

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO  
CENTRO DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIAS EXATAS E NATURAIS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA E GEOGRAFIA  
CURSO DE HISTÓRIA

RICARDO SILVA DE SOUSA

**A IGREJA CATÓLICA:** relações de poder no Estado do Maranhão Colonial

São Luís

2022

RICARDO SILVA DE SOUSA

**A IGREJA CATÓLICA:** relações de poder no Estado do Maranhão Colonial

Monografia apresentada ao curso de História Licenciatura, como requisito parcial para apresentação da monografia.

Orientador: Prof. Carlos Alberto Ximendes

São Luís

2022

Sousa, Ricardo Silva de.

A Igreja católica: Relações de poder no estado do Maranhão colonial. / Ricardo Silva de Sousa. – São Luís, 2022.

55 f.; il.

Monografia (Graduação) – Curso de História. Universidade Estadual do Maranhão, 2022.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Alberto Ximendes.

1. Igreja Católica. 2. Relação de poder. 3. Maranhão colonial. I. Título.

CDU 282:94(812.1).02

RICARDO SILVA DE SOUSA

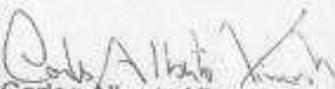
**A IGREJA CATÓLICA: relações de poder no Estado do Maranhão Colonial**

Monografia apresentada ao curso de  
História Licenciatura, como requisito  
parcial para apresentação da monografia.

Orientador: Prof. Carlos Alberto Ximendes

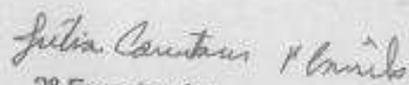
Aprovado em: 23/12/2022.

BANCA EXAMINADORA

  
Prof. Carlos Alberto Ximendes (Orientador)  
Docente UEMA



1º Examinador  
Docente UEMA

  
2º Examinador  
Docente UEMA

Dedico este trabalho a minha família, em especial, a minha mãe Eunice, que muito tem se esforçado em seus estudos e que muito me incentiva a estudar.

## **AGRADECIMENTOS**

Primeiramente agradeço a Deus, que é fonte de inspiração de todos nós e que fez todas as coisas, para que pudéssemos contribuir com uma sociedade mais justa, bem como na formação do ensino aprendizagem, onde as crianças de hoje, são o futuro da sociedade brasileira, e os futuros docentes tem grandes responsabilidades na formação das novas gerações, para construir uma sociedade com sabedoria necessária, para não cometerem os erros do passado, e com foco a sempre buscarmos a melhoria social e o bem estar de cada cidadão do Brasil;

Ao professor e meu orientador, Carlos Alberto Ximendes, pela paciência e dedicação com que me orientou neste trabalho;

À minha família, que sempre me incentivou nos estudos, mesmo nos momentos difíceis, demonstrando que o estudo é o caminho para a ascensão profissional;

Finalmente a todos que direta ou indiretamente contribuíram para efetivação e conclusão desta pesquisa monográfica.

“Que vossos esforços desafiem as impossibilidades, lembrai-vos de que as grandes coisas do homem foram conquistadas do que parecia impossível”.

Charles Chaplin

## RESUMO

O presente trabalho apresenta uma abordagem sobre a igreja católica destacando as relações de poder no Estado do Maranhão Colonial como forma de levantar discussões sobre o assunto, com vistas a analisar a dinâmica política entre o poder advindo da Igreja católica e o Estado, no contexto das reformas pombalinas na segunda metade do século XVIII. Neste contexto, o objetivo proposto por este trabalho consiste em compreender o papel da igreja católica no Maranhão Colonial (Séc. XVIII) e sua influência nas relações de poder e monopólio do estado. Como percurso metodológico, recorreu-se a uma pesquisa bibliográfica e documental coletadas a partir de livros, artigos e periódicos subsidiados por autores que abordam claramente sobre o tema em estudo, a partir dos quais se fez possível apresentar subsídios a temática suscitada. Dessa maneira foi possível analisar as relações de poder no Estado do Maranhão Colonial sob influencia a igreja católica. Diante da pesquisa realizada chegou-se a conclusão que a presença da Igreja na colônia constituiu-se, de fato, de suma importância para o asseguramento de interesses mercantis e para legitimar a ação do Estado na expropriação da colônia.

**Palavras - Chave:** Igreja Católica. Relações de poder. Maranhão Colonial.

## **ABSTRACT**

The present work presents an approach to the Catholic Church, highlighting the power relations in the State of Colonial Maranhão as a way of raising discussions on the subject, in order to analyze the political dynamics between the power coming from the Catholic Church and the State, in the context of the Pombaline reforms in the second half of the 18th century. In this context, the objective proposed by this work is to understand the role of the Catholic Church in Colonial Maranhão (18th century) and its influence on power relations and state monopoly. As a methodological approach, a bibliographical and documentary research was used, collected from books, articles and periodicals subsidized by authors who clearly address the topic under study, from which it was possible to present subsidies to the raised theme. In this way, it was possible to analyze the power relations in the State of Colonial Maranhão under the influence of the Catholic Church. In view of the research carried out, it was concluded that the presence of the Church in the colony was, in fact, of paramount importance for ensuring mercantile interests and for legitimizing the State's action in the expropriation of the colony.

**Keywords:** Catholic church. Power relations. Colonial Maranhao

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	11
1 ESTADO COLONIAL PORTUGUÊS NO MARANHÃO (SÉC. XVIII): política desenvolvida pelos representantes e as reformas administrativas no Maranhão.....	17
2 A QUESTÃO JESUÍTICA NO MARANHÃO .....	27
2.1 A relevância dos Jesuítas nas práticas missionárias no estado do Maranhão e Grão-Pará.....	31
3 RELAÇÕES DE PODER ENTRE A IGREJA E O ESTADO NO MARANHÃO COLONIAL .....	36
3.1 O poder da Igreja .....	36
3.2 O poder do Estado.....	39
3.3 Relações de poder entre Igreja e Estado.....	41
3.4 Particularidade da Igreja entre dependência e emancipação .....	49
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	53
REFERÊNCIAS.....	55

## INTRODUÇÃO

O presente estudo traz uma análise sobre a Igreja Católica no Maranhão, no século XVIII, de modo a compreendê-la no contexto das Reformas originadas da Coroa Portuguesa por meio do projeto mercantil, o qual, a partir de 1750, esteve sob direcionamento da administração pombalina.

A participação da igreja nos desbobramentos da economia local, intermediada pelos missionários e bispos, que detinham o poder à frente da Diocese, se confrontavam com os interesses do Estado Português bem como das autoridades locais e colonos, haja vista que, ambos estavam interessados na acumulação do capital. Nessa conjuntura, a ordem missionária jesuítica detinha o privilégio do monopólio em virtude da posse e distribuição da mão-de-obra indígena, sendo este um motivo de insatisfação das autoridades locais e demais eclesiásticos.

Assim, com a criação de um Estado fortalecido, livre dos regulamentos do sistema da jurisdição apostólica romana, foi favorecido principalmente no rompimento entre Lisboa e o Vaticano, sendo este um momento bastante oportuno para Pombal. No entanto, sua política, se mostrou mais ofensiva contra a Companhia de Jesus, que frente as diversas acusações o que realmente incomodava era o seu grande patrimônio em domínios lusos e ameaças de formação de um Império teocrático no Novo Mundo.

Desde o início da colonização, a cobertura institucional da Igreja brasileira era bastante limitada, tendo em vista a extensão territorial do continente. Além disso, como a instituição do padroado<sup>1</sup>, dava ao Governo o controle de praticamente todas as áreas de interesse da Igreja, a cobertura da Igreja evoluiu muito lentamente (BRUNEAU, 1974).

Durante mais de um século a diocese da Bahia era a única existente para a colônia e foi necessário aguardar 1676 para que fossem fundadas as dioceses do Rio e de Olinda. Somente em 1677 foi criada a diocese do Maranhão, desmembrada da Arquidiocese de São Salvador da Bahia, e tornada dependente (sufragânea) do Arcebispado de Lisboa até 1827.

---

<sup>1</sup> Segundo Lana Lage da Gama Lima (2014) o padroado constituiu a “expressão prática do colonialismo em termos de instituições religiosa”, na medida em que conferia à Coroa o direito de arrecadar e redistribuir os dízimos devidos à Igreja e indicar os ocupantes de todos os cargos eclesiásticos, inclusive infra episcopais.

A criação da diocese do Maranhão consistiu no estabelecimento de um foco difusor de dioceses para a região norte e se alinhava à criação de uma estrutura administrativa consoante à autonomia geográfica e política do estado do Maranhão e Grão-Pará - criado em 1621 e com sede na cidade de São Luís, essa unidade abrangia todo o território que vai hoje do Ceará ao Amazonas (CABRAL, 2008, p. 63).

Em 1719, foi desmembrado todo o território com que foi criado o Bispado de Belém do Pará, também ligado a Lisboa. Até o final do século XIX a área da diocese do Maranhão passou a abranger os limites das Províncias do Maranhão e do Piauí, estrutura essa que se manteve até o início do século XX, quando ocorreu o processo de estadualização do poder eclesiástico (MICELEI, 1988). Ou seja, a partir de então, a lógica de organização territorial da Igreja passou a corresponder aos limites político administrativos dos estados, com o que diversas “capitais estaduais foram também convertidas em sedes diocesanas” (MICELEI, 1988, p. 60).

De fato, tendo o patronato régio reduzido a influência de Roma, esse componente da Igreja se reproduziu sob uma baixa mediação da instituição eclesiástica, muito embora a penetração dos repertórios católicos e o alcance da influência da religião fossem bastante amplos. Mais ligado à herança cultural e religiosa portuguesa, é nas raízes do catolicismo popular português do fim da Idade Média, transferido ao Brasil sem a clericalização e a dogmatização de Trento, que é necessário procurar as características da religiosidade imperante nessa unidade da Igreja: "Esse catolicismo não reformado, adaptado às condições de uma sociedade nova, que impregnou todo o período colonial" (MARIN, 1995, p. 48,) e que atribuía uma função decisiva aos santos, às devoções, às procissões e às festas (MARIN, 2010).

Durante esses primeiros séculos, diferentes ordens religiosas passaram pela diocese do Maranhão deixando marcas em sua memória, história e identidade. É assim que a história da presença religiosa nesse espaço se confunde com o domínio de diferentes ordens, entre as quais os Mercedários, Carmelitas, Capuchinhos, Franciscanos e Jesuítas. Os capuchinhos, por exemplo, estiveram presentes desde os primórdios da tentativa de ocupação francesa da região no século XVII, do que resultaram os principais relatos dessa experiência (D'ABBEVILLE, 2002; D'ÉVREUX, 2002).

Da mesma forma, embora as diversas crônicas produzidas por religiosos Jesuítas, entre os séculos XVII e XVIII, tivessem uma preocupação muito mais pedagógico-religiosa, constituem fontes importantes para o processo de reconstrução da história da região maranhense (CARVALHO, 2012). A isso se vinculava o fato de que, já em meados do século XVIII, as missões existentes nesse território eram em número de sessenta, “[...] sendo 5 dos Mercedários, 12 dos Carmelitas, 15 dos Franciscanos e 28 dos Jesuítas” (CABRAL, 2001, p. 33).

Nessa primeira fase, que corresponde ao período em que as ordens religiosas dominavam a Igreja Brasileira (SERBIN, 2008), não há dúvidas de que os Jesuítas constituíram a ordem com papel mais preponderante na formação cultural maranhense: “As 28 missões jesuíticas espalhadas pelas novas terras conquistadas a partir da frente litorânea compreendiam Colégios (...) seminários, Conventos, Recolhimentos, fazendas de criar e de agricultura, fábricas, dentre inúmeras outras obras” (CABRAL, 2001, p. 33).

Porém, com a perseguição deflagrada por Pombal contra os Jesuítas e sua expulsão em 1759, com todas as medidas tomadas pelo Estado Brasileiro para inibir a instalação e crescimento das ordens, o domínio do clero regular foi reduzido drasticamente em todo o Brasil (CABRAL, 2001). Em finais do século XIX, como em todo o Brasil, ocorreu então a crise e o definhamento das ordens monásticas tradicionais que atuavam na região desde o período colonial (MEIRELES, 1977).

Desde esse período, no entanto, nota-se o engajamento de autoridades diocesanas para incentivar a vinda de membros de novas ordens e congregações para a região. O último bispo do século XIX, Dom Antônio Candido Alvarenga (1878-1898), que havia sido discípulo dos Capuchinhos Lombardos (PACHECO, 1969; SANTIROCCHI, 2010), tentou convencer diversas congregações a virem para o Maranhão, obtendo êxito entre as Irmãs Sant’Anna e Dorotéias e junto aos missionários Capuchinhos que instalaram oficialmente a Missão Capuchinha do Norte do Brasil em 1893, demarcando o início de uma atuação sistemática dessa ordem da região.

De fato, diversos religiosos capuchinhos já vinham se dedicando individualmente à ação missionária na região, principalmente junto aos índios Guajajara e Canela (CONVENTO DO CARMO, 1993).

Por outro lado, a partir do século XVIII, no Maranhão, assim como em todo o Brasil, ocorreu uma forte ascensão dos padres seculares na composição do corpo sacerdotal brasileiro (SERBIN, 2008). Um estudo pioneiro de Pollyanna Gouveia Mendonça (2011) sobre a diocese do Maranhão no século XVIII, mostra que de 1710 a 1780, a nada menos que 197 agentes concluíram os processos de ordenação sacerdotal em nível regional. Comparando a composição do clero local com outras dioceses, a exemplo da metrópole (Lisboa), onde teria ocorrido uma ruptura no fluxo de ordenações nesse mesmo período, nota ainda que o caso do bispado maranhense era inteiramente distinto.

