e deslocamentos políticos do Brasil a outros territórios cristianizados. À guisa de comparação, analisaremos o I Concílio do México convocado pelo arcebispo Alonso de Montúfar em 1555, que tal qual o I Concílio Provincial de Lima, refutava por decreto conciliar o ingresso à carreira eclesiástica de índios, pretos, negros, mouros e mestiços, proibindo aos *naturais da terra* o recebimento das ordens eclesiais. Essas proposições baseadas em fundamentações teológicas que associavam as *máculas de sangue* ao pecado, determinaram um lugar-comum do binômio qualidade/condição em que indivíduos *infectos* foram condicionados na hierarquia da sociedade colonial.

Essas definições desempenharam, aos modos dominante, uma expressão singular de controle social no qual os Estatutos de Pureza de Sangue impuseram as tipologias léxicas tanto

⁸⁷ MOREIRA, 2019.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ RESENDE, 2017.

na América Hispânica quanto na Ibero-América. Como resultado dessa política de segregação genealógica e racial, em 1565, foi realizado o II Concílio Mexicano que mais uma vez potencializou a inaptidão dos índios aos mistérios da fé, assim como o II Concílio de Lima (1567-1568), que novamente estabeleceu, terminantemente, a proibição do sacramento da ordem aos neófitos e aos que descendiam destes.

Os ditames da política global da Reforma Católica se difundiram pela Europa assim como nas possessões portuguesas desde o século XVI. Nesse sentido, “[...] o êxito do processo pressupunha, assim, ampla reordenação da sociedade à luz dos valores cristãos, implicando na profunda reforma dos costumes e das moralidades vigentes”⁹⁰, p. 22. Desse modo, aos que recorriam ao sacerdócio, os requisitos exigidos ficaram claramente estabelecidos nas constituições diocesanas. Além destas, os regimentos inquisitoriais também se preocupavam com a *qualidade do sangue* enquanto mecanismo de diferenciação social. Contudo, tais manuais, sejam esses das dioceses ou da própria Inquisição, inseriam-se em um cenário mais amplo e específico de segregação social entre cristãos-velhos, cristãos-novos, mouros, mulatos, mestiços e índios tanto em Portugal, quanto no Império Atlântico Português.

Portanto, o rigor quanto à *pureza de sangue* permeava todos os graus da realidade social no Antigo Regime. Esses critérios eram estabelecidos sobretudo por vias testemunhais, em que os bons testemunhos eram características modais quer para justificar a mácula de *raça infecta* – cristã-novice, gentia, cigana, mouro ou preta –, quer para sepultar quaisquer suspeitas. Então, a investigação genealógica de ancestralidade foi uma das formas pelas quais a justiça eclesiástica utilizou no processo de inquirição dos habilitandos.

Entre as instâncias mais hierárquicas do clero prevalecia a noção aristotélica de que o ato de governar era contra a natureza ontológica dos índios e isso os impossibilitava ao pleno exercício da função⁹¹. Entre as considerações mais diversas possíveis, o preconceito étnico da condição do *negro da terra*, associada aos múltiplos fracassos dos primeiros processos de evangelização, acabaram consolidando a não efetivação de um clero indígena ou mestiço na América Portuguesa colonial. Mas, se na legislação haviam obstáculos reais para que indígenas, mulatos e mestiços ingressarem na carreira eclesiástica, será que na prática, no dia-a-dia da diocese, havia tanto rigor na escolha dos padres? Indígenas e descendentes de africanos não

⁹⁰ VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos Pecados**: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. 2. reimp. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

⁹¹ LUNDBERG, Magnus. El clero indígena em hispanoamérica: de la legislación a implementación y practica eclesiástica. **Estudios de Historia Novohispana**, Ciudad de México, n. 38, p. 39-62, ene./jun. 2008. Disponível em: <https://novohispana.historicas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/3672>. Acesso em: 29 maio 2025.

tiveram acesso ao sacerdócio no Maranhão do século XVIII? Essas são questões centrais a serem investigadas neste estudo.

A introdução do Estatuto de Limpeza de Sangue nas ordens eclesiásticas teve relevante impacto na difusão da fé cristã no Brasil colonial, pois “[...] desde o final de Quinhentos, estes princípios passaram a marcar fortemente os códigos de distinção existentes”⁹², p. 156. Logo, a investigação acerca da *qualidade do nascimento*, difundiu-se, em diversas instituições administrativas no Antigo Regime, como as irmandades, benefícios eclesiásticos, governos municipais e cabidos diocesanos. Assim, a Igreja em suas várias vertentes de atuação (clero secular e regular, Inquisição e dioceses e vigararias da vara) acabaram construindo redes capilares que se conectavam ao Reino e em todo Império Ultramarino Português.

Na América Hispânica, a discussão sobre a possibilidade da criação de um clero indígena, gradualmente, vai sendo abordada pelos jesuítas recém chegados à Nova Espanha em 1572. Estes consideravam que o trabalho de evangelização seria mais eficaz com a presença indígena, por isso, estimulou-se a criação de colégios objetivando a formação educacional de uma nobreza indígena nas primeiras letras e na doutrina cristã. Mas, foi somente a partir do breve papal *Nuper ad Nos*, de Gregório XIII (1572-1585), que autorizava a ordenação de mestiços à carreira eclesiástica “[...] sempre e quando conhecessem alguma língua indígena”⁹³, p. 63.

O III Concílio Provincial de Lima (1582-1583), convocado pelo arcebispo Toribio de Mogrovejo possibilitou as ordenações de mestiços, pois, afirmava que sob as leis jurídico-canônicas, os índios, inapropriadamente, continuavam sendo considerados neófitos, o que limitava seu acesso ao sacerdócio. O confrade agostiniano Zapata y Sandoval, defendia que teologicamente os índios deveriam ser admitidos nos benefícios eclesiásticos, haja vista que convertidos na fé e já professado o cristianismo, jamais poderiam ser lidos como cristãos-novos. Assim, situar igualmente índios e mestiços a qualquer outro cristão, desempenhava um objetivo específico e essas medidas acabaram em parte flexibilizando os critérios de *ilegitimidade* dos candidatos ao sacerdócio tanto na América Hispânica, quanto na América portuguesa.

Os concílios provinciais que discutiam a presença de indígenas nos quadros eclesiásticos da Igreja nas Américas, não só determinaram os papéis sociais condicionados a estes sujeitos em uma sociedade profundamente estratificada, quanto nos permitem visualizar como essa

⁹² OLIVAL, 2004.

⁹³ AVENDAÑO, Diego de. **Clero indígena y oBispos de Indias**: Thesaurus Indicus, vol. II, Tit. XII, cap. XIII-XXIII y Tit. XIII[1668]. Introducción y traducción de Ángel Muñoz García. Navarra: Edit. Universidad de Navarra/EUNSA, 2012.

sociedade entendia a matéria dessa questão. Desse modo, as restrições que se impuseram ao clero nativo eram essencialmente de natureza temporal, sem implicações doutrinárias ou canônicas⁹⁴. Assim, a superação dessas obstacularidades possibilitou – ainda que vagarosamente – o ingresso de indígenas e mestiços aos clericatos na América Hispânica na virada do século XVI. Já, no que diz respeito a América portuguesa, os estudos são escassos, especialmente para o século XV, XVI e XVII, no entanto, pesquisas apontam que o processo de ordenação de índios ocorreu de forma tardia, excepcionalmente, no início do século XVIII⁹⁵.

Diante dos inúmeros problemas que o exercício de paroquiar almas estava inserido, constituir um clero imaculado era um desafio que se apresentava na Amazônia portuguesa. Luiz Carlos Villalta, analisando o caso de Minas Gerais no século XVIII, afirma que o “[...] governo do cabido diocesano e da gestão de procuradores, afrouxavam os critérios de recrutamento do clero”, permitindo compreender, de certa forma, que haviam diversas maneiras de burlamento das normas estabelecidas^{96, p. 39}. Habilitandos que durante as inquirições apresentavam *sangue infecto* ou eram considerados *maus comportados* segundo o que preconizava as constituições diocesanas, conseguiram ordenar-se. No bispado do Maranhão, o cenário não foi diferente.

Mulatos, mestiços e mamelucos conseguiram obter a prima tonsura, as ordens menores, chegando até o grau de presbítero como será demonstrado pelos autos de inquirição de *genre* que será analisado no próximo capítulo.

É inegável que as mobilidades políticas na Época Moderna construíram sociedades fundamentadas em uma perspectiva corporativista em que as clivagens sociais eram elementos fulcrais na organização social do Antigo Regime. Assim, a soberania eclesiástica foi sendo compreendida, como um componente essencial das monarquias pluricontinentais em que a noção de religião compreendia a política, bem como a noção de política englobava a religião⁹⁷. Dessa forma:

A monarquia católica portuguesa construiu com a Igreja o discurso de legitimidade da escravidão, tendo por base a ideia de que o cativo se justificava em decorrência do pecado e da inferioridade ética e espiritual de alguns povos. [...] A junção destas tradições à época moderna contribuiu para alicerçar um edifício categorizado, típico de uma sociedade com traços da cultura política do Antigo Regime^{98, p. 34}.

⁹⁴ RESENDE, 2017.

⁹⁵ Acerca dessas considerações ver: RESENDE, 2017; RIBEIRO, Núbia Braga. Catequese e Civilização dos Índios nos Sertões do Império Português no século XVIII. *História*, São Paulo, v. 28, n. 1, p. 321-345, 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/his/a/7Zk9bHmwM7RmLcxVLKtqQCS/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 2 jun. 2025.

⁹⁶ VILLALTA, 2007.

⁹⁷ OLIVEIRA, 2018.

⁹⁸ *Ibid.*

Cabia ao estado espiritual além da produção e projeção desses discursos, colaborar com a Coroa no controle cotidiano dos povos, mapeando-os. A Igreja detinha, à época, a regulamentação do enquadramento dos fiéis por meio dos registros paroquiais, exercendo, assim, um domínio documental que se manifestava, sobretudo, no *controle sobre os indivíduos*⁹⁹. Entretanto, essa multiplicidade de formas de controle sobre os corpos não se concretizou plenamente na capitania do Maranhão, assim como em outras partes da América portuguesa. Isso deve-se ao fato de que diversas estratégias foram empregadas para encobrir *nódoas* e silenciar *defeitos*.

Portanto, diversos mecanismos foram utilizados para ocultar as diferentes estratégias usadas pelos descendentes de índios – mamelucos e mestiços – nos processos de inquirições sacerdotais no bispado do Maranhão. Desse modo, o devassamento genealógico dos habilitandos constituía “[...] um saber vital, pois classificava ou desclassificava o indivíduo e sua parentela aos olhos dos seus iguais e dos desiguais, contribuindo assim para a reprodução dos sistemas de dominação” e estratificação social na sociedade colonial¹⁰⁰, p. 13.

