

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE- UFRN
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES - CCHLA
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS – DCS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

ROBERTO SOUSA SANTOS

A REESTRUTURAÇÃO SOCIORRELIGIOSA EM
SERGIPE, NO FINAL DO SÉCULO XVIII.

NATAL

2010

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

ROBERTO SOUSA SANTOS

**A REESTRUTURAÇÃO SOCIORRELIGIOSA EM
SERGIPE, NO FINAL DO SÉCULO XVIII.**

Dissertação apresentada ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte como um dos pré-requisitos para a conclusão do curso de Mestrado em Ciências Sociais.

ORIENTADOR: Prof. Dr. Orivaldo Pimentel Lopes Júnior

NATAL

2010

S237r Santos, Roberto Sousa

A reestruturação sócio-religiosa em Sergipe, no final do século XVIII / Roberto Sousa Santos; orientação [de] Orivaldo Pimentel Lopes Junior. – Aracaju: 2010.

139 f.: il.

Inclui bibliografias

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte

ROBERTO SOUSA SANTOS

**A REESTRUTURAÇÃO SOCIORRELIGIOSA EM
SERGIPE, NO FINAL DO SÉCULO XVIII.**

Dissertação apresentada ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte como um dos pré-requisitos para a conclusão do curso de Mestrado em Ciências Sociais.

Aprovado em ___/___/___

BANCA EXAMINADORA

**Prof. Dr. Orivaldo Pimentel Lopes Júnior (UFRN)
Orientador**

Prof. Dr. Lemuel Rodrigues da Silva - Titular

Prof. Dr. Jose Willington Germano –Titular

Prof. Dr. Ana Laudelina Ferreira Gomes – Suplente

AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço a Deus, ser supremo, pelos momentos de força e discernimento por Ele proporcionados nas horas difíceis. Aos meus pais, Oziel José dos Santos e Maria de Fátima Sousa Santos, à minha avó, Maria, aos meus tios e primos por me apoiarem nos instantes em que quase fraquejei, e que com seus incentivos me mantiveram focado nesse momento de sucesso.

Ao meu grande amigo, Jorge Quintino, ex-professor, que primeiro acreditou e me incentivou e com suas informações proporcionou minha entrada neste mestrado. Aos meus mestres do tempo de graduação, que sempre incentivaram meus esforços e me ajudaram a guiar meus pensamentos e planos com empréstimos de livros e de momentos para esclarecer minhas dúvidas. Em especial, a Bittencult, Dênio, Walderfranklin, Daniel de Castro, Vieira, entre outros.

À minha amiga e irmã Daniela Oliveira, que desde o início da minha jornada acadêmica vem acompanhando minhas maluquices e projetos, e sempre foi meu norte nos momentos de dúvida e cansaço, quando perdíamos noites e mais noites tentando ampliar não só sua conta telefônica, mas uma ambígua jornada para ampliar nossos conhecimentos. Ela, antes de qualquer coisa, sempre foi minha incentivadora e inspiradora nos momentos de crise.

Aos meus amigos e professores Minterianos, que não me deixaram fraquejar. Não esquecendo o Professor Temisson José dos Santos, pela ajuda e apoio nas horas difíceis, e também a magnífica equipe que o apoia: Ana (carinhosamente chamada de Aninha), Taís, Vinícius, Helder e Verônica, que fazem da PAPGP um lugar maravilhoso. Em especial à minha querida Mestra Verônica Nunes, que foi fundamental para a conclusão desta dissertação, com toda sua sapiência e conhecimento dos assuntos por mim propostos.

Não poderia esquecer meus professores deste mestrado que, com seus jeitos singulares, imprimiram seus conhecimentos e experiências para nós, Minterianos, nessa jornada longa e árdua, em busca da vitória neste mestrado em Ciências Sociais. Agradeço, em especial, ao meu orientador Prof. Dr. Orivaldo Pimentel Lopes Jr., que conseguiu me ligar nessa longa jornada para esta conclusão. E não deixando de lado a participação dessa banca maravilhosa, composta por professores fantásticos com quem tive a oportunidade de crescer academicamente. Aos meus amigos, que em todas as horas sempre me incentivaram a

conseguir realizar meus sonhos e superar meus limites e desafios. Em especial a Rildo, Gladson, Luzia, Maria, Sheila, Kelly e muitos outros amigos que não estão aqui, mas estão na mente e no coração.

E agradeço também aqueles que não estão destacados aqui, mas me motivaram para que o sucesso fosse alcançado.