Conforme se pode depreender de sua pesquisa, o afrouxamento dos critérios de seleção do clero (dispensas de impedimentos: “mulatismos”; “mixturas”), as vacâncias de bispos na diocese e o emprego de diversas estratégias pelos pretendentes ao sacerdócio para burlarem as regras e procedimentos de ordenação, constituem fatores explicativos pertinentes tanto sobre as notáveis taxas de vocações na diocese do Maranhão quanto sobre as lógicas práticas por meio das quais o recrutamento sacerdotal promovia uma abertura para agentes que não se enquadravam nos requisitos institucionais.

Nesse contexto, esta pesquisa, restringe-se a análise nas mudanças ocorridas nas relações de poder entre Igreja e Estado no Maranhão, no período de 1750 a 1777, de modo a compreender o contexto social do período Pombalino bem como a influência da Igreja neste cenário. Cumpre ressaltar que trata-se de um período correspondente à subida de D. José I ao trono português, bem como a indicação de Marquês de Pombal, ao cargo de Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e de Guerra, originando assim uma reformulação nos seguimentos administrativos, a fim de modernizar Portugal e suas colônias além de fortalecer as suas relações mercantilistas, diminuindo assim, a influência da Inglaterra nos desdobramentos de sua administração.

Cumpre ressaltar que segundo Falcon (2002) as estruturas de poder e atuação da Igreja Católica foram delimitadas, em Portugal e no Brasil, por ação da política pombalina, nos moldes do Despotismo. Combatendo-se os privilégios da nobreza e do clero, justificava-se o poder absoluto do monarca, não pelo direito divino, mas pelo princípio da racionalidade.

Ressalta-se ainda que no período pombalino houve a reincorporação das donatarias ao domínio real, o qual segundo Meireles (2001, pp.152) definiu e assegurou as possessões ultramarinas portuguesas e a instalação das primeiras escolas públicas primárias, no intuito de laicizar o ensino, que estava sob as ordens missionárias.

Nessa perspectiva, considerando a relevância da temática suscitada, parte-se dos seguintes questionamentos: Quais as relações de poder existentes entre a Igreja Católica, e as administrações monárquicas de Marquês de Pombal no Maranhão colonial no século XVIII? Quais os reflexos destas relações frente ao monopólio político e econômico existente na época?

Assim, o objetivo geral desta pesquisa consistiu em: Compreender o papel da igreja católica no Maranhão Colonial (Séc. XVIII) e sua influência nas relações de poder e monopólio do Estado. Para tanto, alguns objetivos específicos foram traçados: Discorrer sobre a Igreja Católica no Maranhão (Séc. XVIII), destacando a organização de suas atividades frente a política mercantilista desenvolvida pelo Estado; Tecer considerações sobre o Estado Colonial Português no Maranhão (Séc. XVIII) a partir da política desenvolvida pelos representantes bem como sobre as reformas administrativas no Maranhão e; Discutir sobre as relações de Poder entre a Igreja e o Estado no Maranhão Colonial.

Partindo do pressuposto que ao investigar os autos inquisitoriais, produzidos na segunda metade do século XVIII no Maranhão, é possível analisar as formas de controle da igreja católica através das ações disciplinadoras, pelo caráter repressivo do então momento, sendo este o ponto principal para compreender os mecanismos de poder local.

Alem disso, tem-se o parecer que, é desafiador discorre sobre uma história política sem incorrer na visão meramente factual, criticada pela Nova História, a qual, apesar de tudo, não excluiu de todo o poder e a política na historiografia, nem ainda elementos preponderantes como questões ideológicas e sociais, já presentes nas tendências positivistas.

Desse modo, o motivo impulsionador da escolha por esta esta temática está em analisar a dinâmica política entre o poder advindo da Igreja católica e o Estado, no contexto das reformas pombalinas na segunda metade do século XVIII,

compreendendo assim as articulações políticas evidenciadas nesse período, bem como os mecanismos de sujeição utilizados para defesa dos interesses mercantis.

A pesquisa se justifica ainda pela relevância que o tema tem para a sociedade, tendo em vista que, as informações aqui contidas tendem a auxiliar os profissionais e acadêmicos de história, fornecendo subsídios para proporcioná-los oportunidades de desenvolvimento individual e profissional, além de contribuir para o esclarecimento da historiografia, considerando por meio da pesquisa realizada que o poder não é apenas a política, mas que continua presente nas relações sociais.

Para a ciência surge como uma oportunidade de pesquisa, bem como de novas descobertas capazes fornecer mais oportunidades no contexto da historiografia, e assim oferecer melhores contribuições para a expansão dos estudos historiográficos sobre a Igreja Católica no Maranhão Colônia.

Em suma, a metodologia utilizada nessa pesquisa foi conduzida por intermédio de um estudo bibliográfico, subsidiado por abordagem qualitativa, por intermédios de concepções teóricas de autores renomados que abordam claramente sobre a temática suscitada nesta pesquisa, tais como; Cavalcanti Filho (1990), Mendonça (2012), e Ribeiro (2003).

Assim sendo, este trabalho monográfico foi estruturado e desenvolvido da seguinte forma:

Em princípio apresenta-se uma minuciosa introdução do trabalho, a fim de que fiquem claras as finalidades e intenções do mesmo.

O capítulo 1 faz referência a fundamentação teórica, onde são feitas considerações a respeito do Estado Colonial português no Maranhão (Séc. XVIII) com destaque para a política desenvolvida pelos representantes do Estado Colonial e as reformas administrativas no Maranhão.

O capítulo 2 aborda especificamente sobre a questão jesuítica no maranhão em suas particularidades .

O capítulo 3 aborda sobre as relações de poder entre a igreja e o estado no maranhão colonial, onde são levantadas considerações a respeito do poder da Igreja, do poder do Estado, das relações de poder entre Igreja e Estado e das particularidade da Igreja entre dependência e emancipação.

Por fim a última parte do trabalho trata das considerações finais advindas de toda a pesquisa, encerrando com as referências utilizadas no trabalho.

## **1 ESTADO COLONIAL PORTUGUÊS NO MARANHÃO (SÉC. XVIII): política desenvolvida pelos representantes e as reformas administrativas no Maranhão.**

O Estado do Maranhão foi fundado como província separada do Estado do Brasil na década de 1620, no quadro da monarquia ibérica e durou até o início do século XIX. Nesse período, teve muitas configurações territoriais e administrativas: até meados dos anos 1770, incluiu as capitanias régias do Pará, Maranhão, São José do Rio Negro e Piauí (brevemente a do Ceará, até meados do século XVII) e, a partir de então, constituíram-se dois estados separados, o Estado do Grão-Pará e Rio Negro e o Estado do Maranhão e Piauí.

Em sua obra, Berredo destaca a separação das “conquistas do Maranhão e Grão-Pará” do governo-geral do Brasil, “com título de Estado” (BERREDO, 1749, p. 221). Esta divisão, implementada em 1621 e efetivada em 1626 (com a chegada do primeiro governador), fundamentava-se na distância e nas reais dificuldades de navegação e travessia por terra entre o Ceará e a capitania do Maranhão. Historiografia recente tem inserido os processos de conquista da cidade de São Luís do Maranhão (aos franceses), de fundação da cidade de Belém do Pará e de criação do Estado do Maranhão nos quadros mais amplos das políticas castelhanas para os territórios setentrionais da América do Sul durante a chamada União Ibérica (CARDOSO, 2017).

Certamente, há aqui uma distinção administrativa que é preciso considerar, que fazia do governador do Estado do Maranhão, ao que tudo indica, uma autoridade independente da jurisdição do governador-geral do Brasil ou de qualquer outro governador deste Estado. A esse respeito, há diversos indícios na documentação seiscentista, principalmente na produzida nos conselhos e tribunais da corte.

Algumas décadas depois da criação do Estado, quando se discutia o estatuto dos poderes eclesiásticos do novo Estado do Maranhão, o Conselho da Fazenda insistia sobre a necessidade de criação de uma administração eclesiástica separada, argumentando que a distância e a extensão das terras “também moveram a V.M. a criar ali um governador sem dependência do governador-geral do Estado do Brasil” (LEITE, 1940, p. 2019).

Pouco tempo depois da Restauração de Portugal, em 1640, quando se debatia o ordenado do provedor-mor do Maranhão, o provedor nomeado defendia que seu ordenado fosse o mesmo que recebia o provedor do Brasil, lembrando o Conselho da Fazenda que se configurava então uma nova situação. Antes, quando as capitanias do Pará e do Maranhão “não estavam ainda reduzidas a Estado, sendo anexas ao [Estado] do Brasil”, a Coroa mandava “fazenda com que se satisfazia a todos por não haver ainda engenhos nem comércio naquelas partes”. Diferente era a situação na década de 1640, “porque [segundo o Conselho da Fazenda] o dito Estado do Maranhão o é hoje, de por si, sem dependência alguma do Estado do Brasil”.

Na década de 1660, o Desembargo do Paço analisava uma consulta do Conselho Ultramarino sobre a possibilidade de os governadores do Maranhão poderem perdoar “casos leves” e emitir “alvarás de fiança”. O tribunal, totalmente contrário a essa faculdade – pois “a preeminência de perdoar crimes é a principal regalia dos príncipes supremos” –, lembrava que, se os governadores “do Algarve e do Brasil não têm este privilégio”, não haveria razão para se “conceder ao governador do Maranhão”. Parecia haver aqui algo que poderíamos denominar de “igualdade” administrativa (não necessariamente política ou de hierarquia) entre as autoridades máximas do Maranhão e do Brasil (MEIRELES, 2001).

Certamente, o poder dos governadores do Maranhão, a sua ingerência nos assuntos da conquista, inclusive depois de terminado o governo, e a relação relativamente amistosa que vários deles mantiveram com as Câmaras das duas cidades do Estado, Belém e São Luís, demonstram que a criação do Estado do Maranhão tinha ensejado, de fato, a lenta consolidação de um poder independente e consideravelmente centralizado, ainda mais se levarmos em conta a constante intervenção da Coroa na sua província setentrional da América (CHAMBOULEYRON, 2016).

Do ponto de vista da administração eclesiástica (incluindo as ordens regulares), entretanto, parecia se manter uma dependência com relação ao Estado do Brasil. Por exemplo, durante muito tempo, os padres jesuítas foram sustentados com uma consignação feita nas rendas resultantes das baleias da Bahia e do Rio de Janeiro (ANAIS, 1948). Significativamente, uma junta constituída para discutir os negócios do Estado do Maranhão, na década de 1680, defendia que os padres do

Maranhão se separassem da província do Brasil e se unissem à província de Portugal, “por ser mais fácil e mais frequente a comunicação deste reino que do Brasil para o Estado do Maranhão”. De fato, a missão inaciana do Maranhão foi por muito tempo dependente da província do Brasil, o que, segundo o padre Serafim Leite, levantava uma série de problemas para a administração e governo da missão em razão da dificuldade de comunicação. Embora pedida diversas vezes antes, a separação só veio em 1727, com a elevação do Maranhão ao estatuto de vice-província (CHAMBOULEYRON, 2016).

No âmbito diocesano, como consta em um índice de ordens régias registradas na Junta da Fazenda da Bahia, referente à década de 1720, os bispos do Maranhão e do Pará recebiam suas cômguas, junto com vários dos cônegos e ministros do Estado, pagas na Bahia ou Pernambuco.

Se a questão administrativa é importante, ela não esgota de modo algum os matizes da relação entre os dois territórios. O fato de existirem dois estados administrativa e politicamente independentes na América portuguesa não implica uma diminuição da complexidade das relações entre ambos (tema que ainda precisa ser pesquisado em profundidade), nem deve limitar o exame das representações que se construíram sobre essas duas províncias ao longo do período colonial.

A partir de pesquisas sobre o Estado do Maranhão, de meados do século XVII a meados do século XVIII, este texto procura entender a maneira como é representada essa conquista de Portugal em relação ao Estado do Brasil. De fato, Brasil e Maranhão eram territorialidades com significados distintos dos de hoje.

Ao longo do século XVII e parte do século XVIII, o “Brasil” ou “Estado do Brasil” aparece na documentação como uma medida ou referência para o Estado do Maranhão. Basicamente, invoca-se a experiência do Brasil ou de suas capitanias na busca de soluções para os problemas ou casos específicos que a conquista do Maranhão tinha engendrado. Essa referência é tomada principalmente em duas esferas: as relativas à organização da Fazenda real e à questão da mão de obra indígena.

Em primeiro lugar, vejamos diversos exemplos referentes à questão da organização da Fazenda real e da cobrança de direitos. Já em 1646, Dom João IV agradecia ao capitão-mor do Maranhão por ter implementado o pagamento de uma imposição de mil réis por cada pipa de vinho, para sustento da infantaria, “à imitação

do que se paga na Bahia e Rio de Janeiro”. Pouco tempo depois, uma consulta do Conselho Ultramarino informava sobre novas imposições definidas pelo governador com consentimento da Câmara de São Luís, menores das que se pagavam na Bahia e Rio de Janeiro (MEIRELES, 2001).

Em 1648, o rei ordenava ao provedor da Fazenda do Maranhão, por provisão, que pagasse os párocos do Estado do Maranhão “na forma em que os tais pagamentos se fazem no Estado do Brasil”. Bastante tempo depois, por ocasião da arrematação dos dízimos do cacau e cravo – que só existiam no Estado do Maranhão –, o rei determinava ao governador que não deixasse o provedor do Pará arrematar o tal contrato sem a assistência do capitão-mor do Pará e aprovação do governador e do provedor-geral do Estado, seguindo o rito que se fazia no próprio Estado do Maranhão “e se usa nas capitâneas do Brasil”. Aliás, anos antes, o rei já havia disposto que, para além dos capítulos específicos pelos quais se regiam os provedores da Fazenda do Estado do Maranhão, “em tudo o mais se governasse pelo regimento que se observava em todo o Brasil”, do qual, por sinal, nem havia cópia registrada no Maranhão.