⁹⁹ HESPANHA, António Manuel. **História de Portugal**. v. IV - o antigo regime. Lisboa: Estampa, 1998.

¹⁰⁰ MELLO, Evaldo Cabral de. **O Nome e o Sangue**: uma parábola familiar no Pernambuco colonial. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

4 “PARTE DE BRANCO, PARTE MULATO QUE ORA SE CONFUNDE COM MEXITIÇO”: a formação de um clero nativo no bispado do Maranhão

A exclusão social, bem como “[...] a discriminação dos estatutos residia, *a priori*, na religião dos ancestrais, fosse a origem infiel, fosse a gentílica e, sobretudo, a mistura de raças que perpetuava a impureza de sangue”¹⁰¹, p. 322 no mundo ibérico. A jurisdição era clara e as diversas realidades que se confirmavam nesses espaços não poderiam ser equivocadas, tampouco, confundidas linearmente. A instauração desses requisitos nas ordens eclesiásticas, não correspondiam somente à pureza biológica das raças que se fundamentava, primeiramente, na qualidade genética. Referia-se, sobretudo, a um projeto ideológico e religioso que impactou fortemente na organização social e política do Império Português.

Sangue e ancestralidade se relacionavam a todo momento. Distinguir-se socialmente na Época Moderna evidenciando publicamente tais condições, eram características *sine qua non* para inserção e promoção nas diversas instituições políticas, quer na Metrópole, quer nas colônias. Haja vista, que nas sociedades influenciadas pelos códigos do Antigo Regime, cujo nascimento conferia valor fundamental, a dispensa da qualidade genealógica operacionalizava a burocracia social, apascentada na tradição e delineada pelos privilégios de nascimento. Estes requisitos muito embora fossem juridicamente presentes nas legislações portuguesas e talvez observadas com um pouco mais de rigor, no mundo ibero-americano a realidade era outra.

A ortodoxia punitiva dos estatutos de limpeza de sangue nesse primeiro momento foi decisiva. “Não as seguir era desde logo ser notado”. Portanto, “[...] não bastava ser puro; era fundamental nunca ter sido infamado do contrário. Qualquer leve rumor fazia perigar a honra, que estava dependente [...] de creditação”¹⁰², p. 344. Assim, em um campo fértil nutrido por uma ideologia teológica, a pureza de sangue, tornou-se gradativamente condição básica de promoção social na medida que desencadeou compreensões conflituosas, agentes relativamente especializados e uma jurisprudência mais flexível no que tange aos mecanismos de vigilância e disciplinamento.

Portanto, ser puro, não infamado e batizado era indispensável. Contudo, ser adepto ao catolicismo era fundamental, pois este expressava um modo singular de ser/estar no mundo.

¹⁰¹ VAINFAS, Ronaldo. Gente da Nação: entre a heresia, a identidade e o preconceito. In: ASSIS, Angelo Adriano Faria de; BAUMANN, Thereza; MATTOS, Yllan de (org.). **Heresias em perspectiva**. 1. ed. Lisboa: Edições da Cátedra de Estudos Sefarditas “Alberto Benveniste”; Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2022. v. 1, p. 321-337.

¹⁰² OLIVAL, Fernanda. Questões raciais? Questões étnico-religiosas? A limpeza de sangue e a exclusão social (Portugal e conquistas) nos séculos XVI a XVIII. In: SILVA, Isabel Corrêa da *et al.* (coord.). **Ciências Sociais cruzadas entre Portugal e o Brasil**: trajectos e investigações no ICS. Lisboa. Imprensa de Ciências, 2015.

Conforme aduz Fernanda Olival, os critérios racializadores, os mecanismos de exclusão social e a vigilância das práticas étnico-religiosas difundidas pela Igreja em Portugal e em suas possessões entre os séculos XVI e XVIII, deveriam ser potenciados pela vigilância pedagógica dos vizinhos nas múltiplas relações cotidianas. Na prática, porém, demonstrou-se, inversamente: a comunidade vicinal tornou-se instrumento ativo de controle e denúncia¹⁰³.

No século XVIII, os mecanismos de vigilância e suas capilaridades constituídos pela Igreja já não atuavam com o mesmo rigor. No Brasil, a exemplo, a partir da década de 1740, muitos foram os processos de burlamento promovidos por pessoas notadas que ambicionavam distinções que as qualificassem especialmente do sangue. As redes de sociabilidades, nesse contexto, são estratégias imprescindíveis de ascensão social, uma vez que evidenciavam não somente a pureza de sangue, como também a honra. Entende-se, portanto, que a dispensa de sangue também funcionou nesses espaços, sobretudo coloniais, como dispositivo de respeitabilidade social e obter tais clivagens seria uma prova inquestionável da pureza genealógica.

Os *defeitos*, segundo as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, estavam designados em matéria das irregularidades. Estas, por sua vez, eram entendidas como um dos impedimentos que impossibilitavam o acesso às ordens sacerdotais. Entretanto, embora não houvesse alegações mais detidas com relação ao *defeito de cor*, talvez, seja possível associá-lo ao que era estabelecido como irregularidade por defeito de origem, sendo “[...] aquela por que os escravos são irregulares”¹⁰⁴, p. 585, já que na América portuguesa a taxonomia baseada na cor se definia fundamentada na escravidão pelo binômio cor-condição.

As irregularidades oriundas dos defeitos, exclusivamente do sangue, cabiam ao Sumo Pontífice dispensar ou designar ao bispo essa tarefa e na ausência deste ficava a cargo do Vigário-geral. A solicitação de dispensas de impedimentos foi uma prática comum no Império Ultramarino Português e no caso específico da ordenação sacerdotal era de competência do foro eclesiástico. Desse modo, os critérios jurisdicionais para requerimento de tais dispensas se iniciava com abertura processual junto à Câmara Eclesiástica da Diocese, requerendo a dispensa pelo bispo diocesano ou por emissão de Breve Apostólico expedido pelo Pontífice, devendo ser, sobretudo, investigada na diocese de origem do candidato. Baseado nesses marcadores, deu-se, a inquirição dos autos de habilitação de *genere* de Manoel de Souza.

Consta nos autos que Manoel de Souza, natural da Vila de Tapuitapera, bem como sua mãe Juliana Pinheyro, era filho legítimo de Jozé de Souza, natural da Ilha de São Miguel, ambas

¹⁰³ OLIVAL, 2015.

¹⁰⁴ VIDE, 2010.

freguesias do Bispado do Maranhão. Neto pela parte paterna de Manoel de Souza e Izabel Roiz, ambos da Ilha de São Miguel e pela materna de Thomé Pinheyro e Izabel dos Reys, naturais do Maranhão. Nas informações prestadas pelo inquirido ao escrivão eclesiástico de Alcantara, Fhelipe da Cunha, nenhum registro de termos classificatórios envolvendo as dinâmicas de mestiçagem são mencionados. A omissão das informações demarcava um silenciamento político em relação a origem, pois os valores do Antigo Regime ainda se perpetuavam como demarcadores das relações sociais no século XVIII.

Apurada a informação genealógica, o escrivão eclesiástico remeteu a habilitação de *genere* ao Vigário da Vara da Vila de Alcântara, “[...] donde o justificante he natural [...]” para que “[...] proceda nas diligencias da sua inquirição na forma dos interrogatórios da nossa Constituição”¹⁰⁵. Nas investigações sobre pureza genealógica, conforme preconizada pelas Constituições Sinodais do Arcebispado de Lisboa, a qual o Bispado do Maranhão era anteriormente sufragâneo, recomendava-se aos clérigos incumbidos da apuração dos testemunhos que consultasse somente aos fidedignos e moradores da localidade¹⁰⁶. Já as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, eram mais enfáticas ao exigir que as testemunhas fossem tanto fidedignas, quanto cristãs-velhas¹⁰⁷.

Nota-se que as informações testemunhais desempenhavam caráter fulcral na conclusão dos processos, quer para justificar a mácula de sangue ou não, quer para comprovar a pureza de vida e costumes. Mas um terceiro condicionante se aglutina a estas percepções: as mobilidades sociais, já que “[...] mesmo diante da imparcialidade que o direito canônico exigia do pároco, acabavam por acionar redes de sociabilidades, nas quais o habilitando estava inserido, ou mesmo descortinando situações de conflitos e disputas políticas locais”¹⁰⁸, p. 37. Essas redes de sociabilidades, eram realidades substantivas no mundo ibero-americano e agiam na composição de estratégias de distinção social. Isso nos leva a considerar que mesmo Jozé de Souza e Juliana Pinheyro mantivessem bons relacionamentos com os diversos estratos sociais da freguesia, porém, se tratava de *gente comum*.

A habilitação de *genere*, assim como a inquirição de testemunhas contidas nesse documento, podem clarificar as redes de sociabilidades que no processo de Manoel de Souza se confirmam. Aos vinte dias do mês de abril de 1740, na cidade de São Luís do Maranhão, o padre Ignacio Camello de Britto, secretário e escrivão da Câmara Eclesiástica, “[...] depois de

¹⁰⁵ ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO MARANHÃO, Habilitação de *Genere*, caixa 42, doc. 1553, fl. s/n.

¹⁰⁶ CUNHA, 1656.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ OLIVEIRA, 2018.

se ter acabado de inquirir testemunhas nesta habilitação de genere do habilitando Manoel de Souza”, tiradas do *perpetuam heis memoriam* tomou a “[...] ditta habilitação com hum mandado de Segredo”¹⁰⁹. Isso demonstra que a influência das testemunhas nas sociedades hierarquizadas, permitem visualizar os diversos fatores que influenciavam os processos, pois “[...] a autoridade do argumento repousava no status social dos declarantes, na sua fama pública e na relação estabelecida entre eles e os habilitandos”¹¹⁰, p. 37.

Analisando a partir da ótica da Micro-história, as habilitações de *genere*, ao contrário do que se analisou nos primeiros estudos sobre o clero secular no Brasil, apresentam tessituras bem construídas baseadas nos modos de organização social na Colônia, na qual as mobilidades e clivagens sociais se expressam notoriamente como produtos da adaptação frente aos aparelhos normativos da Igreja. Dessa forma, considerar que ambas famílias pudessem ter bons trânsitos na esfera administrativa da cidade não é uma compreensão equivocada. Um dos critérios que influenciam este entendimento é a legitimidade do casamento de “[...] sua May Juliana Pinheyro por Matrimonio Legitimo com seo Pay, Joseph de Souza Branco Legitimo: sua Avo Izabel dos Reys com o Engenheiro e Capitam de Infantaria Thome Pinheiro, tambem Branco Legitimo”¹¹¹. No entanto, embora a família Pinheyro ao longo do tempo dissesse ter se *misturado* etnicamente com brancos legítimos e com indivíduos pertencentes a burocracia governamental, ainda era necessário o submetimento às investigações genealógicas.