RESUMO

Os assuntos que envolvem a religiosidade têm recebido maior importância nas discussões científicas e nos meios de comunicação social. Os debates sobre religião e religiosidade têm se difundido como meio para construção das representações sociais, tanto em níveis individuais como, além disso, na coletividade. Este trabalho trata da construção da ordem de Jesus, dos projetos missionários e colonizadores que marcaram a presença dos missionários jesuítas, desde a colonização até a reestruturação religiosa imposta após a expulsão da ordem jesuítica em Sergipe. Expulsão esta que aconteceu em meio a mudanças político-administrativas tomadas pelo governo português em meados do século XVIII, que tinham na representação do Marquês de Pombal seu idealizador. Compreender a reestruturação religiosa e social, aqui concebida nas práticas e nas representações populares e oficiais. Essa reestruturação da religiosidade teve nas confrarias, irmandades, ordens terceiras e demais representações, importante presença simbólica nos espaços socioreligiosos ligados às práticas católicas em Sergipe. Representação essa que oficialmente passou a ter nos vigários colados seus representantes legais, na manutenção das práticas religiosas nas freguesias e cidades sergipanas.

Palavras-Chave: Companhia de Jesus, Hegemonia e Coerção, Catolicismo Popular e Reestruturação Religiosa em Sergipe.

ABSTRACT

The issues surrounding the religious have been given greater importance in scientific discussions and the media. Discussions on religion and religiosity have become widespread as a means for construction of social representations, both as individual levels, in addition, in the collectivity. This work deals with the construction of the order of Jesus, missionaries and settlers of the projects that marked the presence of the Jesuit missionaries, from colonization to the religious restructuring imposed after the expulsion of the Jesuit Order in Sergipe. Expulsion is what happened in the midst of political and administrative changes made by the Portuguese government in the mid-eighteenth century, which had representation at the Marquis of Pombal its creator. Understanding the religious and social restructuring, designed here in the practices and representations of popular and official. This restructuring has had on the religious brotherhoods, religious orders and other representations, an important symbolic presence in the spaces socioreligiosos linked to Catholic practices in Sergipe. Representation such that officially came into the vicars pasted their legal representatives, in the maintenance of religious practices in the boroughs and cities Sergipe.

Key Words: Society of Jesus, Coercion and Hegemony, Popular Catholicism and Religious Restructuring in Sergipe.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO 1 - A CONSTRUÇÃO DA COMPANHIA DE JESUS.....	14
CAPÍTULO II - REGIMENTO DAS MISSÕES E DIRETÓRIOS POMBALINOS: PROBLEMAS E IMPASSES NAS RELAÇÕES COLONIAIS EM SERGIPE NO FINAL DO SÉCULO XVIII.....	64
CAPÍTULO III - A REESTRUTURAÇÃO RELIGIOSA EM SERGIPE: APÓS A EXPULSÃO DOS JESUÍTAS.....	87
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	123
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	130
ANEXO.....	136

INTRODUÇÃO

Os estudos acerca do catolicismo brasileiro ampliam-se cada vez mais nas últimas décadas. Historiadores, sociólogos e cientistas sociais têm se debruçado sobre essa linha de pesquisa. O motivo principal para o crescente interesse dos cientistas sociais pelas questões religiosas está ligado à manutenção do poder que a Igreja Católica e seu aparato exercem sobre as diversas classes sociais brasileiras, por isso o objeto de nosso estudo é a manutenção da religiosidade católica no Brasil do século XVIII, compreendendo o papel social do catolicismo mesmo após a expulsão da ordem jesuítica. Almejamos cooperar para esclarecer como a Igreja Católica estabeleceu-se como um dos fundamentais dispositivos de hegemonia do Brasil.

O tema estuda a relação entre a instalação das novas ideias administrativas iluministas portuguesas e as alterações que atuaram no interior do “aparelho religioso católico”, uma vez que esta dissertação tenta compreender o significado sociológico e empírico das funções sociais da religiosidade na manutenção da ordem social, que norteia a sociedade brasileira.

Segundo as teorias de Bourdieu utilizadas neste trabalho, estão destacados os campos de concorrência entre os atores ao redor de um conjunto de interesses específicos que caracterizam as áreas em questão. Estas, caracterizadas pelas analogias e padrões de poder alegóricos dos polos de atores sociais opostos, de um lado os dominantes e de outro os dominados.

As associações dos agentes religiosos especializados ou não especializados enfrentam-se em um campo de força pelo domínio da demanda pelos bens de salvação. Já em outro lado encontram-se os agentes inovadores, que neste trabalho foram distinguidos como profetas.

No campo religioso, em emprego de sua aversão na composição da distribuição, os interesses religiosos e os indivíduos abrem mão do capital religioso na concorrência pelo privilégio exclusivo da administração dos bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso, enquanto poder de transformar as reproduções e os métodos dos leigos, acrescentando um novo hábito religioso.

As concorrências que opõem os distintos especialistas especializados no centro do campo religioso, estabelecer a estreia da dinâmica do campo religioso e também das modificações da ideologia religiosa nas várias classes sociais coloniais.

Desde o início da colonização, o catolicismo foi uma das formas de dominação simbólica mais utilizada pelo estado português para submeter à ideologia colonial a população local e os colonos. Para os colonos os preceitos católicos e para os povos indígenas as regras impostas pela evangelização, dessa forma ágil os missionários na sua busca constante para evangelizar e dessa forma resgatar os índios de um mundo sem regras e longe de Deus.