Em diversos momentos, desde a década de 1640, as liberdades “que gozam os mais engenhos do Brasil”, como escrevia o ouvidor-mor do Pará, em 1644, eram invocadas por senhores para solicitar a isenção do pagamento de taxas e de penhora dos bens e escravos dos engenhos. Tal foi o caso de Manuel de Moraes (1675), de Domingos Monteiro (1676), de Diogo Fróis de Brito (1686), dos herdeiros de João de Sousa Soleima (1697) e de Hilário de Moraes Bittencourt (1709). Todos estes senhores usavam em seu favor a provisão de 12 de dezembro de 1655, requerendo os dez anos de privilégios que se concediam aos que faziam engenhos novos “no Brasil”.

Em segundo lugar, e principalmente, o Estado do Brasil era referência quando na corte e no Estado do Maranhão se discutiam o cativo dos índios e a entrada de escravos africanos. Desde os anos 1640, a experiência “brasileira” era por vezes invocada nas tentativas de resolução dos crescentes e cada vez mais urgentes problemas causados pelo uso de trabalhadores indígenas (escravos ou livres), que, de fato, se tornaram a principal força de trabalho na região durante o período colonial.

Ainda em 1647, o governador Francisco Coelho de Carvalho pedia ao rei que lhe permitisse fazer alianças com os índios do sertão para que estes descessem para aldeias, o que permitiria que os moradores tivessem índios para trabalhar suas terras, “pagando-lhes como se costuma no Brasil”. Pouco tempo depois, em carta ao governador a respeito das reclamações de uns principais indígenas do Maranhão, o rei lembrava que os índios deviam ser considerados livres e tratados com tais, não só por ser justo, mas também por “terem em seu favor o que se usa no Brasil com o gentio dele”. A partir da década de 1670, com a expansão dos portugueses pelo vale amazônico, os problemas com o trabalho indígena e com o cativo ilícito dos índios começam a se acirrar (DIAS; BOMBARDI, 2016). Essa era a razão pela qual, ouvido o custódio dos franciscanos do Maranhão, em 1671, opinava ele que o Brasil nunca “se aumentou” com o serviço dos índios. O provincial dos religiosos da Companhia, de seu lado, considerava que aos índios do Maranhão se devia ensinar ofícios além de a ler e escrever, como “se usa e usou sempre no Estado do Brasil”.

Em finais dos anos 1670, por influência dos jesuítas, notadamente do padre Antônio Vieira, a Coroa organizou uma importante junta composta por notáveis do reino e autoridades do Maranhão para se discutir o problema do cativo dos índios no Estado (MELLO, 2009). O argumento da experiência “brasileira” com o cativo dos índios e com a entrada de escravos africanos foi então recorrentemente invocado. O vigário-geral do Estado, por exemplo, era da opinião de que “o Estado do Brasil nunca foi em aumento enquanto nele se usou de escravos índios”, razão pela qual teriam procurado os moradores dele escravos da África, “com os quais estão todas aquelas capitâneas tão ricas e abastadas”. Mesmo argumento tinha o vigário Bartolomeu Galvão, para quem o rei devia mandar africanos para o Maranhão, melhores que os índios, pois “assim conheceu todo o Brasil, que enquanto se valeram dos naturais gentios, não fizeram lavouras, nem tiveram abundância em frutos”. Em 1680, decorrente desses debates, o príncipe decretava a liberdade incondicional dos índios, determinando aos padres da Companhia de Jesus a sua jurisdição temporal e espiritual. Dois anos depois, instituía-se uma Companhia de Comércio que tinha como principal finalidade o abastecimento de africanos para o Maranhão.

Entretanto, uma revolta em 1684<sup>2</sup> acabou com os sonhos dos defensores da “liberdade” dos índios, e os religiosos jesuítas foram expulsos da cidade de São Luís (CAETANO, 2009). Ao defender suas propostas e a necessidade de que a administração espiritual e a secular de índios livres estivessem juntas – o que acabou se confirmando com o Regimento das Missões, aprovado em 1686 –, os padres lembravam que, na Bahia, Rio de Janeiro, Pernambuco e São Paulo, tinha “provado a experiência” a necessidade de que o governo temporal e o governo espiritual dos índios nunca estivessem separados.

Como se pode ver, principalmente ao longo da segunda metade do século XVII, quando se consolidava a colonização da região e os caminhos do próprio Estado do Maranhão começavam a melhor se definir, oficiais régios, religiosos, moradores, conselheiros e a Coroa se valiam de estratégias implementadas na colonização da costa da América portuguesa, ou as invocavam, para tentar resolver as mazelas do Maranhão. Daí as expressões “como se usa”, “à imitação”, ou a própria “experiência” do Brasil ou de suas capitanias, referidas quando se discutiam aspectos da conquista como a organização da Fazenda real e o recorrente problema da mão de obra indígena.

Se o Brasil servia em vários momentos como medida do Maranhão – o que também reforçava a identidade deste como território separado e singular –, em diversos documentos, o Maranhão se identifica com o Brasil, quase como se fosse sua província setentrional. Assim, em 1650, quando o Conselho Ultramarino discutia o envio de degredados ao Maranhão, mesmo reconhecendo que “as conquistas são diferentes e de diferentes climas”, os conselheiros esclareciam que o “Maranhão se deve reputar por Brasil”. Vinte anos mais tarde, a mesma imagem vinha à tona, novamente quando se debatia o envio de degredados, o que remetia ao recorrente problema do povoamento e da composição das tropas no Estado do Maranhão. Segundo o Conselho, o príncipe devia escrever ao conde regedor para que os degredados que fossem “condenados ao Brasil, se entenda o Maranhão, que

---

<sup>2</sup> A Revolta de Beckman ficou marcada na história brasileira como uma revolta que aconteceu no Estado do Maranhão e do Grão-Pará. Essa revolta começou em 1684 e estendeu-se até o ano seguinte, quando, então, foi contida pelas forças enviadas por Portugal. Esta revolta aconteceu pela insatisfação da população de São Luís, no Maranhão, com o monopólio exercido pela Companhia de Comércio do Maranhão e com a ação dos jesuítas contra a escravização dos indígenas (COUTINHO, 2004).

também é província, pois as mais terras do Estado estão povoadas e não necessitam de habitantes e esta sim” (MEIRELES, 2001).

Escrita no início do século XVIII, a crônica da Companhia de Jesus do padre Domingos de Araújo, se por um lado indicava uma “gameleira além do Ceará” como o marco que, ao sul, “distingue o Estado do Maranhão do Estado do Brasil”, ao mesmo tempo, refere-se a um “Brasil setentrional, ou neste Maranhão ou Pará”.

Havia, portanto, em alguns casos, uma clara identificação territorial entre o Maranhão e o Brasil (que certamente caberia compreender também a partir da documentação cartográfica). Por exemplo, os oficiais da Ilha do Faial, na Madeira, pediam ao príncipe que os aliviasse das “misérias” decorrentes dos incêndios na ilha e os enviasse ao Maranhão, “ou outra qualquer parte dos estados do Brasil”. Essa identidade comum poderia servir a interesses particulares, inclusive.

De acordo com Chambouleyron (2019) no ano 1717, João Lopes da Costa em petição ao Conselho da Fazenda na Bahia, que havia cobrado um décimo dos panos de algodão que lhe haviam chegado do Maranhão, João Lopes da Costa alegava que tal imposição de cobrança só se aplicava aos gêneros que “vinham de fora para esta cidade e não das fazendas locais”. Lopes da Costa insistia em afirmar que os rolos de pano vinham de dentro deste mesmo Estado do Brasil, trazidas de um porto da América, e portanto não deveriam ser cobrados.

Se o Brasil servia como medida para o Maranhão ou às vezes com ele se identificava, em diversos momentos ele aparece como uma forma de insistir nas diferenças em relação ao Maranhão e provar sua importância no conjunto das conquistas de Portugal. Já no início do século XVII, como forma de promover a colonização da nova conquista, o capitão Simão Estácio da Silveira havia afirmado que o Maranhão “é Brasil melhor e mais perto de Portugal” (SILVEIRA, 1624).

Essa ideia se reproduz ao longo dos anos posteriores, como quando o descobridor Bartolomeu Barreiros de Ataíde, na década de 1640, louvava os principais gêneros encontrados no Maranhão e Pará, advertindo que, se houvesse trabalhadores, seria tanta a “quantidade, que ficará o Brasil esquecido”. Num diálogo escrito por João de Moura na década de 1680, um dos interlocutores lembrava que o Maranhão tinha gêneros de mais valor que a Bahia, onde só havia açúcar e tabaco.

No final do século XVII, o antigo governador Gomes Freire de Andrade, uma das autoridades mais influentes com relação ao Estado do Maranhão, louvava as

“terras que são tantas e mais que as do Brasil”, indicando que, além de açúcar e tabaco, o Maranhão tinha “o cravo e o cacau, que no Brasil não se acha, canela brava, que o Brasil também não produz”. Estes trechos remetem a um contexto de expansão da conquista e, principalmente, ao lento processo de descobrimento e beneficiamento das chamadas “drogas do sertão” – como cacau, cravo de casca, salsaparrilha e copaíba –, que se tornariam a principal riqueza da porção amazônica do Estado do Maranhão.

É bem verdade que a diferença também era apontada para denunciar as mazelas e a pobreza do próprio Maranhão. Em 1659, uma consulta do Conselho da Fazenda insistia na importância de enviar navios ao Maranhão, “porque esta viagem com mais riscos, não é aos navios tão útil, nem tão cobiçada como a do Brasil”. O próprio Gomes Freire de Andrade, quando de seu governo (1685-1687), insistia nas diferenças entre Brasil e Maranhão, argumentando a favor da escravização dos indígenas e contrariando o que defendiam os padres da Companhia de Jesus; para isso, alegava que não tinham “lugar neste Estado os argumentos que os padres fazem com o do Brasil, pelas muitas diferenças que vão de um a outro, em gêneros, em sertão, em pobreza e em princípios”.

Diferentes ou não, o certo é que, em razão da distância e dificuldade de comunicação entre os dois Estados da América portuguesa, a partir do momento em que a colonização se consolida no Maranhão, em finais do século XVII – período que coincide com a consolidação também da própria dinastia bragantina –, moradores, autoridades e a Coroa começam a investir no estabelecimento de um caminho terrestre entre os dois Estados (MONTEIRO, 2000).

Em 1687, o governador Gomes Freire de Andrade explicava como tinha encomendado a João Velho do Vale o descobrimento dos sertões dos rios Itapecuru e Mearim (na capitania do Maranhão). Na volta de Velho do Vale, o próprio governador teria assentado com ele que retornasse aos sertões, juntando-se aos índios que o tinham acompanhado e que, “conseguindo a passagem para o Brasil, fizesse em escrito roteiro da viagem”, entregando-o à autoridade da “primeira praça que chegasse”.

É por essa razão que toda ajuda era bem-vinda, como a dos paulistas, que combatiam nas capitanias do norte do Estado do Brasil. Em finais do século XVII, um morador, provavelmente da Bahia, escrevia num “papel” que mandar-se gente da

Bahia para o Maranhão seria de “utilidade relevantíssima para o [seu] estabelecimento”. Em 1696, o próprio Conselho Ultramarino sugeria ao rei que, já que se achava “facilitada a passagem e comunicação do Estado do Brasil para o do Maranhão”, o rei enviasse tropas da Bahia para provimento das fortalezas e combate aos índios do curso. É que, como muito bem lembrava o antigo governador Gomes Freire de Andrade, “o rio São Francisco fica mais chegado às habitações daqueles bárbaros” (MEIRELES, 2001).

A comunicação entre o Maranhão e o Brasil era fundamental para a Coroa e animou, inclusive, as autoridades do Estado do Brasil, embora sem grandes efeitos práticos num primeiro momento (SANTOS, 2010). Essa era a razão também pela qual o rei agradecia o zelo com o qual o governador Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho tinha procurado facilitar o caminho e mandado tropas que chegavam até à Bahia, em meados da década de 1690, “com indícios indubitáveis de se fazer mais franca a passagem de uma conquista para outra”. Este governador tinha começado a distribuir terras ao longo do caminho para o Brasil, inclusive a “pessoas da Bahia e do rio de São Francisco”, que, entretanto – determinava o rei –, deveriam pagar dízimos e desimpedir os sertões por serem “pessoas poderosas”, numa referência, certamente, aos interesses da Casa da Torre (SANTOS, 2010).

Pouco tempo depois, o antigo governador Gomes Freire também declarava que a distribuição de terra entre moradores da Bahia era o melhor meio de “apartar os tapuias daquelas terras”, aprovando a ação do governador Coelho de Carvalho. A ação deste governador inaugura um padrão que se manterá ao longo da primeira metade do século XVIII e que combinará guerras e distribuição de terras como mecanismos de ocupação da fronteira leste do Estado do Maranhão, principalmente no Piauí, facilitada também pela ação dos sertanistas da Bahia desde os anos 1670 (MELO, 2017).