O Provisor e Juiz das Justificações de *genere* do bispado do Maranhão, Felipe Camello de Britto, Presbítero do hábito de São Pedro e formado pela Universidade de Coimbra na faculdade dos Sagrados Cânones, remeteu ao reverendo pároco da Vila de Santo Antônio de Alcântara, o padre Roberto Alves, a carta de segredo no qual fazia-se saber como habilitar para as ordens Manoel de Souza. Assim, mandou “[...] pasar a prezente carta para que remetesse por sy tanto que esta lhe for apresentada logo com todo o segredo sem que pessoa alguma nisso intervenha no que gravemente lhe encarregamos a sua consciencia”¹¹². Para isso, era necessário que apurasse,

Na sua freguezia com as pessoas mais antigas, fidedignas, e chistans velhas, que nella houver a cerca da naturalidade, qualidade e limpeza de sangue, e geração dos Pays, Avós Paterna e Materna do habilitando, se de sua freguezia sam naturais, e moradores, de donde vem sua origem, e se sam e sempre foram tidos, e havidos por chistaons velhos, legitimos e inteiros, e de limpo sangue, e geração sem rassa de Judeu, Mouru, Mourisco, Mullato, Chistão novo, herege, ou de outra alguma infecta nasção das reprovadas em direito contra a nossa Santa Fê Catholica¹¹³.

¹⁰⁹ APEM, Habilitação de *Genere*, caixa 42, doc. 1553, fl. s/n.

¹¹⁰ OLIVEIRA, 2018.

¹¹¹ APEM, *op. cit.*

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*

Nos processos da Câmara Eclesiástica não foram comuns as cartas de segredo como é o caso da inquirição de Manoel de Souza. Nesses casos, a evidência da mácula sanguínea deveria ser mantida sob sigilo a todo e qualquer custo. As informações apuradas deveriam ser juradas *in verbo*, devendo ser entregues ao escrivão da Câmara Eclesiástica “[...] a qual virão fixada, e darão rol no qual nomearam sete ou nove testemunhas da qualidade referida [...], e que não sejam Parentes, e que do segredo possam testemunhar para por elle serem judicialmente perguntados nestas diligencias”¹¹⁴. Foram ouvidas sete testemunhas, entre as quais três ocupavam cargos no governo da capitania do Maranhão. Eram estas, o Ouvidor Henrique do Livramento, o Juiz Ordinário João de Amorim e o Capitão Domingos Nunes de Carvalho que alegaram conhecer, “[...] muitos parentes do Pay do suplicante Jozê de Souza Rois e de seo avô paterno Manoel de Souza e que estes herão homes brancos christãos velhos sem rassa de emfecta nação alguma por serem naturais e oriundos da mesma Ilha de Sam Miguel”¹¹⁵.

Entretanto, no que tange a família Pinheyro, os testemunhos extraídos evidenciaram que Manoel de Souza carregava o *defeito de mulatismo*, por “[...] ser sua Avó Materna Mulata: e demos, que fosce de 1ª enteira, isto he, filho de huma Preta Legitima, e de hu Branco tao bem Legitimo”¹¹⁶, conforme evidencia abaixo a Figura 2.

Figura 2 — Diagrama da família de Manoel de Souza¹¹⁷



As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia eram enfáticas e designavam aos párocos não apenas indicar os atestadores, bem como recolher o nome, profissão, local de

¹¹⁴ APEM, Habilitação de *Genere*, caixa 42, doc. 1553, fl. s/n.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ Representação feita pelo autor conforme informações da *Habilitação de Genere* (caixa 42, doc. 1553, fl. s/n).

moradia e se foi infamado ou mecânico¹¹⁸. Isso pode nos justificar que os testemunhos processuais prescritos na apuração genealógica de Manoel de Souza desempenhavam importantes apoios políticos ao candidato. Uma vez que “[...] a integração no corpo sacerdotal era solução encontrada pelos nobres da terra para favorecer filhos naturais muitas vezes nascidos do ventre de mulheres de baixa extração social”¹¹⁹, p. 28-31.

A mestiçagem foi um fenômeno irremediável nas possessões atlânticas portuguesas e na Capitania do Maranhão o resultado não seria diferente disso. Os registros demográficos sobre a população maranhense na primeira metade do século XVIII são precários e divergentes. Logo, “[...] os ritmos e dinâmicas dos diversos interesses em confronto propiciavam tal realidade e explicitavam os indicadores de estigma social. Fosse como fosse, ‘preto’ era sinônimo de escravo, consequentemente de sangue impuro”¹²⁰, p. 129. Entretanto, a realidade se confirma diante de outras percepções, muitas vezes contraditórias. Os casamentos, concubinatos e adultérios com índias, mestiças, cafuzas, pretas, negras e mulatas foram práticas costumeiras na América portuguesa. O Maranhão colonial exemplifica muito bem essa relação, visto que se tratava de uma população eminentemente miscigenada no qual a presença indígena era um fator singular.

Em um artigo publicado recentemente por Anderson José Machado de Oliveira e Márcio de Sousa Soares, intitulado *Trajetória Mestiça: o padre Domingos Barbosa no Maranhão setecentista*, assevera que os processos de habilitação sacerdotal, assim como os processos inquisitoriais tendiam a ser mais rigorosos ao que implica a presença de termos classificatórios que serviam como instrumentos identificadores das máculas de sangue¹²¹. A este respeito, Manuel Hespanha, afirma que essa instrumentalização identitária exercia função motriz nos espaços coloniais, uma vez que estas expressaram maior cuidado quer no controle das

¹¹⁸ O *Defeito de Mecânica*, referia-se a um estigma social atribuído a indivíduos envolvidos em trabalhos laborais ou mecânicos, tais como: artesãos, comerciantes, agricultores e outros profissionais que exerciam ofícios considerados inferiores pela elite da época. Esse conceito estava intimamente enraizado nos ideais de pureza de sangue oriundo dos valores do antigo regime.

¹¹⁹ VILLALTA, 2007.

¹²⁰ FIGUEIROA-REGO, João. Em torno das questões de sangue no Brasil colônia anteriormente à reforma pombalina. *eHumanista/Conversos*, Santa Barbara, v. 4, p. 128-144, 2016. Disponível em: https://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7_eh/files/sitefiles/conversos/volume4/8%20ehumconv.4.gam.Rego.pdf. Acesso em: 3 jun. 2025.

¹²¹ OLIVEIRA, Anderson José Machado de; SOARES, Márcio de Sousa. *Trajetória Mestiça: o padre Domingos Barbosa no Maranhão setecentista*. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, Coimbra, v. 23, n. 1, p. 45-73, 2023. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=9084979>. Acesso em: 29 maio 2025.

transformações da estrutura social, quer nas formas como estas operavam em torno da origem¹²².

Essas conjunturas que se configuram distinta e punitivamente – pelo menos a primeiro momento – não são e não podem ser compreendidas como regras gerais. No caso específico do bispado do Maranhão, tão bem estudado por Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz, o aparelho repressor da administração eclesiástica maranhense, atuou de forma descontínua e oscilante durante o século XVIII¹²³. Isso remonta considerar que a Igreja, especialmente na Amazônia colonial, foi se (re)adequando a realidade local na difícil tarefa de orientar o governo das almas.

Identificado com *defeito de mulatismo*, incluindo também ascendência mestiça, o que nos leva a crer que se tratava de sangue de *gentio da terra*, Manoel de Souza, valeu-se da obra *De Indiarum Iure*, do jurista espanhol Juan de Solorzano y Pereyra publicada em 1647, para afirmar que o seu *defeito de mulatismo*, “[...] ja não he impedimento: por essa sua Avo Mulata, ou Mestizza se ir sempre mixturando nas geracoens descendentes”¹²⁴. Isto posto, segundo ele, “A 1ª Mixtura de hum Branco Legitimo a huma parte, e de Negra tambem Legitima da outra, constitue evidente huma Mulata, isto é hum sojeito com duas partes de Branco, e duas de Preto”¹²⁵. Logo, “[...] a Mixtura desta Mulata com hú Branco puro constitue so huma parte de Mulato pella mesma razão, este he hum sojeito já com 3ª partes de Branco, e huma só de Preto”¹²⁶. Portanto, “[...] esta parte so junta na 3ª Mixtura as suas partes Brancas, e as quatro de hum Pay Branco produzem, ou fazem *moraliter* hum Raca de Negro”, ou seja, “[...] hum sojeito sem impedimento para qualquer Dignidade Eccleziastica”¹²⁷.

A obra *Política Indiana*¹²⁸ é um compilado régio de determinações jurídicas referentes aos indígenas da América Hispânica. Juan de Solorzano y Pereyra, construiu critérios favoráveis à ordenação de índios e mestiços não atribuindo-lhes nenhum impedimento equivalente às ordens eclesiais. Requeria-se, apenas a *dispensa de ilegitimidade* e do grau da *dignidade* para ocupações nos cargos eclesiásticos, conforme já expressos nas constituições

¹²² HESPANHA, António Manuel. **Imbecilias**: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de antigo regime. São Paulo: Annablume, 2010.

¹²³ MUNIZ, 2017.

¹²⁴ APEM, Habilitação de *Genere*, caixa 42, doc. 1553, fl. s/n.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ Sobre admissão e benefícios eclesiásticos aos índios e mestiços ver o capítulo XX da obra *Política Indiana*, intitulado *Si se pueden dar Ordenes, i Beneficios Curado; de Indios, à Indios, i Mestizos, i dispensar los Obispos en su ilegitimidad, i en la de otros para este efeto?* de Juan de Solorzano Pereira. Ver também: SANTELLI, Ricardo Leme. **De Salamanca a Lima**: um Letrado na Política Indiana. Juan de Solórzano Pereira, 1609-1648. 2013. Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

diocesanas. Ademais, a argumentação do jurista era enfática e conflitante aos vários concílios americanos que proibiram a ordenação de índios, pois, segundo o autor, essas resoluções não poderiam ser definitivas. Pelo contrário, haviam variabilidades que influenciariam o oposto, a exemplo, a necessidade do domínio dos idiomas locais e, neste sentido, a ordenação de índios a título de línguas e intérpretes era fundamental.