O descobrimento do “caminho para o Brasil” se insere num contexto regional de expansão da fronteira leste do Estado do Maranhão que coincide com o espraiamento, pelos sertões do Piauí, dos interesses ligados ao gado na Bahia, inicialmente da Casa da Torre (SILVA, 2016). A expansão oeste-leste permitiria reconquistar e aumentar terreno “perdido”, ao longo da segunda metade do século XVII, para os chamados tapuias ou índios “do curso”, que haviam assolado os

sertões dos rios Itapecuru, Mearim e Munim (no Maranhão), desestruturando as fazendas e currais dos moradores (CHAMBOULEYRON; MELO, 2013).

Compreende-se, portanto que, por mais difusos e incertos que pareçam, Maranhão e Brasil significavam muitas coisas para diferentes sujeitos que, de um modo ou de outro, de maneira mais ou menos direta, estavam implicados na conquista do Maranhão e Pará. Significavam também muitas coisas em razão do contexto em que se falava desses dois espaços. Claramente, quem escrevia do Maranhão tendia a ressaltar as diferenças, que, de qualquer modo, também eram percebidas na própria Corte

## 2 A QUESTÃO JESUÍTICA NO MARANHÃO

Com a invasão francesa no Maranhão, liderada por Daniel de La Touche, senhor de La Ravardière, e a formação da chamada França Equinocial, de 1612 a 1615, as autoridades ibéricas perceberam a necessidade de uma efetiva colonização da região. O primeiro passo foi a organização de uma expedição militar, liderada por Jerônimo de Albuquerque para expulsar os franceses da região e da cidade que tinham fundado: São Luís do Maranhão.

Após a derrota dos franceses, uma nova expedição foi enviada com o propósito de procurar um local adequado para a fundação de uma cidade, cuja finalidade seria a defesa da entrada do rio Amazonas, surgindo assim Belém do Pará, com a construção do forte do Presépio, em 1616. O Estado do Maranhão (depois conhecido como Estado do Maranhão e Grão-Pará) foi criado por carta régia de 13 de junho de 1621. Era independente do Estado do Brasil e estava diretamente subordinado a Lisboa. Seu território compreendeu, entre 1626 e 1775, os atuais estados do Ceará, Piauí, Maranhão, Pará e Amazonas.

Em 21 de março de 1618, o Conselho da Fazenda comunicou ao rei D. Felipe II a importância que a Ordem Nossa Senhora do Carmo na conquista do Maranhão e na conversão dos gentios, solicitando ainda autorização régia para o envio de mais religiosos.

Os jesuítas se estabeleceram em um antigo convento de frades franceses, juntamente com padres franciscanos, já os carmelitas receberam de Alexandre Moura – capitão-mor da expedição de 1615 – a ilha do Medo e duas léguas de terras onde hoje é a Ponta do Bonfim. Em 1624, chegaram ao Maranhão, sacerdotes da Ordem do Seráfico São Francisco de Assis. A última ordem religiosa a se estabelecer no Maranhão foi a dos Mercedários, em 1654.

Essas ordens religiosas do Maranhão colonial tinham como interesse a conversão e educação dos nativos, teoricamente, pois na verdade serviram de instrumento de dominação política colonial européia. Entre essas ordens, os jesuítas merecem destaque. A presença sistemática de representantes da Companhia de Jesus na região do Maranhão e do Grão-Pará foi relativamente tardia. No início do século XVII, mais precisamente em 1607, dois inicianos, Francisco Pinto e Luís Figueira, partiram de Pernambuco para a serra de Ibiapaba com o intuito de

evangelizar tribos indígenas ali localizadas. O primeiro foi sacrificado pelos índios Tapuia; Luís Figueira conseguiu escapar e voltou a Pernambuco.

Somente em 1622, Luís Figueira e Benedito Amodei chegam a São Luís para fixar residência dos jesuítas, encontrando resistência dos colonos na sua permanência, que só foi assegurada pelo firme apoio recebido pelo capitão-mor Antônio Moniz Barreiros. Os colonos temiam que os jesuítas dificultassem a escravização dos indígenas e por isso foram tão hostis.

Paralelamente a catequese, os jesuítas empreenderam uma significativa ação educacional, visando a formação intelectual da juventude. Assim foram fundados vários estabelecimentos de ensino – colégios, escolas e seminários – em São Luis, Alcântara, Parnaíba, Guanaré e Aldeias Altas.

A criação dos colégios jesuíticos passou por diversas organizações. A primeira foram os colégios tipo residências, destinados aos meninos que seriam os futuros jesuítas. Esses residiam e estudavam no mesmo local e freqüentavam as universidades civis, para um maior controle dos futuros mandatários da doutrina e da fé cristã. A segunda é quando surgiram os colégios docentes para jesuítas, onde lá moram e ensinavam, ficando totalmente internos. No terceiro, esses colégios para docentes somente admitiam alunos seculares, tendo como professores os jesuítas. Na última fase, surgiram os colégios só para seculares, ou só para jesuítas, onde era dada uma formação séria e sólida para os futuros membros da Companhia.

Os colégios próprios, só para jesuítas, os colégios para externos e também os seminários para o clero secular foram três iniciativas que surgiram desde cedo, para atender às necessidades da igreja e da Companhia. Quanto às universidades próprias, elas entraram um pouco mais tarde na cogitação de Santo Inácio e da Companhia<sup>3</sup> (CARDOZO, 2015).

Toda ação pedagógica dos jesuítas foi marcada pelas formas dogmáticas de pensamento, contra o pensamento crítico. O ensinamento proposto pelos jesuítas era alheio ao interesse da Colônia, o que mais tarde vai determinar a sua expulsão pelo Marquês de Pombal, Sebastião José de Carvalho, primeiro-ministro de D. José I, rei de Portugal.

---

<sup>3</sup> Santo Inácio de Loyola (1491-1556) foi um padre jesuíta espanhol, um dos fundadores da Companhia da Jesus, ordem religiosa criada para combater a expansão do protestantismo na Europa, por meio do ensino e expansão da fé católica. O Colégio Santo Inácio é uma instituição de ensino particular católica fundada em 1903 e pertencente à Companhia de Jesus. Está localizado no bairro de Botafogo, na Zona Sul da cidade do Rio de Janeiro, no Brasil (CARDOZO, 2015).

São Luis foi a primeira cidade em que os jesuítas exerceram o ensino, fundando em 1626 o Colégio de Nossa Senhora da Luz, no local que o capitão-mor António Moniz Barreiros cedeu ao padre Luis Figueira em 1622. Em pouco tempo essa escola tornou-se um ótimo centro de estudos, desenvolveu-se tanto a ponto de equipara-se com o colégio de Coimbra e o da Bahia. Neste colégio se ensinaram todas as Letras e Ciências, conferindo graus em Letras, Ciências, Artes, Filosofia e Teologia.

Em 1627, o padre Luis Figueira ergueu o corredor do norte; em 1659, o padre Antonio Vieira construiu mais uma parte, a ala do poente; em 1681 o padre Gonçalo de Veras ergueu a ala do nascente e em 1750 o padre José Vidigal mandou fazer o avarandado interno.

O colégio que o padre Antônio Vieira encontrou foi um corredor com quatro cubículos por baixo e seis por cima, sendo que um era livraria, uma rouparia, uma botica, uma adega, um abrigava as coisas da sacristia e em outro ficavam os utensílios da casa, assim só ficariam quatro livres para morar e tomar exercícios. (SERAFIM, 1950, p 118).

O padre Antônio Vieira ao sair do colégio deixou-o com vinte cubículos além dos dez que já existiam. Já em 1760 o colégio constituía uma quadra perfeita, com a igreja ao sul da parte da cidade, com quarenta cubículos. Nesses cubículos os religiosos moravam, e possuía ainda as dependências indispensáveis como a cozinha, refeitório, rouparia, procuratura, carpintaria, serralheria, ranchos dos serviços e oficinas de pintura e estatutária.

Além da igreja que o colégio possuía, ainda tinha uma capela doméstica, muito bem ornamentada com alcatifas<sup>4</sup> e imagens, sendo que algumas eram de marfim, ainda tinha um presépio, um altar dourado com quatro anjos. A livraria do colégio merece destaque, pois possuía 5.000 (cinco mil) volumes, era do lado da igreja e tinha janelas amplas que podia-se ver o pátio interior e as oficinas de pintura e escultura.

Existia uma sala grande no corredor de cima que era chamada de pinturária, nela se adornavam e pintavam as imagens que eram esculpidas em outra oficina, a do escultor e entalhador, anexa à carpintaria, surpreendendo com um grande

---

<sup>4</sup> Tapete grande para o chão, colado no pavimento de uma ou mais divisões de uma casa. (Dicionário da Língua Portuguesa 2008-2021).

número de esculturas e obras de talha, apenas iniciadas. E guardavam ainda muitos troncos de cedro grandiosos.

Em 11 de junho de 1761, o Colégio e a Igreja de Nossa Senhora da Luz foi o Palácio dos Bispos, Seminário, Livraria e Sé. O Colégio serviu efetivamente de Paço episcopal até D. Frei Carlos de S. José e Sousa (1844-1850), época em que se arruinou. E só começaram as obras de reforma em 1870, mas as obras pararam. Neste mesmo edifício, depois de reconstruído, funcionou um colégio em 1942.

Em 1750, a Província dos Jesuítas no Brasil possuía 131 casas, sendo delas 17 colégios, e 55 missões entre os índios. No Sul do Brasil, até o ano de 1734 foram fundadas 21 reduções, aldeamentos indígenas habitados por mais de 100.000 índios cristianizados.

Quando foram expulsos do Brasil, os jesuítas contavam com 25 residências, 36 missões e 17 colégios e seminários, além de seminários menores e escolas de primeiras letras funcionando em todas as cidades onde existiam Casas da Companhia de Jesus. Através de decretos assinados pelo Papa Clemente XIV, tais como o *Dominus ac Redemptor*, de 21 de julho de 1773, os jesuítas foram suprimidos em todos os cantos do mundo, com exceção da Rússia, onde a autoridade papal não foi reconhecida pelos líderes da igreja ortodoxa. Um balanço de sua obra indica que à época existiam 5 assistências, 39 províncias, 669 colégios, 237 casas de formação, 335 residências missionárias, 273 missões e 22.589 membros (CARDOZO, 2015).

No Brasil Colônia, com a expulsão dos jesuítas pelo Marquês de Pombal, pôde-se realmente aquilatar o valor da educação jesuítica. Ora, quando a colônia passa por transformação dessa profundidade, que lhe altera totalmente a fisionomia, justamente quando passa de uma fase a outra de sua história, a estrutura do ensino desaba. Toda ela pertencia ao esforço dos jesuítas, tornados especialistas na transmissão dos conhecimentos (SODRÉ, 1999).

Após 210 anos de serviços educacionais prestados ao Brasil, os jesuítas foram banidos porque a educação jesuítica não coadunava com os interesses comerciais do Marquês de Pombal. Portugal estava decadente em relação a outras potências européias, e o Marquês pretendia reerguer o país, colocando as escolas a serviço do Estado e não mais da fé. Com o desmantelamento do sistema jesuítico, a educação brasileira praticamente voltou à estaca zero no início do século XIX.

A educação torna-se uma questão pública e não de fé, que pode ser tratada pelas entidades civis, o que de alguma forma a define como integrada num campo social independente da tutela da estrutura religiosa (que não dos religiosos), e, portanto, podendo ser pensada segundo regras próprias, como uma coisa em si. (FELGUEIRAS, 2005, p. 122).

## **2.1 A relevância dos Jesuítas nas práticas missionárias no estado do Maranhão e Grão-Pará**

O ensino, no campo da pedagogia jesuítica, apresentou-se como possuidor de uma consciência que nunca se impusera com tanta convicção: a da importância social da educação e do ensino (CARVALHO, 2001). Desta forma, a importância do ensino jesuítico para o desenvolvimento da sociedade Ocidental ultrapassou as fronteiras, facilitou a constituição de programas curriculares e a construção de escolas.

A prática missionária levou os jesuítas à tentativa de criarem uma mundivivência, ou seja, a vivência ou a experiência que se tem do mundo é capaz de se adaptar a qualquer realidade, no sentido de compreender o ambiente ao qual poderia ser destinado. Um ideal que lhes permitiu morrer, como muitos foram mortos, entre outros, para cumprir o que foi estabelecido pelo Geral da Sociedade de Jesus, Inácio de Loyola: ajuda das almas, e o maior serviço divino (KOLVENBACH, 1998).

No entanto, podemos considerar neste processo, de forma abrangente, no breve relance missionário, este, donde emerge a chegada de Xavier ao Japão e de Nóbrega ao Brasil. Sendo que o Japão era país de alta cultura, e o Brasil se achava ainda na idade da pedra Leite (1965). Tal leva a crer que os métodos utilizados em ambos os casos foram bastante diversos e com resultados múltiplos advindos de suas ações. Neste contexto há necessidade de caracterizar a importância dos Jesuítas nas práticas missionárias no estado do Maranhão e Grão-Pará.

A educação escolar possibilitou uma nova redescoberta: a eloquência com *studia humanitatis*. Desta forma, os estudos humanísticos representam a terceira revolução pedagógica: fenômeno maior mais profundo, que foi o início da alfabetização crescente e da escolarização da sociedade, o interesse cada vez

maior pela educação dos filhos e o desenvolvimento de uma cultura pedagógica, com a fisionomia de um saber próprio (MIRANDA, 2009).

Segundo Kolvenbach (1998), a atividade religiosa e educativa sempre esteve presente na Companhia de Jesus, mesmo em situações difíceis o terreno educativo foi predominantemente o apostolado desde os séculos XVI a XVIII dado que o objetivo da Companhia ao aventurar-se no campo educativo foi eminentemente apostólico. Mas seria errado acreditar que os Colégios da Companhia foram um mero pretexto para manter e propagar a fé católica. “A educação tem seus próprios fins e objetivos, que não podem instrumentalizar-se ao serviço de qualquer outra causa” (KOLVENBACH, 1998, p. 3).

Neste contexto, acreditamos que o ensino e a prática da missão jesuítica estiveram sempre presentes no desenvolvimento de povoamento e colonização que encontrou na Igreja Católica um instrumento de expansão e adaptações, fossem para o Oriente ou Ocidente. Foram privilegiados os métodos clássicos adaptados às novas realidades encontradas, juntamente com meios alternativos mas também amplamente pedagógicos, sobretudo para a catequese, como a música e o teatro (MONTEIRO, 2009).

Deste modo, os objetivos da Igreja e os da Coroa Portuguesa foram cumpridos. Arenz (2010) descreve, desta forma, a relação da Sociedade de Jesus em sua missão entre Oriente e Ocidente como bastante diferente no seu trabalho apostólico do Oriente - isto é China, Japão e Índia – foram as mais preferidas pelos jovens jesuítas, sobretudo, em razão do suposto nível cultural elevado dos povos Asiáticos Arenz (2010).

Contudo, nestes países, vigoravam as religiões solidamente organizadas e dotadas de livros sacros, edifícios arquitetónicos grandiosos, sacerdotes instruídos (LEITE, 1965). Mas, para o Ocidente, acreditando no pensamento de Leite (1965), as práticas missionárias no Brasil eram:

o papel branco» primitivo de quem não sabia ler nem escrever, gentio imerso aindanos lindes da magia e do animismo, no estágio da religião do mito, não já a do livro. A obra de conversão iria estabelecer-se mais num plano prático do que doutrinário, mais de mudança de costumes que de fé. Não era possível instituírem-se disputas teológicas onde não havia dogmas preestabelecidos pelos quais se deixassem matar, como sucede com os fiéis autênticos das religiões positivas. Não possuíam teologia nem textos escritos para base de discussão. O que tinham, de facto, eram costumes, uns compatíveis com o cristianismo, outros incompatíveis. Os compatíveis não havia que bulir muito neles – e foi esse o caminho inicial de Nóbrega –

mas os incompatíveis, como a antropofagia e a poligamia, tinham de ceder o passo ao Evangelho, sob pena de se frustrar a sua implantação na selva americana (LEITE, 1965, p. 68).

Desta forma, o Brasil fez-se pela Companhia de Jesus, desenhado e contornado através do ensino e de suas práticas missionárias em conexão direta com a obra de conversão e evangelização dos Índios em que

apresentavam os instrumentos de comunicação e catequese- gramáticas, vocabulários e catecismos – em várias línguas, sobretudo na que se dizia 'brasílica' e depois se chamou 'geral' (tupi). As Gramáticas de José de Anchieta e Luís Figueira, o Vocabulário de Leonardo do Vale, o Catecismo de António de Araújo, o primeiro que imprimiu e outros depois resumiram, são monumentos hoje da linguística americana e valiosos expoentes da herança cultural dos Jesuítas do Brasil (LEITE, 1965, p. 68).

Percebe-se também que a catequese estava ligada diretamente às práticas missionárias nas aldeias nos séculos XVI a XVIII. Os jesuítas, ao princípio, situavam-se na costa, à beira-mar ou a poucas léguas do litoral, não nos sertões distantes, onde a segurança dos padres ainda apresentava precária e onde as subsistências, incluindo o trigo e vinho das missas, dificilmente chegavam longe dos portos marítimos (LEITE, 1965).

Depois, já nos séculos XVII e XVIII, principalmente a norte, devido ao fluxo do rio Amazonas, o conjunto de aldeias de catequese prolongava a costa até ao coração do continente sul-americano, com repartições de diversos institutos missionários ao longo dos grandes afluentes do Amazonas Leite (1965), com destaque aos principais rios Xingu, Tocantins, Tapajós e Madeira.

Nos Colégios da Companhia de Jesus, a predominância da eficácia da educação e ensino firmaram-se nos elementos de ordem moral (persuasão, emulação, repreensão). O termo "emulação," neste sentido, evidenciou-se com o texto de Lopes (2014) em sua obra intitulada A emulação e a pedagogia da Companhia de Jesus, tendo sido considerada um instrumento pedagógico que a Companhia de Jesus adotou para atingir o seu objetivo de conseguir educar os seus alunos com uma maior eficiência, a nível científico, espiritual e humano.

Segundo Charmot (1951) a emulação é importante para os educadores jesuítas como parte relevante no processo de formação inicial pelo que, fundamental não é estar à frente do émulo, mas a motivação deve ser feita mostrando ao educando os progressos já conseguidos e incentivando-o a lutar por progredir ainda mais no caminho do sucesso. Por isso, "a emulação é não somente entusiasmo,

ardor pelo trabalho, mas esperança de cada um se superar, ao conseguir vencer os mais fortes que ele próprio” (CHARMOT, 1951, pp. 361).

No entanto, o ensino científico da Corporação Jesuíta adentrou na Província portuguesa através da Aula da Esfera<sup>5</sup>, a qual certificou o ensino e prática no século XVI e até na primeira metade do século XVIII deixou o impacto na história da Ciência. Contudo, a Aula da Esfera possibilitou aos Colégios Jesuítas o estabelecimento de um melhor acesso a comunidades científicas nacionais e internacionais, que trouxeram qualidade ao ensino no qual trasladou o fluxo de pessoas, pensamentos, instrumentos e livros que circundavam as missões jesuíticas.

Desta forma, o conhecimento científico estabeleceu no ensino e educação o processo de ciências que foram importantes a nível nacional e internacional neste período. A Companhia de Jesus estava empenhada e inseriu a Aula da Esfera em seus Colégios Jesuítas, tendo beneficiado a Província portuguesa e também constituído procedimento relevante para a história da Ciência e agregado mais de três dezenas de docentes, cerca de um terço eram de outras nações, oriundos de alguns Colégios da Europa do Norte (LEITÃO, 2008). Neste sentido, Albuquerque (1972) afirma que,

a respeito de todas as limitações ou erros que lhe possam ser apontados, a “aula de esfera” do Colégio de Santo Antão foi uma atividade escolar de importância e significado na cultura portuguesa do século XVII; efetivamente, era este o único curso onde se professavam as ciências tão intimamente ligadas à Matemática – numa época em que a cadeira universitária sobre esta ciência não tinha professores e a “Aula de Fortificação” ainda não aparecera; e lá estudaram os preparatórios muitos dos homens que, como Manuel Pimentel e Francisco Pimentel, se distinguiram em atividades e cargos que dependiam dessas ciências (ALBUQUERQUE, 1972, p. 21).

Todavia, depois da expulsão dos Jesuítas, proibição do ensino e encerramento do Colégio de Santo Antão, procedeu-se ao fim das lições científicas na Aula da Esfera na Província portuguesa. De fato, os procedimentos do ensino mudaram e estabeleceram outra direção.

Desta forma, a qualidade no ensino e educação decaiu, sendo perceptível que o mecanismo não era o mesmo quando comparado com a estrutura

---

<sup>5</sup> A Aula da Esfera foi uma classe pública de matemática, que funcionou ininterruptamente entre 1590 e 1759, no Colégio de Santo Antão em Lisboa, e representou a porta de entrada em Portugal de temas científicos tão importantes como os logaritmos, o telescópio ou a projecção de Mercator (ALMEIDA; ROMEIRAS; LEITÃO, 2012).

implementada pelos jesuítas aquando da sua administração do ensino. Assim, os jesuítas detinham o espírito de liderança e valores através de seus conhecimentos conseguiram obter mudanças em qualquer lugar no qual se encontrassem, isto é, com autoconhecimento conseguiram compreender as suas forças, fraquezas, valores e obtiveram uma visão de mundo, com seu engenho inovaram e adquiriram confiança, adaptaram mudanças importantes na educação, com amor trataram o próximo conjugando atitude fraterna e também com heroísmo fortaleceram-se a si próprios e aos demais que os seguiram (LOWNEY, 2004).

### **3 RELAÇÕES DE PODER ENTRE A IGREJA E O ESTADO NO MARANHÃO COLONIAL**

#### **3.1 O poder da Igreja**

O poder da Igreja Católica no Maranhão, refere-se a um poder multifacetado, heterogêneo, que vivia na dinâmica da coesão e do conflito, pois, ao mesmo tempo em que buscava reproduzir uma estrutura milenar, sofria com as enormes diferenças intra-existentes. Na busca da coesão, vê-se uma Igreja atrelada à teologia romana, ao dogmatismo, aos sacramentos, às liturgias, à língua oficial (latim), à hierarquia e suas titulações (padres, bispos, etc.) e aos costumes inerentes à fé católica (símbolos exteriores, como festas, procissões, romarias, enterros, casamentos, etc.), que a ligavam, de certa forma, à estrutura maior da Igreja Católica Romana, de onde herdaram todas essas idéias e conceitos, além de caber-lhe a confirmação dos bispos indicados pela Coroa.

Por outro lado, observa-se que a natureza conflitante da Igreja se manifesta de duas formas visíveis: a) institucional: a Igreja estava dividida em clero secular e clero regular, com seus conflitos mútuos e internos ; b) interinstitucional: a Igreja no Maranhão devia obediência ao rei de Portugal, ao papa de Roma ou a ambos?

No nível institucional, isto é, analisando apenas a estrutura local da Igreja no Maranhão, observamos que as divergências foram muitas, a começar pelas existentes entre o clero secular e o clero regular. O clero secular era formado pela diocese (bispado, prelazias e paróquias) e pelo cabido (conselho do bispado e assessoria, no caso do coro da catedral e da direção da diocese em caso de vacância), e seus componentes agiam dentro de uma esfera de funções (competências) e de uma abrangência espacial (jurisdição). Este clero era o que estava mais diretamente vinculado ao Estado, desde a sua nomeação (já que cabia a Roma apenas a confirmação dos nomes) ao pagamento dos seus salários (côngruas).

Notórios durante toda a vida colonial foram os numerosos conflitos dos bispos entre si, com o clero regular, bem como com as autoridades coloniais. Os bispos, na prática, foram responsáveis pela execução de políticas governamentais, ou até mesmo em caso especial como foi o do bispo do Pará, D. Miguel de Bulhões,

que assumiu por ordem de sua majestade o governo do Estado do Grão-Pará e Maranhão na ausência do governador Mendonça Furtado, quando este se retirou para trabalho diplomático na execução do Tratado de Madri, o qual consistiu em um acordo diplomático que Espanha e Portugal assinaram em 13 de janeiro de 1750. O qual redefiniu as fronteiras entre as posses das duas nações na América e foi realizado para encerrar as disputas de terra travadas pelos colonos das duas nações. Por meio desse acordo, parte considerável das fronteiras do Brasil foi delimitada (SILVA, 2013). Na condição de governador do Estado, Bulhões intrometeu-se nas atribuições do bispado maranhense, gerando desentendimentos com o bispo local, com o cabido e com jesuítas.

O clero regular, por sua vez, estava dividido em diversas ordens, inclusive as que atuaram no Maranhão, quais foram: os carmelitas, os franciscanos, os mercedários, os capuchos e os jesuítas. Cada ordem tinha uma tradição e uma orientação própria, conforme os propósitos pelos quais foram criadas, apesar de não serem autônomas, pois estavam na base de uma estrutura hierárquica (Igreja Católica Romana). Foram as ordens religiosas que trouxeram uma renovação dentro da Igreja, sobre um novo ideal de consagração, através do apostolado ao mundo, rompendo com a vida consagrada em sua reserva espiritual e passando a um maior contato com o mundo exterior, unindo fé e prática.

A nova espiritualidade católica surgiu no contexto da Reforma Protestante, com a fundação da ordem dos capuchinhos (1528, na Itália, por Mateus de Bascio, inspirado no ideal primitivo de São Francisco de Assis, atuando em bairros pobres das cidades, onde viviam junto aos pobres, partilhando as mesmas condições de vida). Porém, a ordem em que o novo ideal de consagração obteve mais expressão foi a dos Jesuítas (1540), que diferia significativamente do monaquismo tradicional, mas que acentuava voto de obediência ao papa, no que concerne ao credo na infalibilidade pontifícia, sendo este o ponto máximo da ordem que a diferenciava das demais. As outras ordens são anteriores a estas duas, porém conservaram por mais tempo a reserva espiritual, com exceção da dos franciscanos, que, por inspiração, já apresentavam o zelo aos pobres.

Esta tradição e esta experiência com o mundo exterior, como também o Regimento das Missões (1693), que dispôs os missionários em determinadas regiões, visando o asseguramento das fronteiras, explicam as possibilidades de

quase independência das ordens em relação ao controle do Estado, diferenciando-as no seu trabalho missionário em terras de além-mar. Isto contribuiu para que as ordens construíssem um patrimônio próprio, que lhes dava condições de manterem-se sem precisar do sustento do governo (côngruas), o que também levou à diminuição da interferência estatal em seu funcionamento, diferentemente do que aconteceu com o clero secular.

A divisão das atividades entre as diversas ordens religiosas no Maranhão e no Pará a partir do Regimento das Missões de 1693 também implicou em conflitos entre as ordens missionárias, a exemplo de conflitos entre as Câmaras e as autoridades locais, o que gerou nova alteração na norma sobre a repartição dos índios, em 31 de março 1680, que fez com que a repartição voltasse a ser de competência de pessoa eleita pela Câmara, que atuaria em conjunto com o Bispo e o Prelado de Santo Antônio. Diante disso coube aos jesuítas toda a margem direita do rio Amazonas (lado sul), enquanto que aos mercedários, aos franciscanos e aos capuchos da Piedade, da Conceição, de Santo Antônio do Brasil, da Conceição do Brasil, a margem esquerda (lado norte), e aos carmelitas, as confluências dos rios Solimões, Negro e Madeira (atual Estado do Amazonas). (HOORNAERT, 1992, pp.78-79).