A desigualdade no império colonial português ocupou centralidade nas relações sociais desde o Antigo Régime. Neste sentido, as características fenotípicas tornaram-se demarcadores de distinção social cada vez mais ascendente, e neste aspecto “[...] 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”¹²⁹, p. 14. Segundo José Pedro Paiva, para garantir que indivíduos provenientes de territórios que não houvesse bispos pudessem ser ordenados em Portugal, foi expedido um breve papal¹³⁰ autorizando o deão da capela real conferir ordens eclesiásticas a etíopes, indianos e africanos residentes em Portugal. Este processo para Paiva era resultado de muitos fatores, entre os quais,

[...] escassez de clero que pudesse ir para África e para a Índia, bem como da consciência que começaria a forma-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 acompanhar o doutrinal e sacramentalmente as populações que se viessem a batizar. É ainda plausível que houvesse a percepção da necessidade de ter clérigos que falassem as línguas dos múltiplos povos que se queriam converter ao cristianismo¹³¹, p. 14.

O ingresso de índios, mulatos e mestiços ao sacerdócio na América Hispânica, ao que tudo indica, parece promissor. Entretanto, na prática se confirmaria somente em 1768, quando Carlos III, emitiu despacho aos arcebispos recomendando a admissão de até um terço de índios e mestiços nos seminários diocesanos. Na América portuguesa, a ordenação de índios e mestiços seguia o mesmo ritmo: lento e gradual. Mas, sempre presentes nos autos processuais da Câmara Eclesiástica mediado pelos diversos interesses políticos que divergiam nas instâncias superiores, tanto metropolitanas, quanto locais.

Embora a natureza *torpe e vil* dos gentios e mestiços fossem características fundamentais na apuração e interpretação dos processos, a ascendência, segundo Solorzano y Pereira, não representava exclusivamente impedimento sacerdotal, com exceções dos mestiços, mulatos, pretos, negros e mamalucos de primeira parte inteira. Pois, além de legítimos, tratava-

¹²⁹ PAIVA, 2023.

¹³⁰ Este documento pontifício, segundo José Pedro Paiva (2023, p. 14), 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.

¹³¹ PAIVA, *op. cit.*

se de “[...] impedimento Canonico de *defecta Nataliú*. [...] outras com *tali Mixtura* se ajunta o de Neófitos, que he outro impedimento e tão bé Canonico”¹³². Isso se faz perceber nos autos processuais de Manoel de Souza, visto que diante dos depoimentos constata-se que este “[...] dara desta 3ª Mixtura, a saber sua Avó Mulata daria da 1ª Mixtura: sua May da 2ª, elle da 3ª: Logo *in sensu morali* tem em sy nada de Negro o tal Manoel de Souza”¹³³.

A Câmara Eclesiástica convertia-se, institucionalmente, em um palco avassalador de acusações e defesas às quais o inquirido era submetido. Isso quando não havia a intervenção das cartas de segredo. No caso de Manoel de Souza, apesar de reconhecida a mácula de mulatismo que por ora se confundia com mestiça herdada dos ascendentes do requerente, todos os depoentes reconheceram que sua parentela paterna era de boa procedência na cidade, não havendo fama de cristã-novice, infâmia e sequer penitenciados pelo Santo Ofício.

A utilização do *Derecho Indiano* na inquirição de genere de Manoel de Souza, faz desse processo um caso excepcional. Segundo Pollyanna Muniz (2022), essa foi a única referência favorável aos direitos de índios que aparecem nos registros do Tribunal Episcopal do Maranhão, tendo em vista que não havia legislação específica sobre essa matéria no direito português¹³⁴. Portanto, cabe-nos compreender que a vida cotidiana, assim como as transgressões na Amazônia colonial, sistematiza as interseções, mobilidades, clivagens sociais e adaptabilidades que no catolicismo colonial os descendentes de índios e africanos desenvolveram.

O quão remoto fosse o *defeito de sangue* e os relacionamentos interétnicos, os candidatos às ordens eclesiásticas enfrentavam poucos obstáculos. Nota-se, por exemplo, o parecer dado pelo Provisor, Felipe Camello de Britto, ao processo de Manoel de Souza justificando “[...] que o sojeito [...] das 8 partes de seos Pays infectos prydice de ser mixtos cum oitava”, o suplicante “[...] vem a ter em sy 3 partes e meya *sanguinis Luzitani*, e estam mediam 4 partes *sanguinis AE Pthyopizzi*”¹³⁵. Desse modo, o “defeito” do pretendente não se tratava de “[...] impedimento Canonico, mas so Municipal ainda nos proprios Mulatos de 1ª inteira” que “[...] por *consequens impedimentum aseo facilis dispensationis*”. Portanto, “[...] o Pretendente Manoel de Souza não tem impedimento nem necessita de alguma dispensa *ratione puritatis sanguinis*”¹³⁶.

[...] porque do contrario se viria a conceder processo *in infantú*: o que se não deve admittir. Leva esta Doutrina alem dos ja referidos, o Excelentissimo e Ilustrissimo Monte Negro Bispo de Guito no seu eruditissio sobre piadoso Intinerario para

¹³² APEM, Habilitação de *Genere*, caixa 42, doc. 1553, fl. s/n.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ MUNIZ, *The Church and Justice: Indians, Blacks and mixed-race before the instances of episcopal power in eighteenth century in Maranhão*, 2022.

¹³⁵ APEM, *op.cit.*

¹³⁶ *Ibid.*

Parochos de Indios a donde adverte, que debaixo de Mixtos, e Mestiço vem não so Mamalucos, isto he, filhos de Branco e India, vil vice versa, mas tão bem Mulatos, isto he, filhos de Branco e de Preta, vil vice versa: de cuja advertencia eruditamente fundada, e advertida ja não sendo de todo apelo as Doutrinas de leigo, Solorzano, e outros, que tratarão dos Indios e esta mesma Doutrina se pode confirmar [...] sentir de Mixtos e Mestiços de que se tratta na Bulla Clement XI em dois de Abril de 1701, *quo incipis* = *In Apostolico dignitatis* =: donde pello opposto do favor para com os Mixtos, que são os da 1ª enteira, se cobra que os da 3ª de nenhuma sorte necessitam de dispensa: ainda quando o Mulatismo o fosse impedimento canonico, e possa ser da 1ª enteira: Mas o Mulatismo, como ditto vem a ser so Municipal e não nega a 3ª geração, ou mixtura em que acha o Habilitando Manoel de Souza¹³⁷.

A condição do “[...] gentilismo de antepassados, em comparação com a ascendência cristã-nova, nunca representou um obstáculo de grande monta à aceitação de candidatos no corpo sacerdotal”¹³⁸, p. 115-116. Já, a condição jurídica quanto a mácula de sangue africana ou descendentes desta – mulatos¹³⁹, pretos¹⁴⁰ e negros¹⁴¹ – era uma, senão a classificação identitária que maiores problemáticas se somavam no que diz respeito ao ingresso nas carreiras honoríficas da burocracia governamental, militar e eclesiástica no mundo colonial. Desse modo, o caso de Manoel de Souza se complexifica justamente na interpretação processual. Diante dos testemunhos, o Vigário da Vara de Alcântara, Constantino Nunes de Carvalho, reconheceu o “defeito de mulatismo” do dito candidato, porém, antecedeu-se precisamente em designar que a mácula de mulatismo, “[...] segundo os Sagrados Canones: não seja impedimento que prohiba a ordens por estar o Supplicante, em grao muy distante”¹⁴². Ademais, o padre segue afirmando a necessidade de admissão do candidato, dizendo que:

P. A V. Ex^a. R.ma seja Servido admitir o Supplicante as ordens por he por elles não ser impedimento declarado afirma: ao retro disso sendo, ou havendo algum impedimento, pello amor de Deos quera dispensar o Supplicante, justamente, atendendo as justas Leys que o Supplicante, atrela de ter asignado hum termo de huma Capittania, e a extrema necessidade que não sam hã de Sacerdote para, administração dos Sanctos¹⁴³.

¹³⁷ APEM, Habilitação de *Genere*, caixa 42, doc. 1553, fl. s/n.

¹³⁸ MELLO, 2000.

¹³⁹ A qualidade de mulato foi uma das principais categorias utilizadas no processo de classificação identitária das sociedades do Novo Mundo. Devido à sua polissemia, a referida qualidade poderia ser utilizada para classificar sujeitos oriundos de mesclas biológicas, designar a cor da pele ou, sobretudo, servir de categoria de distinção jurídica manejada por senhores e libertos para, respectivamente, (re)afirmarem a escravidão ou se afastarem dos estigmas do cativo (FERREIRA, 2023, p. 226).

¹⁴⁰ Refere aos escravos advindos da África, deve-se ressaltar que, no período colonial, estes sujeitos não eram chamados de africanos, mas, sim, qualificados como *pretos*, *negros*, *gentios da Guiné*, *gentio da Costa da Mina*, *tapamunhos* (FERREIRA, 2023, p. 203).

¹⁴¹ Segundo André Luís Bezerra Ferreira (2023, p. 203), a qualidade de negro está diretamente relacionada com a história da escravidão por toda a América. Seu uso estava associado à condição de escravo de diversas qualidades, não se restringindo aos sujeitos de origens africanas, como era o caso dos índios que foram classificados como negros da terra.

¹⁴² APEM, *op.cit.*

¹⁴³ *Ibid.*

Em Portugal e suas possessões atlânticas, diferentemente da América Hispânica, as elites locais não paravam de pressionar para que houvesse maior obstáculo à mobilidade social dos miscigenados¹⁴⁴. As instituições ibéricas adotaram diversas estratégias pelas elites coloniais para limitar a ascensão social de indivíduos mestiços como parte compósita de sua interioridade. Um exemplo disso é a Irmandade de São José, no Rio de Janeiro, que sob a legislação da Mesa do Desembargo do Paço proibia a admissão de mouros, judeus e mulatos desde 1730¹⁴⁵.

A irmandade do Santíssimo Sacramento analisada por Anderson José Machado de Oliveira, eram tradicionalmente redutos das elites locais, sendo responsáveis pelo sustento das paróquias e pela manutenção do culto¹⁴⁶. A participação dessas elites locais nessas irmandades era um indicador de status social e a exclusão de determinados grupos sociais reforçava as implicações à mobilidade social de mestiços. Essas práticas, sobretudo, exemplificam como as elites coloniais implementavam medidas que dificultavam a ascensão social de descendentes de origem mestiça ou cativa, preservando seus privilégios e a estrutura hierárquica da sociedade colonial.

No Maranhão, as instituições políticas embargavam cargos na governança municipal, na administração episcopal e ordens militares de indivíduos com ascendência africana até o 4º grau. Manoel de Souza era mulato de 3º grau. “Na realidade, ainda que o estigma da mulatice e irregularidade de nascimento pudesse servir de elemento de caracterização depreciativa, o que estaria manifestamente em causa”¹⁴⁷, p. 121 seria o cotidiano desses indivíduos marcado pelos trânsitos, conflitos e mobilidades na busca por ascensão e distinção social.

Nos resta conceber, conforme Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz, André Luís Bezerra Ferreira e, especialmente, Eduardo França Paiva, que as designações étnicas produzidas pelas dinâmicas de mestiçagens no mundo ibero-americano funcionaram como mecanismo

¹⁴⁴ OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Estratégias e Mobilidade social: o acesso de descendentes de escravos e libertos ao clero secular no bispado do Rio de Janeiro (1702-1745). **Tempo**, Niterói, v. 26, n. 3, p. 685-705, set./dez, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tem/a/xFQWCpS6W3xWWjR9YzmCp/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 3 jun. 2025.

¹⁴⁵ Para mais informações ver: OLIVEIRA, Anderson José Machado de. A Irmandade de São Pedro dos Clérigos do Rio de Janeiro (c. 1790-c. 1820): reforma do clero, distinções e hierarquias sociais. In: AYROLO, Valentina; OLIVEIRA, Anderson José Machado de (coord.). **História de clérigos y religiosas en las Américas: conexiones entre Argentina y Brasil (siglos XVIII y XIX)**. Buenos Aires: Teseo, 2016. p. 151-190; SANTOS, Beatriz Catão Cruz. Irmandades, oficiais mecânicos e cidadania no Rio de Janeiro do século XVIII. **Varia História**, Belo Horizonte, v. 26, n. 43, p. 131-153, jan./jun. 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/vh/a/7Km96vfwY93QBFVCvr3WHC/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 3 jun. 2025.

¹⁴⁶ OLIVEIRA, 2020.

¹⁴⁷ FIGUEIRÔA-RÊGO, João de; OLIVAL, Fernanda. Cor da pele, distinções e cargos: Portugal espaços atlânticos portugueses (séculos XVI a XVIII). **Tempo**, Niterói, v. 16, n. 30, p. 115-145, 2011. Dossiê Pureza, raça e hierarquias no Império colonial português. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tem/a/Rpf3dJvnbWj5KkByPMXJtBR/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 3 jun. 2025.

regulador das classificações léxicas¹⁴⁸. Assim, cativos, escravos libertos, forros, servos e entre outros, eram qualidades atravessadas por diversos marcadores da condição jurídica. Entretanto, essas designações poderiam ou não estabelecer um lugar na sociedade, uma vez que a cor da pele, a ascendência genealógica e o bom nascimento não eram, sobretudo em todos os casos, elementos fundamentais de promoção social. Estava em questão, outros fatores no qual patrimônio e intelectualidade também expressavam.

O governo dos índios sempre foi matéria central da administração eclesiástica na Amazônia colonial¹⁴⁹. Ao contrário dos cativos, mouros e cristãos-novos, aos gentios, mamelucos e cafuzos coube desde cedo uma flexibilidade penetrativa nas instituições. Entendia-se que os índios, “[...] como não tinham uma adesão a um credo religioso estruturado que houvesse que combater; bastava ensinar-lhes os preceitos católicos”¹⁵⁰, p. 138, ou seja, doutriná-los. Assim, “[...] no embate entre as grandes religiões, o seu lugar era menos embaraçoso”¹⁵¹, p. 138, constituindo-se, dessa forma, um elemento *neutro religioso* e no caso do bispado do Maranhão, sobretudo em períodos de vacância no século XVIII, ocasionaram imprecisões sobre as máculas de sangue, muitas vezes desvalorizadas ou silenciadas pelo Câmara Eclesiástica. De forma que:

Ainda os Mulatos [quando não o bastasse Direito por] da parte inteira nos quais não houvesse outro impedimento Canonico para as honras, e cargos ingenuos de Republica e devidos aos Ingenuos: a e per onde se queres para ordenar-se, *quantu ’m ert procese ex he capita, 1ª ex Mixtura sanguinis, altento tantu jure canonico*: como de *facto in jure canonico* não ha o tal impedimento expresso, ainda para os de 2ª inteira. Donde: o impedimento, que os da 1ª Enteira tem he impedimento Municipal e Diocezano; ainda que comu em todas, ou quazi todas as Constituicoens do Reyno de Portugal¹⁵².

Entre a abertura da inquirição de *genere* de Manoel de Souza e o parecer da Câmara Eclesiástica – correspondendo a um período de aproximadamente um ano – o Vigário da Vara da Vila de Santo Antônio de Alcântara, Constantino Nunes de Carvalho, em 20 de setembro de 1739, solicita ao escrivão Fhelipe da Cunha que “[...] remetta estes auctos ao Reverendissimo Doutor e Provizor da Cidade do Maranham contendo o segredo do justificante como he estilo

¹⁴⁸ As dinâmicas de mestiçagem têm sido objeto de estudo de diversos historiadores. Portanto, estes têm contribuído significativamente para a compreensão das complexas relações de mestiçagem e formação social na Amazônia colonial. Destacam-se pesquisadores como: FERREIRA, 2023; MUNIZ, *The Church and Justice: Indians, Blacks and mixed-race before the instances of episcopal power in eighteenth century in Maranhão*, 2022; PAIVA, 2015.

¹⁴⁹ MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. O bispado do maranhão e o diretório dos índios: governo diocesano e assimilação dos indígenas na Amazônia (1677-1798). *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 19, n. 1, p. 1-21, jan./abr. 2025. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/140475/95502>. Acesso em: 3 jun. 2025.

¹⁵⁰ FIGUEIRÔA-REGO; OLIVAL, 2011.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² APEM, Habilitação de *Genere*, caixa 42, doc. 1553, fl. s/n.

para nelles determinar o que lhe parecer justissa”¹⁵³. A mácula de *sangue infecto*, expressa na inquirição, não foi impedimento para que Manoel de Souza recebesse a dispensa de mulatismo em 15 de junho de 1740, como também as ordens menores e as ordens sacras, chegando até o grau de presbítero em 06 de maio de 1741, pelo Vigário-geral do bispado do Maranhão.

As compreensões macroanalíticas embutidas no processo de Manoel de Souza, nos levam a considerar que, primeiramente, “[...] os defeitos imputados apenas acentuavam graus de incompatibilidade tecidos na rivalidade e em clivagens de afirmação social e identitária, que se projectavam para lá da singularidade cromática e dos acidentes de nascença”¹⁵⁴, p. 121. E essas características – embora variáveis significativamente – são mecanismos fundamentais na interpretação processual, ao modo que elencam muitas contradições.

Para Felipe Camello de Britto, Juiz das Justificações de genere, o *defeito de mulatismo* de Manoel de Souza por não se tratar de impedimento canônico não poderia levar à sua reprovação. Utilizando-se desse argumento explicativo e baseado na genealogia, o juiz definiu que “[...] das 8 porçoens de seos Pays vem so a ter huma unica parte Confundida ja nas 7 de Branco, que o constituem: Logo *moraliter* he sujeito capaz para que sem alguma dispensa no sangue possa ser admittido as ordens, que pretende”¹⁵⁵. O rigor investigativo atribuído na inquirição sacerdotal, segundo Pollyanna Muniz, fazia do juízo eclesiástico um campo minucioso de acusações, defesas e inúmeras tentativas de burlações¹⁵⁶. Aliás, é por meio dessas dissensões jurídico-canônicas que várias estratégias são utilizadas para se conseguir admissão ao final do processo. E o caso de Manoel de Souza não é diferente.

Confirma-se, e achara ja com hum exemplo [apontado pello Eminente Cardeal Bellugo Responsavel Moral na mesma Materia de Mestizzos, ainda que para provar o posto; mais pellos mesmos fios por donde corre o cazo do nosso Pretendente]: Se se ajuntare sete partes de vinho puro, e huma de agoa, e essa ja nao pura [...] dira, que o tal vinho *in sensu morali* nao seja apto para Sacrificio: Logo *à pari* ninguem dira que o tal Manoel de Souza tendo huma unica parte de sangue nao puramente preto, mas mixta, e essa parte mixta ja confundida nas 7 de Branco, que com correrão ao produzir não seja sujeito apto para sem dispensa o Consagrado¹⁵⁷.

As diversas realidades que se apresentaram na sociedade colonial não podem ser pensadas isoladamente. Pelo contrário, essas realidades estão conectadas e confluem-se produzindo novas identidades, resistências e formas outras de agenciamentos. Em 1730, por exemplo, no Rio Grande do Norte “[...] os mestiços, pelas suas qualidades e inclinação para a

¹⁵³ APEM, Habilitação de *Genere*, caixa 42, doc. 1553, fl. s/n.

¹⁵⁴ FIGUEIRÔA-REGO; OLIVAL, 2011.

¹⁵⁵ APEM, *op. cit.*

¹⁵⁶ MUNIZ, 2017.

¹⁵⁷ APEM, *op. cit.*

indisciplina, eram inaptos para desempenhar funções na administração pública”¹⁵⁸, p. 236. Entretanto, no que tange aos *gentios da terra*, a análise recaía na principalidade ou em membros das elites locais e a questão dos ascendentes pouco interferia¹⁵⁹.

O caso do padre José Francisco da Silva, natural da freguesia de Nossa Senhora da Victória, exemplifica muito bem essa relação. Apresentando “[...] sangue de índio da terra [...] pella parte de seu avo materno Manoel Garcia”, é dispensado “[...] na parte que tem do sobredito sangue. Portanto julgo e habelito ao justificante para ordens”¹⁶⁰. Essas comparações que se interconectam, têm intensificado o entendimento de que a cor/condição estava tão imersiva na política local quanto metamorfoseando a compreensão da qualidade nas instituições eclesiásticas do Império Atlântico Português.

A Coroa portuguesa, bem como suas instituições administrativas não atuavam do mesmo modo e rigor em relação a todas as suas possessões territoriais. Aos descendentes de cativos, no qual recaía maior vigilância, as dispensas de impedimento começaram a transitar mais amplamente na primeira metade do século XVIII. O estado clerical, segundo José Pedro Paiva, se abriu (ou talvez tenha sido forçado a flexibilizar-se, assim prefiro entender) desde cedo a inserção de indivíduos não europeus. Essa flexibilização contribuiu para que tanto nas Américas quanto na África e Ásia, houvesse *nativos da terra* integrados ao clero secular, por vezes assumindo posições relevantes na hierarquia sacerdotal¹⁶¹.