Enquanto os outros missionários ficaram encarregados de agrupar os índios em aldeias de sentido urbano, jesuítas e franciscanos desenvolveram um trabalho mais sertanista, como agentes de defesa nas fronteiras, não estando assim em contato direto com os núcleos populacionais, evitando atritos com os colonos. O projeto dos franciscanos era menos independente quando comparado ao dos jesuítas, sendo que aos jesuítas desde o início foram-lhes conferidos poderes temporais sobre os indígenas.

O maior sucesso da obra jesuítica, bem como o grande patrimônio que ia se constituindo ao longo dos anos devido a experiência com o índio segredado, conferindo-lhe maior liberdade na utilização do braço nativo, despertou olhares cobiçosos por parte das outras ordens que não fugiam devido sua localização e poderes somente espirituais na colônia ao maior controle estatal e ao choque com os colonos.

No nível interinstitucional, quer dizer, na relação com outras estruturas (superiores), localizadas na Europa: Reino de Portugal (Lisboa) e Santa Sé (Roma),

observamos a ambigüidade a que estava submetida a Igreja maranhense, pois, na teoria, por ser parte dela, deveria submeter-se inteiramente a Roma, mas, na prática, pela não laicização do Estado, via-se unida em laços políticos e ideológicos com este. A Igreja local mantinha, ainda que minimamente, certa ligação com Roma, como já dito, com o clero regular acima, pois suas doutrinas, sacramentos, liturgia, língua e diversos costumes eram legados da tradição romana (embora a Igreja no Brasil tenha adquirido características próprias), sem falar que ao papa cabia a confirmação dos bispos que eram indicados e nomeados pelo Estado, bem como a criação de circunscrições eclesiásticas, solicitadas pelo monarca.

As enormes concessões que a Igreja permitiu ao Estado, durante séculos, levaram ao controle do Estado sobre a Igreja no Brasil, não restando à Santa Sé e à Cúria Romana poder para inverter os papéis. Assim, tanto o clero secular, quanto o regular, e demais religiosos, mantiveram-se dependentes da Coroa portuguesa e tiveram relações com a Santa Sé somente de modo indireto.

Riolando Azzi (1992), ainda influenciado pela ideia de absolutismo monárquico, de que nada fugia ao controle real, lembra com razão a insuficiência da autoridade de Roma em relação à Igreja no Brasil: “A autoridade do papa é relativamente muito pequena sobre a vida na colônia, em vista dos plenipotenciários poderes conferidos ao monarca português como chefe da Igreja no Brasil, por força do padroado” (AZZI, 1992, p.170).

A Igreja católica maranhense estava ligada política e ideologicamente ao Estado português, através do regalismo<sup>6</sup> ou padroado, e sofria a intervenção direta deste ente nas suas atividades, que iam desde a cobrança e administração dos dízimos até a confiscação de bens, por fazer parte do patrimônio do Estado, passando por vários tipos de fiscalização e controle.

### **3.2 O poder do Estado**

O poder do Estado Português (reino) no Maranhão foi um típico exemplo da fragmentação do poder, que permitia a otimização de poderes locais (sociabilidade local), ligados a um poder central, porém, numa estrutura descentralizada. O esforço de Pombal, a partir de 1750, pela centralização do poder, e se reconhece isso,

---

<sup>6</sup> doutrina que concedia aos reis o direito de interferência em questões religiosas (SILVA, 2013).

parecia inútil diante da grandiosidade burocrática do império intercontinental português, apesar do empreendimento de grandes reformas.

O equilíbrio dos poderes (*res publica*), inerente ao Antigo Regime, era fundamental para todo reino, e a tratadística dos séculos XVII e XVIII recomendava que o rei não deveria tocar nos privilégios da nobreza. A multiplicidade dos poderes, heterogeneidade dos costumes locais, enorme distância entre metrópole e colônia (viagens de Lisboa a Goa podiam durar meses) foram fatores que contribuíram para isso.

Confunde-se muito a questão do poder simbólico e do poder prático, pois se pensa que os reis desse período tinham direito de vida e de morte, estavam acima de tudo e podiam criar leis, quando, na realidade, as coisas não eram bem assim. Eles eram educados para respeitar costumes e tradições, e não costumavam interferir nas atribuições de poderes instituídos, como no caso da criação de leis, que estava a cargo de Tribunais, Câmaras e Assembléias. Ao rei competia dirigir o governo e também punir determinadas transgressões, nunca sozinho, sempre assessorado por um conselho e por outros órgãos. Podemos dizer que os esforços pombalinos pela centralização não chegou a desequilibrar os poderes na colônia, nem deveria.

Esse equilíbrio dos poderes foi demonstrado com a atuação das autoridades constituídas para o poder local na colônia. Em outras palavras, apesar de os poderes locais (governadores-gerais, governadores locais, juizes, etc.) estarem sujeitos a um poder que lhes era superior (o rei), tinham autoridade para resolverem questões locais, que não necessariamente chegavam ao conhecimento do rei, agindo legitimamente como operadores da lei e da justiça.

É importante frisar, com Hespanha (2001, pp.170-173), que não havia um estatuto unificado, nem um corpo geral de direito em todo o império ultramarino português, apesar do vigor das ordenações filipinas, o que inviabilizava a uniformidade de regras do governo, levando à existência de normas que valiam para um lugar e não para outro, ou que poderiam ser acomodadas aos costumes locais (*tese do acomodatio*)<sup>7</sup>, desde que não ferisse o tal equilíbrio. Esta heterogeneidade do estatuto político dos vassallos do reino criava uma pluralidade de laços políticos, que limitava o poder da Coroa (HESPANHA, 2001).

---

<sup>7</sup> Normas que poderiam ser acomodadas aos costumes locais (HESPANHA, 2001).

Para a manutenção do poder do Estado metropolitano, a administração colonial, desde o século XVI, funcionou em quatro planos distintos, embora interdependentes, de modo que no século XVIII, os órgãos responsáveis se mantiveram, buscando, diferentemente das outras épocas, uma ação de força centralizadora. Primeiro plano: O governo metropolitano se expressava na colônia através do Conselho Ultramarino, da Mesa de Consciência e Ordens, do Conselho da Fazenda, da Casa de Suplicação (judiciário) e do Desembargo do Paço. Segundo plano: compreendia os governos gerais dos Estados do Brasil e do Maranhão, com suas respectivas capitais. Terceiro plano: foram as administrações regionais que existiram até o final do século XVII como: as capitanias reais e as capitanias particulares (donatarias). Porém com a centralização no século XVIII, as últimas passaram a capitanias gerais (como Grão-Pará e Maranhão) e capitanias subalternas subordinadas as primeiras (no caso referente, Grão-Pará, São José do Rio Negro, Maranhão e Piauí). No caso do Estado do Maranhão essas capitanias particulares deixaram de existir sendo reincorporadas de formas diversas, foram elas: as do Cabo do Norte (por morte do último donatário), a de Vigia (por fracasso da colonização do seu donatário), as de Joanes, Cameté e Cumã (por compra), as de Itapecuru, Icatu, Mearim e Gurupá, sempre foram de domínio real (MEIRELES, 2001, p.153). Quarto plano: as Câmaras Municipais, Juízes e Desembargadores (WEHLING, 1999, p.312).

### **3.3 Relações de poder entre Igreja e Estado**

A intervenção do Estado Português, a partir da segunda metade século XVIII, se deu devido a políticas reformistas, como a racionalização da estrutura empresarial da comunidade mercantil por meio de sociedades anônimas monopolistas (as Companhias de Comércio no modelo inglês com privilégios exclusivos), combate aos privilégios da antiga aristocracia e do clero regular (MAXWELL, 1997, p.69).

Diante de tão grande desagrado pela perda de privilégios, ambos fundaram em Lisboa, sua associação comercial, a Mesa do Bem Comum. Esta associação comercial preparou um protesto contra os privilégios da Companhia do Grão-Pará e Maranhão. Na preparação do documento, participou o Padre Bento da Fonseca, que representava as missões do Maranhão em Lisboa. Enquanto o documento era

apresentado ao rei, o jesuíta Manoel Ballester proclamava da Basílica de Santa Maria Maior, em Lisboa, um juízo temerário contra as autoridades e investidores que participassem dos negócios da companhia.

Diante de tão importuno protesto pombal dissolveu a Fraternidade, da qual os delegados da Mesa do Bem Comum faziam parte. Em 1755 aboliu também esta associação comercial, e estabeleceu a Junta do Comércio. A Junta do Comércio funcionou na regulamentação do principal propósito da companhia de comércio, a implementação das indústrias manufatureiras. Os delegados da Junta e os diretores da Companhia do Grão-Pará e Maranhão, foram os diretores das fábricas.

Segundo Queiroz (2007), a velha aristocracia foi sendo dissipada, dando vez ao surgimento de uma nova nobreza, proveniente da concessão do Estado de direitos de nobreza aos comerciantes que se engajavam na inovação do aparelho estatal. Ou seja, a velha fidalguia portuguesa se opôs a estas concessões, pois prezavam pelo antigo conceito de “pureza de sangue” (associado à ausência de ancestrais judeus ou mouros).

De acordo com Maxwell (1997, p.79 *apud* Queiroz, 2007, p.59): “durante os 27 anos de governo de Pombal, 23 novos títulos foram concedidos e 23 foram extintos. Desse modo, cerca de um terço da nobreza se compunha de sangue novo por volta de 1777”.

Isto posto, remodelava-se a aristocracia portuguesa no intuito de calar a aristocracia contrária à política de monopólios, assim consistiu o combate aos privilégios da nobreza. Em relação à Igreja, o combate dos privilégios se deu por motivos políticos, econômicos e, ao mesmo tempo, ideológicos. A Igreja, controlada pelo Estado através do direito de Padroado, experimentou ao longo da história até sua separação do mesmo, influência direta de Portugal.

Entretanto, no período pombalino essa influência acentuou-se, devidos aos desentendimentos com o Vaticano, consistindo, segundo Maxwell (1997, p.83), num rompimento de “nove anos”. Este rompimento, todavia, não deve ser entendido como um desligamento total, pois a autoridade papal ainda se expressava para a colônia, embora de acordo com a vontade do Estado, delimitada por direitos adquiridos pelos monarcas ao longo da aliança entre Igreja e Estado, que se transformaram em instrumentos contra a instituição eclesiástica.

A autoridade da Igreja Romana diante do Estado português tornou-se mínima, seus desentendimentos foram sempre constantes, o que contribuiu para longas vacâncias nos bispados. Um exemplo, anterior a Pombal, de desentendimento foi o caso do Monsenhor Bichi, na primeira metade do século XVIII, quando a coroa não teve seu pedido atendido pelo Papa, de conceder o chapéu cardinalício, quando Bichi, Arcebispo titular de Laodicéia, deixava as funções de Núncio Apostólico em Portugal. Devido a isto, a diocese maranhense, após a morte de D. José Delgarte, ficou vacante durante catorze anos.

Segundo Queiroz (2007), apesar de D. João V ser considerado um homem de convivência tranquila, o mesmo era considerado um homem de muitas mulheres com as quais teve alguns filhos (D. José era um de seus filhos com Madre Paula)<sup>8</sup>. D. João V era também investidor na construção de grande número de conventos e mosteiros. O rompimento de Lisboa com o Vaticano, em 1760, que culminou com a expulsão do Núncio Papal de Portugal, teve como causa a demora na dispensa para o casamento de Dona Maria com seu tio Dom Pedro. Por seguinte, o enviado português e todos os portugueses residentes em Roma foram também expulsos da cidade, inclusive o filho mais velho de Pombal.

O ocorrido favoreceu estrategicamente Portugal. Pombal usou os motivos para colocar a Igreja sob o firme controle do Estado, utilizando-se de direitos adquiridos pelos antigos monarcas ainda no século XVI, como os aponta Maxwell (1997, p.99):

[...] Pombal recorreu a um precedente: Placet, o direito de excluir documentos eclesiásticos; exequatur, o poder de aprovar a entrega de documentos papais aos destinatários portugueses; e a reivindicação global de *recursus ad principem*, o poder das cortes reais de ouvir apelos de cortes eclesiásticas

Para justificar a ação do Estado na jurisdição da Igreja, ou melhor, a afirmação dos direitos do Estado sobre os da Igreja, o Estado português e seus colaboradores eclesiásticos adotaram uma série de escritos regalistas, já divulgados na França (galicanismo), na Alemanha (febronismo) e na Áustria (josefismo). Os

---

<sup>8</sup> Madre Paula conheceu o primeiro amor de sua vida no convento. Era ele o conde de Vimioso. Porém, foi com o rei português D. João V que ela viveu o seu caso mais avassalador e duradouro. O monarca esteve em Odivelas na festa do Desagravo do Santíssimo Sacramento, que ocorreu em 11 de maio de 1718. Depois, voltou ao local durante a comemorativa ao casamento de um nobre, no dia 23 de outubro daquele mesmo ano.

primeiros deles foram os escritos do padre oratoriano Antonio Pereira de Figueiredo, inspirados na obra de Antônio Nunes Ribeiro

Sanches, em *Cartas Sobre a Educação da Mocidade* (1760), que consistia numa proposta de separação entre a Igreja e o Estado. Embora fosse a intenção de Portugal a supremacia do poder do Estado, não queriam derrubar o catolicismo, e, mesmo assim, a doutrinação católica nas colônias era o principal ingrediente para a legitimação das ações mercantis.