Nas sociedades do Antigo Regime as dispensas de impedimento funcionaram como dispositivo de diferenciação e, sobretudo, como elemento hierarquizador da ordem social. Isso pode ser justificado, compreensivelmente pela escravidão indígena até 1755 e pela escravidão africana até 1888, quanto pela ampliação das dinâmicas de mestiçagem que acabaram desenvolvendo a reformulação de sistemas classificatórios que mediavam a construção de estratos sociais na sociedade colonial. Dessa maneira, “[...] o alto índice de manumissões que caracterizou a América Portuguesa singularizou uma sociedade onde uma camada importante de homens livres de cor exigia novas classificações sociais que o afastasse do universo do cativo”¹⁶², p. 2.

Ao manejar tais dispensas, a Igreja afirmava-se enquanto locus de poder a gerir, conjuntamente com o Estado, o rol de hierarquias vigentes, reforçando o sentido da ordem social. Por outro lado, para os segmentos de cor que conseguiram acessar o sacerdócio, a dispensa para a ordenação configurava-se num efetivo mecanismo de mobilidade social que, embora demarcasse um processo de relativa autonomia destes

¹⁵⁸ SCHWARTZ, Stuart B. **Da América Portuguesa ao Brasil**. Lisboa: Difel, 2003.

¹⁵⁹ FIGUEIRÔA-REGO; OLIVAL, 2011.

¹⁶⁰ APEM, Habilitações de *Genere*, caixa 42, doc. 1544.

¹⁶¹ PAIVA, 2023.

¹⁶² OLIVEIRA, 2014.

grupos, não deixava de reiterar os critérios hierárquicos que reforçavam aquela mesma ordem¹⁶³, p. 2.

Ser dispensado era fundamental. Estar apto ao exercício sacerdotal equivalia a possibilidade de distinção social numa sociedade extremamente heterogênea. Essa distinção era responsável não somente pela diferenciação, mas, de igual modo pela potenciação da desigualdade já existente, pois, administrada pela Santa Igreja de Deus e nutrida pela ideia de que todos fossem criaturas divina, cabia ao Criador (e conseqüentemente aos agentes eclesiásticos) distribuir apanágios segundo a condição e a qualidade de cada um.

Este complexo engendramento no que se deve ao caso de mamelucos, mulatos e mestiços, implicou no gerenciamento da Igreja que se alinhou aos diversos interesses que por ora perspectivavam a construção de um clero nativo. Dessa forma, a dispensa de impedimento foi inserindo-se em um arquétipo de cristianização que de modo algum deve ser dissociado do projeto de construção de uma *crisandade tridentina*¹⁶⁴ na Amazônia portuguesa.

A recente historiografia sobre a História da América Portuguesa tem apontado que as dificuldades do exercício sacerdotal no Maranhão, não se diferenciaram de outros bispados em possessões portuguesas. O projeto de construção de um catolicismo ao modelo tridentino na Amazônia portuguesa, especialmente no bispado do Maranhão, foi impactado por recorrentes vacâncias diocesanas, precariedade das paróquias, (inter)relacionamento de práticas religiosas indígenas e africanas, relaxação dos costumes e a escassez de proventos materiais e econômicos.

Em 1724, com a morte de Dom Frei José Delgarte, a sede do poder episcopal ficou ausente de bispo durante 14 anos até a seguinte nomeação e posse do novo bispo. Dom Frei Manoel da Cruz, preconizado bispo do Maranhão em 30 de setembro de 1738. Este exerceu intensa atividade que envolvia desde a punição dos comportamentos ilícitos de leigos e clérigos, quanto a reorganização da rede infra-diocesana¹⁶⁵, empossando cónegos e dignidades, assim

¹⁶³ OLIVEIRA, 2014.

¹⁶⁴ A esse respeito ver: SOUZA, Evergton Sales. A Construção de uma Crisandade Tridentina na América portuguesa (séculos XVI e XVII). In: GOUVEIA, Antônio Camões; BARBOSA, Davi Sampaio; PAIVA, José Pedro (coords.). **O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos**. 1. ed. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa/ Centro de Estudos de História Religiosa, 2014. p. 175-195.

¹⁶⁵ Sobre essa discussão, ver: PAIVA, José Pedro; MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça; BRITTO, Michelle. A justiça infra-diocesana no império português (c. 1514-1755). Raízes do modelo, normativas, ação e geografia da rede. **Revista Portuguesa de História**, Coimbra, v. 53, p. 211-247, 2022. Disponível em: <https://impactum-journals.uc.pt/rph/article/view/11120/8870>. Acesso em: 3 jun. 2025.

como atuando na elaboração de estatutos e regimentos¹⁶⁶. Assim, embora enfrentando diversas obstacularidades no plano espiritual e temporal, a diocese maranhense sob prelázia de Dom Frei Manoel da Cruz imergia no projeto português de mundialização do catolicismo ocidental.

Com a ausência de um seminário em São Luís, a instrução intelectual dos candidatos ao sacerdócio era designada ao Colégio Nossa Senhora da Luz, fundado em 1679 pelos jesuítas que ensinavam as primeiras letras e ofereciam cursos de teologia, filosofia e retórica. No entanto, o projeto de criação de um seminário na sede do bispado que incentivasse a ordenação eclesiástica enfrentou sérias dificuldades, contudo, Dom Frei Manoel da Cruz não se limitou ao projeto de dilatação do clero secular no bispado do Maranhão.

Diante do exposto, tudo nos leva a crer que a promissora trajetória de Manoel de Souza pode ter sido mediada tanto pelas redes clientelares da família Souza com o clero local, quanto pela determinação de D. Fr. Manuel da Cruz em habilitar novos agentes eclesiásticos. Consideremos, também, que o dito habilitando pudesse ser instruído intelectualmente ou obtivesse bens patrimoniais que o fizeram receber a dispensa do “defeito de mulatismo”, as ordens eclesiásticas, chegando até o grau de presbítero. Estas informações dizem respeito somente a compulsão das Habilitações de *Genere*, pois não constam registros do habilitando nos Autos de *Vita et Moribus* e Autos de Patrimônio.

Portanto, a mestiçagem, característica expressiva da população da Capitania do Maranhão, aponta para interpretações interessantes: uma delas é a possibilidade de que não houvesse grandes restrições aos indivíduos que almejavam o estado sacerdotal, além, é claro, daquelas exigidas pelas constituições diocesanas, caso contrário, o projeto de dilatação do clero secular no Bispado do Maranhão seria facilmente comprometido. Logo, nesses casos, o melhor a se fazer era ignorar a mácula de *sangue infecto*, submetendo-a às cartas de segredo e ao sigilo do bispo, vigário-geral, juiz das habilitações, vigários da vara e escrivães.

A carreira sacerdotal, portanto, era aventada como uma possibilidade de garantir a ascensão das proles ilegítimas e marcadas pelo estigma da escravidão. Neste sentido, a própria dispensa do defeito da cor já indicava um grau de mudança de estado na medida em que suspendia uma das principais máculas de origem em uma sociedade escravista¹⁶⁷, p. 701.

O sacerdócio, portanto, apresentava-se como possibilidade de distinção que congregava proventos materiais e simbólicos que se manifestavam na individualidade e, principalmente,

¹⁶⁶ ARQUIVO APOSTOLICO VATICANO, Congregazione Concilio, Relationes Dioecesium, Relatório da visita *ad Sacra Limina* da diocese do Maranhão remetido à Congregação do Concílio pelo bispo D. Frei Manuel da Cruz. Traduzido, do latim para português, por António Guimarães Pinto. São Luís, 21 set. 1746. Disponível em: https://www.uc.pt/fluc/religionAJE/fontes/docs/Maranhao_1746_traduzida.pdf. Acesso em: 3 jun. 2025. Soma-se a essas discussões a dissertação de Kate Dayanne Araujo Soares (2016).

¹⁶⁷ OLIVEIRA, 2020.

nos grupos familiares. Contudo, “[...] em relação às proles mestiças, que traziam a marca da ascendência escrava e africana, a mobilidade social conseguida através da ordenação não só abria novas possibilidades para aqueles indivíduos como funcionava para distanciá-los da desonra”¹⁶⁸, p. 703. Portanto, a utilização dessas mobilidades almejando ingresso nas ordens eclesiásticas, reforçavam hierarquias já existentes, quanto (re)criavam novos modelos de desigualdades entre os segmentos de cor que no Império Ultramarino Português contribuíram para a reprodução dos sistemas de dominação.

¹⁶⁸ OLIVEIRA, 2020.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Igreja Católica constituiu no Antigo Regime um *corpus* significativamente complexo, não apenas pela multiplicidade relacional de saberes, regras e prescrições dirigidas à vida dos seus fiéis, como também pela pluralidade de significados, *qualidade do sangue* e posições hierárquicas. Essas processualidades que se afirmam das mais variáveis formas nesse período, leva-nos a compreender suas ambiguidades, atuações administrativas e transformações institucionais como características que estruturaram as relações entre as dimensões religiosa e política.

Compreender o fenômeno da colonização no espaço luso-americano perpassa pela expansão do cristianismo, bem como a tentativa de moralização dos costumes implementados pela Igreja católica no ultramar. Em um vasto território, como o bispado do Maranhão, cuja população mesclada entre gentis, cativos, mestiços e colonos, a atuação da Igreja em expandir a fé cristã visualizava, *a posteriori*, seu processo de amadurecimento. No decorrer desse processo – unidade da fé – muitos relacionamentos entre *gentes de bom nascimento*, cristãos-novos, cristãos-velhos e *raças infectas* que residiam na colônia começaram a se confluírem, adquirindo não somente seus costumes e particularidades, mas questionavam alguns valores, normas e enquadramentos propagados como sagrados pelos aparatos institucionais da Igreja no Brasil colonial.

Muitas foram as estratégias de burlamento utilizadas por descendentes de africanos e indígenas na América portuguesa. No entanto, é importante mencionar que o caso particular de Manoel de Souza não favorece a generalização dessas conclusões, mas pode apontar caminhos, possibilidades-outras que sustentem essa hipótese. Neste sentido, um corpo eclesiástico genuinamente *limpo, puro e qualificado*, conforme instituía as reformas do concílio tridentino e determinações das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, não foram realidade efetiva no bispado do Maranhão. Isso fica evidente nos processos documentais de habilitações de *genere* que indivíduos com *defeitos de sangue* ou considerados *maus comportados* conseguiram ordenar-se. Portanto, isso demonstra, sobretudo, não só como a Igreja dessa época compreendia os diferentes extratos sociais, a ascendência genealógica, as imbricações de gênero e cor/condição, mas, especialmente como as autoridades sacerdotais se apresentavam diante dessas questões.

No bispado do Maranhão, embora considerado território periférico, a vigilância impeditiva ao acesso eclesiástico de índios, mulatos e mestiços foi sempre presente e por vezes mais vigorosa, ou seja, o Juízo Eclesiástico exercia sua função. O ingresso no clero secular foi

marcado por diversas ambiguidades, apresentando diferentes matizes nos complexos espaços da Amazônia portuguesa. A admissão às ordens eclesiásticas de Manoel de Souza, remete-nos, às possibilidades de ascensão individual e familiar numa sociedade hierarquizada em que as desigualdades sociais se contrastavam às realidades locais.

As mobilidades sociais – estratégias políticas tão evidentes no mundo colonial –, (re)produziram relações assimétricas que potencializavam a representação institucional da Igreja e a manutenção da ordem, ao modo que determinavam, intimamente, adequações na administração do sacramento da ordem. O caso de Manoel de Souza, embora particular, não se distingue de muitos candidatos que recorreram ao sacerdócio no Brasil colonial. Haja vista que a mobilidade social que a família Souza desempenhava na administração do governo local, pôde ter sido característica determinante para que Manoel de Souza recebesse a dispensa do *defeito de mulatismo* e as ordens eclesiais, chegando até o grau de presbítero.

Portanto, é certo que a dinâmica de mestiçagem presente nos processos de investigação genealógica, ao contrário do que a historiografia tradicional evidenciava, não apagou as identidades que se construíram. Pelo contrário, produziram e reconfiguraram novos sistemas de classificação social e dimensões culturais que recriaram formas de sociabilidades, coexistências, discursos e representações que potencializaram as distinções reafirmando novas tipologias classificatórias, nas quais descendentes de índios e africanos assumiram na composição de um clero mestiço e nativo no Maranhão colonial.

REFERÊNCIAS

- 1 HOORNAERT, Eduardo; AZZI, Riolando (org.). **História da Igreja no Brasil: primeira época**. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.
- 2 SILVA, Dom Francisco de Paula. **Apontamentos para a História Eclesiástica do Maranhão**. Bahia: Tipografia de São Francisco, 1922.
- 3 MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. **Réus de Batina: justiça eclesiástica e clero secular no bispado do Maranhão colonial**. 1. ed. São Paulo: Alameda; São Luís: EDUFMA, 2017.
- 4 MEIRELES, Mário. **História da Arquidiocese de São Luís**. São Luís: UFMA/SIOGE, 1977.
- 5 MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. **Parochos Imperfeitos: Justiça Eclesiástica e desvios do clero no Maranhão setecentista**. 2011. 341 f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-Graduação em História, Niterói, 2011. Disponível em: https://app.uff.br/riuff/bitstream/handle/1/28459/Parochos%20imperfeitos_%20Justi%c3%a7a%20Eclesi%c3%a1stica%20e%20desvios%20do%20clero%20no%20Maranh%c3%a3o%20colonial.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 3 jun. 2025.
- 6 SILVA, Amélia Maria Polónia da. Recepção do Concílio de Trento em Portugal: as normas enviadas pelo Cardeal D. Henrique aos Bispos do Reino, em 1533. **História: Revista da Faculdade de Letras**, Porto, v. 7, n. 1, p. 133-144, 1990. Disponível em: <https://ojs.letras.up.pt/index.php/historia/article/view/5752>. Acesso em: 3 jun. 2025.
- 7 PAIVA, José Pedro. A recepção e aplicação do Concílio de Trento em Portugal: novos problemas, novas perspectivas. In: GOUVEIA, Antônio Camões, BARBOSA, David Sampaio, PAIVA, José Pedro (coord.). **O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos**. Lisboa: Editora CHC, 2014.
- 8 PAIVA, José Pedro. Um corpo entre outros corpos sociais: o clero. **Revista de História das Ideias**, Coimbra, v. 33, p. 165-182, 2012. Disponível em: <https://estudogeral.uc.pt/handle/10316/44764>. Acesso em: 3 jun. 2025.
- 9 HOORNAERT, Eduardo *et al.* (org.). **História da Igreja no Brasil: Ensaio de Interpretação a partir do povo Primeira Época – Período Colonial**. Petrópolis: Vozes, 1983. (Historia geral da igreja na América Latina, t. 2, l. 1).
- 10 PAIVA, José Pedro. Clero secular e cor da pele no império português (séculos XVI-XIII): uma via controversa. **Revista Portuguesa de História**, Coimbra, v. 54, p. 9-45, 2023. Disponível em: <https://impactum-journals.uc.pt/rph/article/view/12943>. Acesso em: 3 jun. 2025.
- 11 OLIVEIRA, Anderson Machado de Oliveira. The Native Clergy in Portuguese America: The Presence of Descendants of Indians and Africans in the Secular Clergy (c. 1670–c. 1820). **Religions**, [s. l.], v. 15, n. 3, 353, 2024. Disponível em: <https://www.mdpi.com/2077-1444/15/3/353>. Acesso em: 3 jun. 2025.

- 12 FERREIRA, André Luís Bezerra. **As Memórias dos Sertões**: as práticas de cativo, escravidão e liberdade de índios e mestiços na Amazônia portuguesa (séculos XVII-XVIII). 2023. 279 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-Graduação em História Social, Belém, 2023.
- 13 PAIVA, Eduardo França. **Dar nome ao novo**: uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho). 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- 14 NERIS, Wheriston Silva. **A Elite Eclesiástica no Bispado do Maranhão**. São Luís: EDUFMA; Jundiá: Paco Editorial, 2014.
- 15 MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. The Church and Justice: Indians, Blacks and mixed-race before the instances of episcopal power in eighteenth century in Maranhão. **História**, Santiago, v. 55, n. 1, p. 171-194, jan./jun. 2022. Disponível em: <https://revistahistoria.uc.cl/index.php/rhis/article/view/30917>. Acesso em: 3 jun. 2025.
- 16 BARROS, José D'Assunção. A História Social: seus significados e seus caminhos. **LPH: Revista de História da UFOP**, Minas Gerais, n. 14/15, p. 235-256, 2005-2006. Disponível em: https://lph.ichs.ufop.br/sites/default/files/lph/files/lph_revista_15.pdf?m=1525724411. Acesso em: 3 jun. 2025.
- 17 BARROS, José D'Assunção. **O Campo da História**: especialidades e Abordagens. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- 18 BURKE, Peter (org.). **A Escrita da História**: novas perspectivas, São Paulo: UNESP, 1992.
- 19 PAIVA, José Pedro. **História da Diocese de Viseu**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016. Consultar também: PAIVA, José Pedro. A Administração diocesana e a presença da Igreja: o caso da diocese de Coimbra nos séculos XVII e XVIII. **Lusitania Sacra**, Lisboa, v. 3, p. 71-110, 1991. Disponível em: <https://revistas.ucp.pt/index.php/lusitaniasacra/article/view/8067>. Acesso em: 3 jun. 2025.
- 20 PAIVA, José Pedro. Disciplinamento dos fiéis, desvios, descrença, hibridismos. In: PAIVA, José Pedro. (coord. Científico). **História da Diocese de Viseu**. Viseu: Diocese de Viseu; Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016. v. 2, p. 616-627.
- 21 VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados**: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.
- 22 MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. O Tribunal de São Luís: jurisdição episcopal no Maranhão colonial. In: PACHÊCO FILHO, Alan Kardec Gomes; CORRÊA, Helidacy Maria Muniz; PEREIRA, Josenildo de Jesus (org.). **São Luís 400 anos**: (con)tradições de uma cidade histórica. São Luís: EDUEMA; Café & Lápis, 2014. p. 211-232.
- 23 LIMA, Lana Lage da Gama. **A confissão pelo avesso**: o crime de solicitação no Brasil colonial. São Paulo: FFLCH/USP, 1990.

- 24 MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. **Padres e Concubinas: sacrílegas famílias no bispado do Maranhão no século XVIII**. São Luís: EDUFMA; Café & Lápis, 2022.
- 25 LOPES, Luiz Fernando Rodrigues. **Indignos de servir: os candidatos rejeitados pelo santo ofício português (1680-1780)**. 2018. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Ouro Preto, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História, Mariana, 2018. Disponível em: <https://www.repositorio.ufop.br/items/7ed9a0d2-ed24-49a2-9007-55cd4f8179c7>. Acesso em: 3 jun. 2025.
- 26 VIDE, Dom Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. São Paulo: EDUSP, 2010. (Edições do Senado Federal, n. 79).
- 27 OLIVAL, Fernanda. Rigor e Interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal. **Cadernos de Estudos Sefarditas**, Lisboa, n. 4, p. 151-182, 2004. Disponível em: <https://dspace.uevora.pt/rdpc/bitstream/10174/2537/1/rigor%20e%20interesse%20os%20estatutos%20da%20limpeza%20de%20sangue%20em%20Portugal%20-%20FOlival.pdf>. Acesso em: 3 jun. 2025.
- 28 ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO MARANHÃO, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, AUTOS de Habilitação de Genere, Caixas 57 a 62 (1850-1905) e AUTOS de Vita et Moribus, Caixas 77 a 78 (1853-1869) – Docs (2508 a 2562) – Maços (392-406).
- 29 OLIVAL, Fernanda; MONTEIRO, Nuno Gonçalves. Mobilidade social nas carreiras eclesiásticas em Portugal (1500-1820). **Análise social**, Lisboa, v. 27, n. 165, p. 1213-1239, 2003. Disponível em: <https://revistas.rcaap.pt/analisesocial/article/download/35648/24799/158236>. Acesso em: 3 jun. 2025.
- 30 MICELI, Sergio. **A Elite Eclesiástica Brasileira**. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 1988.
- 31 VILLALTA, Luiz Carlos. A Igreja, a Sociedade e o clero. *In*: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos. **As Minas Setecentistas**. Belo Horizonte: Autêntica; Cia. Do Tempo, 2007. v. 2, p. 25-58.
- 32 OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Os Bispos e os Leigos: Reforma Católica e Irmandades no Rio de Janeiro Imperial. **Revista de História Regional**, [Londrina], v. 6, n.1, p. 147-160, 2001. Disponível em: https://www.inesul.edu.br/site/documentos/revista_historia_regional46.pdf. Acesso em: 3 jun. 2025.
- 33 OLIVEIRA, Anderson José Machado de. “Dispensamos o suplicante in defectu coloris”: em torno da cor nos processos de habilitação sacerdotal no bispado do Rio de Janeiro (1702-1745). **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 45, p. 775-796, set./dez. 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/topoi/a/TwzWCkvbZKgfqMM35y4ngLL/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 3 jun. 2025.
- 34 CUNHA, Dom Rodrigo da. **Constituições Sinodais do Arcebispado de Lisboa**. Lisboa: Na Officina de Paulo Craesbeek, 1656.