Os livros e cartas do padre oratoriano trouxeram vigor ao regalismo ibérico. Consistindo a política em relação a Igreja da forma como analisa Maxwell (1997, p. 102): “Queriam a autoridade papal circunscrita e uma grande autonomia para as Igrejas nacionais, com as ordens fraternas e o clero regular purificados e em número limitado, e desejavam alcançar isso pela expansão do poder dos bispos”.

Para o fortalecimento das Igrejas nacionais, se reproduziu em Portugal de acordo com as idéias jansenistas que inspiravam o regalismo português, doutrina de referência a falibilidade do papa. Nutridas também pelo espírito iluminista, contrariavam os principais apreciadores da autoridade pontifícia: os padres da Companhia de Jesus, porém havia também outros clérigos que condenavam os escritos regalistas, como o bispo de Coimbra, Dom Miguel da Anunciação, que por sua oposição foi preso e destituído do cargo (MAXWELL, 1997, p.103).

Para que as mentes da colônia fossem ensinadas a obedecer mais na autoridade do rei que a do papa foi adotado no Brasil um novo catecismo aplicado ao povo, como também aos seminários, o Catecismo de Montpellieer. Este catecismo publicado em 1702, embora de autoria de Francisco Aimé Poujat, recebeu este nome por ter sido aprovado pelo bispo de Montpellier, na França.

Condenado em 1721, pela Santa Sé, sob principal alegação a falta de referências a infalibilidade do papa. O catecismo de Montpellier foi traduzido em Portugal pelo arcebispo de Évora, João Cosme da Cunha, amigo de Pombal. A tradução foi impressa em 1770, porém o seu texto já havia sido oficializado, mesmo antes e divulgado em diversas dioceses no Brasil, inclusive no Pará com apoio do Bispo D. Miguel de Bulhões (MATOS, 1997, p. 158-160).

Devemos ainda atentar que a ofensiva do Estado Português não se refletiu somente sobre os jesuítas. A criação do Directório dos Índios afetou todas as ordens religiosas, transformando os antigos aldeamentos em vilas, constituindo autoridades

seculares sobre os índios, transformando os missionários em párocos, medidas estas para o maior controle da Coroa sobre a organização e os lucros da região.

Porém indiscutivelmente as maiores conseqüências foram sem dúvida contra os jesuítas, devido o seu enorme patrimônio (o que despertava olhares cobiçosos), por não concordarem em servir nas vilas (assim como também os franciscanos, no entanto as outras ordens se submeteram) e principalmente sobre sua oposição na execução do Tratado de Madri. Contra os jesuítas foi o irmão de Pombal e o Bispo D. Miguel de Bulhões seus principais opositores e colaboradores na sua expulsão.

É bem verdade que a expulsão e supressão da ordem se deu em todo o império lusitano, sendo Portugal o pioneiro neste feito, devido o perigo que estes por sua influência representava, usaram como pretexto o atentado ao rei, colocando-os como colaboradores dos Távoras (sobre os quais também não se pode afirmar a autoria). Porém como diplomata na demarcação de Limites, Mendonça Furtado, sentiu a oposição dos jesuítas e sua ameaça na comunicação destes com os jesuítas dos domínios espanhóis.

Vale ressaltar também o poder do Estado contra os franciscanos, esta ordem cujo trabalho quase se equiparou ao dos jesuítas apesar da distinção das aldeias (sendo a dos franciscanos de caráter urbano). Os religiosos desta ordem no Pará foram acusados de serem “escandalosos, sacrílegos e grandes negociantes” pelo bispo Miguel de Bulhões, em cartas de 1758 e 1759 endereçadas a Diogo Corte Real. De modo que em março e junho de 1759, foram embarcados para São Luís 12 franciscanos do Pará, com o respaldo da Carta Régia de 10 de julho de 1758, da lavra de Bulhões. Os franciscanos embora tenham contribuído, durante cinquenta anos, para a catequização dos índios, por contrariarem as ações mercantis a favor da Coroa a quem Bulhões, na qualidade de governador e bispo tanto zelava (PACHECO, 1968, p.50-51).

Na colônia, em especial no Maranhão os principais agentes canalizadores de poder da Igreja para o Estado foi sem dúvida o clero secular. Que em contraposição ao clero regular, contribuíram para a “purificação” destes, como era desejo da Coroa. Diante do regalismo régio<sup>9</sup> e expansão de seus poderes o clero secular apesar das insatisfações contribuiu consideravelmente com o

---

<sup>9</sup> doutrina que defende direito de interferência do chefe de estado em assuntos internos da Igreja Católica.

empreendimento português, no que observamos desentendimentos, estes tiveram relação com as autoridades locais, porém indiscutivelmente quando tiveram que agir em interesse próprio foi através de ações camufladas, como observaremos a seguir através de documentação do Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa (Projeto Resgate) e Historiografia Regional (MEIRELES, 2001).

Um dos documentos interessantes nesta análise é o Ofício do bispo do Maranhão, D. fr. António de São José, para o secretário de estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real, sobre assuntos vários relativos ao bispado. De fevereiro de 1759, o ofício do bispo D. Antônio de S. José tem como assunto principal as descrições de algumas freguesias do seu bispado remetidas anteriormente para a Secretaria de Estado da Marinha e Ultramar, e que nada agradaram ao rei, devido “o nome das pessoas a quem pertencião as fazendas, e o numero dos habitantes das administradas por certos Regulares”. Em razão do desagrado e da dúvida, aplica aos párocos novas descrições, que segundo o bispo algumas já tinham sido entregues, porém outras, devido a dilatada extensão do terreno do bispado temia que não chegasse, porém o outro motivo apontado pelo bispo para que não viessem a chegar seria a indisponibilidade proposital como escrito está:

Com effeyto alguns Párocos remeterão ja as novas descripções, que tenho em meo poder, mas cada hum segundo a sua capacidade, por mais que eu provocasse a mayor parte ainda não chegou, nem podia chegar, considerada a dilatada estensão do terreno deste Bispado. Pareceo-me por mais acertado esperar, que venhão todas para remettellas juntas; porém ainda temo que não venhão, como deve ser á vista de faltar, que ha neste Bispado de sojeytos, que com alguma arte descrevão as freguezias, como no Pará, aonde hum diligentíssimo General dava calor a tudo com a sua actividade e socorro. (AHU.Doc. nº 3.806)

O mesmo documento trata ainda das necessidades da Igreja (pede ao secretário avisar ao rei). Mas agradece pelos “proventos Reaes e mais Regalias” já entregues. Lembra da promessa do rei por carta anterior “de socorrer este Bispado com Sacerdotes do Reino para as Igrejas, que tanto necessitão de Párocos e de cõngruas para ellas”. Outro documento que utilizamos é Ofício do bispo do Maranhão, D. fr. António de São José, para o secretário de estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real, acusando a recepção de vários documentos. Relativos aos abusos dos padres jesuítas e à sua oposição à execução do trabalho dos limites faz ainda considerações sobre a obediência ao rei.

O referido documento demonstra indignação diante da desobediência dos jesuítas, chama de “maquinações”, a forma como os jesuítas se opuseram a execução do tratado de limites. Mostra concordância e serviço diante das determinações de punição aos jesuítas, acusando recebimento do exemplares da sentença.

O ofício do bispo do Maranhão, D. fr. António de São José, para o secretário de estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, trata sobre a publicação de carta pastoral relativa ao pagamento dos dízimos Pastorais. Nele observa-se que o novo secretario de negócios do ultramar, é o próprio irmão de Pombal e ex-governador do estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, que após experiência diplomática é chamado de volta ao reino para trabalhar em política estratégica ao lado do irmão, assumindo esta secretaria.

O bispo demonstra serviço ao reino no cumprimento de publicação de carta pastoral para todas as freguesias do bispado, acrescentando o dízimo de outros gêneros: “Na expressão dos generos de que se deve pagar dizimo, acrescentei o de gengibre, e sal de salinas em que se duvidava. Tambem recusavão pagar dizimo dos cascos das tartarugas, que são estimados [...]”(AHU.Doc. nº 3.955)

Queiroz (2007, p. 64), relata que na carta<sup>10</sup> do bispo do Maranhão, D. fr. António de São José, para o rei, D. José, sobre o recebimento de exemplares impressos dos editais proibindo os recursos diretos à Cúria Romana. Num dos trechos, o bispo diz: “Recebi tudo com a Real carta de V. Magestade, e não só observarey promptissimamente o edital, mas farei, quanto em mim estiver, que todos o observem, para o que ja distribui, e distribuirey, por todo o Bispado os exemplares”.

Este documento situa-se no contexto do rompimento entre Lisboa e o Vaticano, chamando a atenção para o fato de o bispo sentir-se à vontade em ter de cumprir a determinação da Coroa, em detrimento da hierarquia maior da Igreja.

Segundo Queiroz (2007), Em outra carta<sup>11</sup> do bispo do Maranhão, D. fr. António de São José, para o rei, D. José, sobre o recebimento da carta régia relativa aos bens da Companhia de Jesus. Observa-se que o clérigo recebia com bom grado

---

<sup>10</sup> Arquivo Histórico Ultramarino. Lisboa. Maranhão. Documentos diversos. Caixa: 40, n.º 3.955 (1761, novembro, 5), n.º 3.962 (1761, novembro, 6) e n.º 3.963 (1761, novembro, 6).

<sup>11</sup> Arquivo Histórico Ultramarino. Lisboa. Maranhão. Documentos diversos. Caixa: 40, n.º 3.955 (1761, novembro, 5), n.º 3.962 (1761, novembro, 6) e n.º 3.963 (1761, novembro, 6).

a notícia sobre a disposição dos bens da Companhia de Jesus, e insinuava a aplicação destes bens: “serviço de Deos, de Vossa Magestade e do bem comum”. Ou seja, primeiro para a Igreja, depois para o Rei, e, por último, para sociedade. Mostrava também a observância fiel ao cumprimento das determinações reais, como no trecho seguinte: “Quanto a mim estiver, concorrerey para a mais fiel obsevancia das Reaes determinções, e rendo a Vossa Magestade pela Piedade dellas”. As determinações do rei sobre a divisão dos bens da Companhia são consideradas pelo bispo como piedosas, ou seja, são boas para alguém, no caso agradece porque seriam boas também para a Igreja, ou para ele (o bispo) em particular.

Ofício de João Duarte da Costa e Filipe Camelo de Brito para o (secretário de estado da Marinha e Ultramar), Martinho de Melo e Castro, sobre alguns exemplares da Carta Encíclica e Bula de Indulgência que chegaram para os padres daquele bispado. A finalidade das instruções do papa encaminhada para a Igreja após averiguação da Coroa, significava capacitação aos diocesanos para que: “possão obrar não so como obedientes filhos da Igreja, mas tão bem como fieis vassallos de Sua Magestade de que tanto nos prezamos”.

Ofício de João Duarte da Costa e Filipe Camelo de Brito para o secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro, sobre a Carta Encíclica do Papa Clemente XIV enviada para todos os conventos regulares e paróquias deste bispado. Os clérigos celebravam o recebimento de Bulas de Indulgências: “fizemos publicar nesta cidade, e Repartir as copias da Bulla, e carta Encyclica do Santissimo Papa Clemente XIV por todos os Conventos regulares e Parochias deste Bispado, para por todos seus habitantes ser aproveitado o Thesouro do Jubileo, que emanou da liberalidade do mesmo Santíssimo Papa (....)”.

O Tesouro do Jubileu fora criado pelo Papa Júlio II, em 1510, com o objetivo de custear a construção da nova Basílica de São Pedro, autorizando a venda de indulgências. No século XVIII, as arrecadações ainda estão em pleno vigor, apesar de extrapolarem os objetivos de custeio da Basílica romana (nos docs. 4342 e 4343). A curiosa relação do bispo D. António de São José, demonstrada na documentação, a nosso ver, entra em choque com a historiografia corrente (Meireles e Pacheco), pois esta dá conta de desentendimentos do referido com as autoridades coloniais na sua preferência pelos jesuítas. Percebemos o contrário, vendo um bispo que não mede esforços, pelo menos aparentemente, para satisfazer as ordens da Coroa.

### 3.4 Particularidade da Igreja entre dependência e emancipação

No que concerne à compreensão das transformações da instituição eclesial na fase final do Império, o primeiro aspecto a ser ressaltado é a modificação das relações de subordinação estrutural da Igreja em relação à política. Embora essa dependência fosse fonte permanente de conflitos ao longo da história (CARVALHO, 1996; MENDONÇA, 2011), esse estado de imbricação entre as esferas religiosa e política também autorizava os representantes da Igreja a imporem às autoridades públicas sua representação da ordem social e da moral pública.

Dentro dos meios eclesiais, por outro lado, o principal efeito do acirramento de debates com os anticlericais foi o de intensificar a preocupação com a questão da regeneração intelectual e moral do clero oitocentista. Para fazer frente então às recorrentes denúncias quanto à "ignorância" e "imoralidade" dos sacerdotes, dentro dos dispositivos de controle do clero, dois instrumentos de enquadramento ganhavam relevo: a formação ofertada pelos seminários diocesanos e a ordenação sacerdotal.

Os seminários eram, sem dúvida, centrais para a afirmação de um ideal sacerdotal que era o fruto de uma construção histórica e social de longo termo e realizada em várias etapas. Pelo menos desde o século IV esse modelo sacerdotal começa a se desenhar. Nesse processo, o Concílio de Trento (1545-1563) foi fundamental para reafirmar a necessidade de o padre deter uma conduta irrepreensível, em estreita conexão com o papel de mediador que lhe era atribuído (BERAUD, 2006).