- 35 MELLO, Evaldo Cabral de. **O nome e sangue: uma parábola genealógica no Pernambuco colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- 36 ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO MARANHÃO, Livro de Ordenações, n. 175.
- 37 SOARES, Kate Dayanne Araujo. **O Governo Episcopal de Dom Frei Manuel da Cruz no Bispado do Maranhão (1739-1747)**. 2016. 145 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-Graduação em História Social, Niterói, 2016. Disponível em: <https://www.historia.uff.br/stricto/td/1912.pdf>. Acesso em: 3 jun. 2025.
- 38 OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Trajetórias de clérigos de cor na América portuguesa: catolicismo, hierarquias e mobilidade social. **ANDES: Antropologia e História**, Salta, v. 25, n. 1, 2014. Disponível em: <https://portalderevistas.unsa.edu.ar/index.php/Andes/article/view/174>. Acesso em: 3 jun. 2025.
- 39 RESENDE, Maria Leônia Chaves de. Vinhas do Senhor: o clero indígena no Brasil colonial. **Revista Tempos Gerais**, Minas Gerais, v. 3, n. 1, p. 113-130, 2014. Disponível em: <http://www.seer.ufsj.edu.br/temposgerais/article/view/1666/1190>. Acesso em: 29 maio 2025.
- 40 MOREIRA, Vânia Maria Losada. **Reinventando a autonomia: liberdade, propriedade, autogoverno e novas identidades indígenas na capitania do Espírito Santo, 1535-1822**. São Paulo: Humanitas, 2019.
- 41 MONTERO, Paula. Índios e Missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: MONTERO, Paula (org.). **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006. p. 31-66.
- 42 OLIVEIRA, Anderson José Machado de. As Habilitações sacerdotais e os padres de cor na América portuguesa: potencialidades de um corpus documental. **Revista Acervo**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 33-48, jan./abr. 2018. Disponível em: <https://revista.an.gov.br/index.php/revistaacervo/article/view/891/897>. Acesso em: 29 maio 2025.
- 43 GRUZINSKI, Serge. **O Pensamento Mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- 44 GARCIA, Dionisio *et al.* La capacidad e idoneidad canónica de los indios para recibir los sacramentos em las fuentes canónicas indianas del siglo XVI. In: SIMPOSIO INTERNACIONAL. HISTÓRIA DE LA EVANGELIZACIÓN EM AMERICA, 1992, Ciudad del Vaticano. **Actas**. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1992.
- 45 CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. **Índios Cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)**. 2005. 402 f. Tese (Doutorado em História Social) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, São Paulo, 2005. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/Busca/Download?codigoArquivo=497037>. Acesso em: 3 jun. 2025.

- 46 MONTEIRO, John Manuel. **Tupi, tapuias e historiadores**: estudo de história indígena e do indigenismo. 2001. Tese (Livre-docência) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2001. Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/TESES/MFN-12944.pdf>. Acesso em: 3 jun. 2025.
- 47 VAINFAS, Ronaldo. **A Heresia dos índios**: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- 48 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- 49 RESENDE, Maria Leônia Chaves. Curas de Almas Nativas: o clero indígena na América Portuguesa (século XVIII). In: RAGGI, Giuseppina; FIGUEIRÔA-REGO, João; STUMPF, Roberta (org.). **Salvador da Bahia**: interações entre América e África (séculos XVI-XIX). Salvador: EDUFBA, 2017. p. 161-194. Disponível em: https://mundosnativos.com.br/wp-content/uploads/2019/09/RESENDE-M.-L.-C.-Curas-de-almas-nativas-o-clero-indigena-na-Am%C3%A9rica-portuguesa-sec.-XVIII.-In-Salvador-da-Bahia-Interac%C3%A7%C3%A3o-entre-Am%C3%A9rica-e-%C3%A9frica_compressed.pdf. Acesso em: 3 jun. 2025.
- 50 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- 51 VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos Pecados**: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. 2. reimp. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.
- 52 LUNDBERG, Magnus. El clero indígena em hispanoamérica: de la legislación a implementación y práctica eclesial. **Estudios de Historia Novohispana**, Ciudad de México, n. 38, p. 39-62, ene./jun. 2008. Disponível em: <https://novohispana.historicas.unam.mx/index.php/ehh/article/view/3672>. Acesso em: 29 maio 2025.
- 53 AVENDAÑO, Diego de. **Clero indígena y obispos de Indias**: Thesaurus Indicus, vol. II, Tit. XII, cap. XIII-XXIII y Tit. XIII[1668]. Introducción y traducción de Ángel Muñoz García. Navarra: Edit. Universidad de Navarra/EUNSA, 2012.
- 54 RESENDE, 2017; RIBEIRO, Núbia Braga. Catequese e Civilização dos Índios nos Sertões do Império Português no século XVIII. **História**, São Paulo, v. 28, n. 1, p. 321-345, 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/his/a/7Zk9bHmwM7RmLcxVLKtqQCS/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 2 jun. 2025.
- 55 HESPANHA, António Manuel. **História de Portugal**. v. IV - o antigo regime. Lisboa: Estampa, 1998.
- 56 MELLO, Evaldo Cabral de. **O Nome e o Sangue**: uma parábola familiar no Pernambuco colonial. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

- 57 VAINFAS, Ronaldo. Gente da Nação: entre a heresia, a identidade e o preconceito. *In*: ASSIS, Angelo Adriano Faria de; BAUMANN, Thereza; MATTOS, Yllan de (org.). **Heresias em perspectiva**. 1. ed. Lisboa: Edições da Cátedra de Estudos Sefarditas “Alberto Benveniste”; Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2022. v. 1, p. 321-337.
- 58 OLIVAL, Fernanda. Questões raciais? Questões étnico-religiosas? A limpeza de sangue e a exclusão social (Portugal e conquistas) nos séculos XVI a XVIII. *In*: SILVA, Isabel Corrêa da *et al.* (coord.). **Ciências Sociais cruzadas entre Portugal e o Brasil**: trajectos e investigações no ICS. Lisboa. Imprensa de Ciências, 2015.
- 59 ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO MARANHÃO, Habilitação de *Genere*, caixa 42, doc. 1553, fl. s/n.
- 60 FIGUEIROA-REGO, João. Em torno das questões de sangue no Brasil colónia anteriormente à reforma pombalina. **eHumanista/Conversos**, Santa Barbara, v. 4, p. 128-144, 2016. Disponível em: https://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7_eh/files/sitefiles/conversos/volume4/8%20ehumconv.4.gam.Rego.pdf. Acesso em: 3 jun. 2025.
- 61 OLIVEIRA, Anderson José Machado de; SOARES, Márcio de Sousa. Trajetória Mestiça: o padre Domingos Barbosa no Maranhão setecentista. **Revista de História da Sociedade e da Cultura**, Coimbra, v. 23, n. 1, p. 45-73, 2023. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=9084979>. Acesso em: 29 maio 2025.
- 62 HESPANHA, António Manuel. **Imbecilias**: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de antigo regime. São Paulo: Annablume, 2010.
- 63 SANTELLI, Ricardo Leme. **De Salamanca a Lima**: um Letrado na Política Indiana. Juan de Solórzano Pereira, 1609-1648. 2013. Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.
- 64 OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Estratégias e Mobilidade social: o acesso de descendentes de escravos e libertos ao clero secular no bispado do Rio de Janeiro (1702-1745). **Tempo**, Niterói, v. 26, n. 3, p. 685-705, set./dez, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tem/a/xFQWCpS6W3xWWjmjR9YzmCp/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 3 jun. 2025.
- 65 OLIVEIRA, Anderson José Machado de. A Irmandade de São Pedro dos Clérigos do Rio de Janeiro (c. 1790-c. 1820): reforma do clero, distinções e hierarquias sociais. *In*: AYROLO, Valentina; OLIVEIRA, Anderson José Machado de (coord.). **História de clérigos y religiosas en las Américas**: conexiones entre Argentina y Brasil (siglos XVIII y XIX). Buenos Aires: Teseo, 2016. p. 151-190.
- 66 SANTOS, Beatriz Catão Cruz. Irmandades, oficiais mecânicos e cidadania no Rio de Janeiro do século XVIII. **Varia História**, Belo Horizonte, v. 26, n. 43, p. 131-153, jan./jun. 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/vh/a/7Km96vfwY93QBFVCvr3WHC/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 3 jun. 2025.

- 67 FIGUEIRÔA-RÊGO, João de; OLIVAL, Fernanda. Cor da pele, distinções e cargos: Portugal espaços atlânticos portugueses (séculos XVI a XVIII). **Tempo**, Niterói, v. 16, n. 30, p. 115-145, 2011. Dossiê Pureza, raça e hierarquias no Império colonial português. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tem/a/Rpf3dJvnbWj5KkByPMXJtBR/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 3 jun. 2025.
- 68 MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. O bispado do maranhão e o diretório dos índios: governo diocesano e assimilação dos indígenas na Amazônia (1677-1798). **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 19, n. 1, p. 1-21, jan./abr. 2025. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/140475/95502>. Acesso em: 3 jun. 2025.
- 69 SCHWARTZ, Stuart B. **Da América Portuguesa ao Brasil**. Lisboa: Difel, 2003.
- 70 SOUZA, Evergton Sales. A Construção de uma Cristandade Tridentina na América portuguesa (séculos XVI e XVII). In: GOUVEIA, Antônio Camões; BARBOSA, Davi Sampaio; PAIVA, José Pedro (coords.). **O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos**. 1. ed. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa/ Centro de Estudos de História Religiosa, 2014. p. 175-195.
- 71 PAIVA, José Pedro; MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça; BRITTO, Michelle. A justiça infra-diocesana no império português (c. 1514-1755). Raízes do modelo, normativas, ação e geografia da rede. **Revista Portuguesa de História**, Coimbra, v. 53, p. 211-247, 2022. Disponível em: <https://impactum-journals.uc.pt/rph/article/view/11120/8870>. Acesso em: 3 jun. 2025.
- 72 ARQUIVO APOSTOLICO VATICANO, Congregazione Concilio, Relationes Dioecesium, Relatório da visita *ad Sacra Limina* da diocese do Maranhão remetido à Congregação do Concílio pelo bispo D. Frei Manuel da Cruz. Traduzido, do latim para português, por António Guimarães Pinto. São Luís, 21 set. 1746. Disponível em: https://www.uc.pt/fluc/religionAJE/fontes/docs/Maranhao_1746_traduzida.pdf.