O objetivo era moldar um novo tipo de padre, virtuoso, isolado da política, desembaraçado de laços sociais e de conduta inquestionável, como preconizava Trento, sem muito êxito na antiga colônia portuguesa, é verdade, há pelos menos três séculos.

Estando encarregados de realizar uma formação profissional que permitisse aos futuros ministros exercer sua função de celebração do culto e dos sacramentos, pregação e ensino, os seminários constituiriam peças-chave nos dispositivos de aquisição e definição do estado sacerdotal.

Em segundo lugar, as exigências normativas não apenas demandaram um maior investimento em tempo e energia dos aspirantes ao sacerdócio, como também, ao colocar lado a lado agentes com disposições e aspirações diversas,

contribuiu para o aprofundamento das disputas e competições internas - o resultado prático disso foi a formatação de uma geração sacerdotal bastante combativa, interna e externamente em nível regional.

Entre os diversos dispositivos e técnicas a que era submetido o futuro padre, nenhum marcava tão profundamente essa tentativa de separação do mundo externo quanto o sacramento da ordenação. A ordenação consiste no rito de instituição que, tal como o define Pierre Bourdieu (1989), constitui um verdadeiro ato mágico pelo qual a instituição separa, qualifica, consagra, agrega e investe oficialmente a um agente da autoridade para exercício da função.

Tratava-se, em resumo, de uma maneira de impor uma ordem, uma operação de divisão que institui uma divisão legitimada, magicamente produzida e juridicamente garantida do mundo social. É assim que a ordenação não apenas inscrevia o indivíduo na ordem da sucessão apostólica, operando uma delegação do carisma institucional, como também demarcava um corte biográfico na vida dos agentes que a ele se submetiam.

Segundo Neris (2022), nesse período, os procedimentos para essa investidura institucional estavam definidos no Concílio de Trento e detalhados nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, publicadas em 1707. Como determinavam essas normas, os aspirantes ao sacerdócio deveriam passar por um longo processo de seleções e ritos examinatórios prévios para admissão na corporação eclesiástica. Primeiramente, deveriam adquirir todas as ordens sacramentais, as quais eram divididas em vários graus: 04 menores e 03 sacras.

As ordens menores, Ostiário, Leitor, Exorcista e Acólito, eram assim designadas porque os poderes que conferiam não versavam imediatamente sobre objetos consagrados concernentes ao sacrifício, mas, sobre os ministérios mais simples relativos ao culto divino. As ordens sacras, Subdiácono, Diácono e Presbítero (ou sacerdote), por outro lado, eram assim designadas porque conferiam poder gradual, aos futuros sacerdotes, sobre os objetos sagrados pertencentes ao sacrifício e ao ministério do altar (ARANEDA, 2006).

A maior parte das leis exigia apenas a idade mínima (22 para subdiácono, 23 para diácono e 25 para ordens de missa), 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 consciência (MONTEIRO, 2003).

Todas essas diferentes etapas eram pontuadas por ritos de iniciação com atributos espetaculares, dificilmente encontrados em outras instituições. A aquisição da última ordem, a de presbítero, constituía um período forte na dinâmica da diocese, sendo geralmente bastante solenizado e celebrado na catedral de maneira fáustica para marcar o espírito coletivo. Tudo isso permite ver o quanto a opção pela carreira sacerdotal constituía um fato social total no sentido que lhe dá Marcel Mauss, na medida em que ele afetava todos os aspectos da vida de um indivíduo.

Foi possível constatar que, efetivamente, um dos principais fatores a afetar o sistema de recrutamento eclesial foi a crise da relação entre Igreja e Estado, tendo como consequência a perda de prestígio da instituição e a diminuição da atratividade que a carreira exercia junto aos segmentos sociais mais abastados (NERIS, 2014).

Particularmente em conjunturas críticas como a que está em pauta (mutações no recrutamento, refluxo nas formas de poder e de autoridade, necessidade de adoção de novos princípios de legitimação, redefinições dos postos etc.), essa chegada de novos atores tem todas as chances de colocar em questão a ordem cultural e política anterior ou mesmo aprofundar e/ou radicalizar as transformações em curso.

A história sociocultural, por exemplo, nos legou exemplos desse fenômeno como quando analisou os excessos da Revolução Francesa em suas conexões com a ascensão social desses intelectuais “escrevinhadores” de pouco talento, cujo humor crítico em relação aos grandes de sua época teve todas as condições de aflorar quando assumiram responsabilidades que iam muito além das expectativas que detinham (CHARTIER, 2009).

Em alguns momentos na história, no entanto, o encontro entre indivíduos carregando consigo novos sistemas de aspiração com as expectativas associadas a um posto em processo de mutação dá lugar a uma convergência exitosa para a invenção e/ou redefinição de um *métier* (BOURDIEU, 1980). Parece, com efeito, que o estudo da Igreja Católica nessa configuração temporal e espacial permite identificá-la como um caso específico desse tipo de convergência.

Assim, embora o sistema de recrutamento ainda permanecesse tradicional, isto é, baseado em mecanismos híbridos de seleção (capital social, relações

baseadas na reciprocidade, conexões com a esfera política), um dos principais impactos das reformas político-institucionais em curso foi o de suscitar uma tendência à convergência entre as características dos agentes e as expectativas objetivas associadas ao posto.

Essa conformação, entendida como adesão aos valores dominantes, aparecia com mais evidência entre os alunos brilhantes oriundos de categorias sociais modestas cujas chances de ascensão pela carreira eclesiástica eram mais remotas outrora e cujas propriedades os levavam a investirem tudo na instituição à qual tudo deviam. É assim que se pode compreender, inclusive, o surgimento de uma galeria de polemistas inseridos em combates nos periódicos locais e dispostos a debater temas que não se restringiam ao religioso (NERIS, 2007).

Deste modo, sem que fossem desvalorizados os recursos e as possibilidades abertas pela própria história da instituição e do posto, é sobre a base dessa transformação morfológica e organizacional da Igreja que se constituíram novas formas de relação com o mundo da cultura e da política.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Frente a pesquisa realizada observamos uma instituição espiritual ainda mais dominada pelo poder laico do Estado, em todos os setores desde a formação da cristandade, na doutrinação chegando até a educação. À medida que o Estado colonial português avançava nas suas políticas reformistas de fomento da economia lusitana, os poderes da Igreja eram adequados aos seus projetos.

O rompimento com o Vaticano combate a soberania papal, sem, no entanto, enfraquecer a imagem dos bispos nacionais, para que servissem de vozes poderosas no mundo colonial. Some-se a isto a expulsão da Companhia de Jesus de todo o domínio português, bem como; o cerceamento da atividade missionária das demais ordens, designando-os para párocos dos antigos aldeamentos, transformados em vilas, com autoridades seculares constituídas para a direção delas a partir do Directório dos Índios. Foram medidas estratégicas da política do Estado, não unicamente para limitar o poder da Igreja (até mesmo porque já era limitado desde o século XVI, nas concessões que resultaram no direito de padroado), mas para melhor usufruir do poder da Igreja.

Desta maneira, verifica-se a atuação do clero secular de maior contribuição para a política do Estado, até mesmo devido ao controle exercido para com ele e sua maior dependência da Coroa. Devemos considerar este maior controle exercido quando comparado ao controle efetuado pelo Estado sobre as ordens missionárias, até mesmo devido à localização das atividades destas.

Os jesuítas foram os que mais dificultaram o processo de controle da Igreja pelo Estado, devido ao fato de trabalharem em regiões mais isoladas, nos interiores, em comparação com as outras ordens de caráter mais urbano. Também não podemos generalizar e dizer que todos os bispos eram simpatizantes do poder exercido pelo Estado, nem que todos eram fiéis cumpridores do que ouviam, e que se calavam a todas as determinações e faltas do Estado (demora no envio de sacerdotes e pagamento de cômruas).

É notável, e não podemos negar, que a Igreja que vem para a colônia estava ciente dos planos portugueses, e que também tinha interesses semelhantes (não apenas interesses espirituais, mas também de constituição do poder secular). Entretanto, nas relações de poder, se a Igreja perdeu por sua aliança com o Estado, os maiores prejudicados sem dúvida foi a cristandade em formação (entre eles

índios e negros), confundida por uma doutrinação fundamentada numa teologia de dominação do outro. A presença da Igreja na colônia constituiu-se, de fato, de suma importância para o asseguramento de interesses mercantis e para legitimar a ação do Estado na expropriação da colônia.

A instituição religiosa do período, quando analisada deste ponto de vista, cai em descrédito, pois a mesma também não só obedeceu a determinações reais, mas também usufruiu de seu prestígio para construir seu patrimônio na colônia. Logo, compreender a relação entre Igreja e Estado no Maranhão do período pombalino requer o exercício de imaginação de um mundo que, em grande parte, apesar do conceito weberiano de “desencantamento”, ainda estava repleto da mistura dos campos natural e espiritual, tanto que os próprios documentos oficiais não cessavam de mencionar o nome de Deus.

## REFERÊNCIAS

ANAIS. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. **Alvará sobre se consignarem aos religiosos da Companhia de Jezus do Estado do Maranhão em cada humanno dusetos e cincoenta mil reis na renda do contrato das baleas da Bahia e Rio de Janeiro para sustento de vinte missionarios.** 1º de abril de 1680. Rio de Janeiro, v. 66, p. 56-57, 1948.

AZZI, Riolando. A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT, Eduardo; et al. **História da Igreja no Brasil.** 4.ed. São Paulo: Paulinas; Petrópolis: Vozes, 1992. (História da Igreja na América Latina, tomo II/1).

ARQUIVO NACIONAL (AN), Junta da Fazenda da Bahia, código 539, ff. 5-5v, 5v, 9, 9v-10, 11, 17v. Registo de húa petiçam de Joam Lopes da Costa p.<sup>a</sup> efeito de não pagar o decima das pessoas de pano de algodão que lhe vieram do Maranhão, com os despachos do Exm.<sup>o</sup> S.<sup>r</sup> Marques de Angeja do Conselho da Fazenda. Alfândega da Bahia, códice 141, volume 3, ff. 17v-19. In: CHAMBOULEYRON, Rafael. **Diferentes conquistas, com diferentes climas: Maranhão, Brasil e América portuguesa (séculos XVII e XVIII)** Esboços: histórias em contextos globais, vol. 26, núm. 41, pp. 84-103, 2019. Universidade Federal de Santa Catarina, 2019.

CARDOZO, Marlon Bruno Barros. **Práticas educacionais jesuíticas no maranhão colonial.** 2015. Webartigos. Disponível em: <https://www.webartigos.com/artigos/praticas-educacionais-jesuisticas-no-maranhao-colonial/131961> acesso em: 12 nov. 2022.

CATROGA, Fernando. Secularização e laicidade. Uma perspectiva histórica e global. **Revista de História das Idéias**, n. 25, p. 76-77, 2004.

D'ABBEVILLE, Claude. **História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças.** São Paulo: Sciliano - Coleção Maranhão Sempre; 2002.

FILHO, Sebastião Barbosa Cavalcanti. **A Questão Jesuítica no Maranhão Colonial– 1622-1769.** São Luis . SIOGE. 1990.

HESPANHA, António Manuel. **A constituição do império português.** Revisão de alguns enviesamentos correntes. In: FRAGOSO, J.; BICALHO, M. F.; GOUVÊA, M. de Fátima (orgs.). O antigo regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

LEITE, Serafim, SJ. Luiz Figueira, sua vida heróica e sua obra literária. **Documentos relativos aos pedidos do Padre Luís Figueira para a ida dos religiosos da Companhia de Jesus ao Maranhão, Pará e Amazonas. 1639.** Lisboa: Agência Geral das Colônias 1940, p. 219-226.

LEITE, S erafim - **His tória da Companhia de Jesus no Brasil.** 10 tomos , Lisboa: Liv. Portugália, Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, Liv. Civilização Brasileira, 1938-1950.

MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. **Ordens religiosas e transgressão no Maranhão colonial** 2012. IN CASTRO, Zília Osório. O regalismo em Portugal. Antonio Pereira de Figueiredo, 1987. Cultura História e Filosofia, v. I, p. 360.

NERIS, Wheriston Silva. **Igreja e missão: Religiosos e ação política no Brasil**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2022. 493p. 16 x 23 cm. ISBN: 978-65-5869-767-1/ Pedro & João Editores. 2022.

QUEIROZ, Germana Costa. **Igreja Católica e Estado no Maranhão colonial (1750-1777)**. 68f. Monografia (Graduação em História) – Universidade Estadual do Maranhão – São Luís, 2007.

RIBEIRO, Emanuela Sousa. **Igreja Católica e Modernidade no Maranhão 1889 – 1922**. Mestrado em História. 182fl. Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2003. Disponível em: [https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/7768/1/arquivo7675\\_1.pdf](https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/7768/1/arquivo7675_1.pdf) Acesso em: maio de 2022.

SILVA, Daniel Neves . **"Tratado de Madri"**; Brasil Escola. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/historiab/tratado-madri.htm>. Acesso em: outubro de 2022.

SECMA, ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO MARANHÃO. **Retratos do Maranhão colonial: correspondências de Joaquim de Mello e Póvoas, governador e capitão-general do Maranhão (1771-1778)**. São Luís, 2009.

VAZ, Francisco António Lourenço. **Jansenismo e Regalismo no pensamento e na obra de D. Frei Manuel do Cenáculo**. Departamento de História da Universidade de Évora- Centro de Estudos de História e Filosofia da Ciência. 2005. Disponível em: <https://home.uevora.pt/~fvaz/2005-%20Jansenismo%20e%20Regalismo%20no%20pensamento%20e%20na%20obra%20de%20D.pdf> Acesso em: maio de 2022.