O plano de evangelização dos colonos e conversão dos gentios foi a base da presença jesuítica em solo brasileiro. Assim como as outras ordens, esse trabalho nasce dos movimentos quinhentistas para afrontar os desafios da Reforma Protestante no Novo Mundo. A presença dos jesuítas através das missões foi imprescindível para a organização social na colônia, já que os primeiros missionários formaram uma série de estratégias para justificar as adaptações na doutrina religiosa por eles absolvidas na formação da ordem jesuítica.

A dominação das ordens religiosas foi fundamental na formação social colonial, impondo uma série de regras e condutas que deveriam ser seguidas pelos colonos nas suas relações sociais e religiosas, mas essa dominação também acabou sendo o pretexto de muitos conflitos com os colonos, uma vez que os jesuítas conseguiram dominar até o momento da sua expulsão o domínio simbólico e administrativo de muitos territórios coloniais.

Contudo, esses conflitos e os domínios excessivos dos jesuítas foram o estopim de uma luta maior pelo poder, não só no Brasil como na metrópole, no nosso caso caracterizado por Portugal. Luta essa que, com as novas regras modernas implantadas pelo governo pombalino, eram avessas às novas políticas administrativas colocadas em prática por esses novos administradores modernos. Políticas que visavam a acabar com as interferências regionais criadas com o poder dado através do padroado, esse que ao mesmo tempo unificava os poderes políticos e religiosos sobre a mesma bandeira, mas não sobre os mesmos projetos.

O conflito entre os projetos colonizadores e missionários acabaram sendo vistos como ambíguos, gerando uma resposta forte do governo português, caracterizado pela expulsão dos jesuítas, uma vez que o projeto missionário dessa ordem colocava-se em oposição ao projeto colonizador de caráter mercantil. Sendo necessária, então, para atender a essas necessidades, uma nova reestruturação social na colônia. Sendo o índio transformado em súdito a serviço do interesse de sua majestade e dos ideais comerciais portugueses, situação essa que acabou não sendo imposta a outras ordens religiosas por manterem os interesses missionários, distantes dos interesses comerciais metropolitanos.

Dessa forma, os interesses mercantis portugueses são colocados acima do projeto missionário, mas isso não dissolve o poder simbólico religioso que ainda continuou sobre o

domínio das ordens religiosas e dos leigos, que através do catolicismo popular, mantiveram em alta a fé católica. Para isso foi necessária uma série de intervenções e reestruturações no corpo religioso tanto oficial como não oficial.

Conforme Oliveira descreve, desde a chegada dos “primeiros colonizadores portugueses” o catolicismo foi implantado como religião oficial do Estado no Brasil. Institucional, o catolicismo será a religião oficial até a ruptura desse status com o advento da Proclamação da República que, abalizada nas ideias iluministas da Revolução Francesa, separa Igreja e Estado, reestruturação essa que ao nosso trabalho não cabe analisar.

A reestruturação do aparelho religioso tem importante ligação com a manutenção dos bispados com a “Santa Sé”, o que atraiu para o Brasil várias ordens religiosas, que foram imprescindíveis para manter estreitas as relações entre a sociedade colonial e a Igreja Católica, mesmo com a forte atuação do catolicismo popular na vida das várias classes e comunidades do Brasil oitocentista.

Desse modo, a sociologia histórica compreende os fatos sociais como um todo e torna possível descobrir as relações entre vários setores do Estado colonial. Esses fatos são vistos através de um contexto dialético entre o religioso, o político e o social.

Nessa perspectiva, procuramos compreender como foram construídas as representações e práticas sociais, tendo como referência Eisenberg (2000), Hoornaert (1992), Hoornaert (1994), Leite (1938), Lopes (2005), Nascimento (2001), Nunes (1989) e Oliveira (1985), no contexto da sociedade colonial, projetando nosso olhar analítico, mais especificamente, na província de Sergipe D’El Rei. A obra de Pedro Ribeiro (1985), “Religião e Dominação de Classe”, tornou-se uma referência no campo de estudo das representações sociais. Ele aborda, nessa obra em particular, como foi construída uma representação social acerca de uma ciência, para dar conta de como a representação é composta de atores e de procedimentos socializados. A aproximação das teorias sobre as representações social e religiosa, nesse ponto de vista, se constitui num apoio para a nossa pesquisa, ao defender a compreensão de aspectos abordados nos estudos sobre a religiosidade sergipana, como também na articulação entre o individual e o coletivo em meados do século XVIII.

Silveira (2005) focaliza o desenvolvimento do clero, sua hierarquização e a afinidade com a população através da ação dos párocos junto à sociedade, a criação das paróquias e com elas as desiguais formas de instituição dos párocos. Os colados eram empossados pelo rei e os encomendados eram encarregados pelo bispo de administrar as freguesias recentemente instituídas, ludibriando os concursos e suas consequências de ordem financeira para os

mesmos. Ressaltado ainda a importante função desempenhada pelo clero no contexto político e econômico colonial.

Os capítulos têm uma sequência histórica, por esperarmos que este formato seja mais fácil para a compreensão da temática em questão: no primeiro capítulo abordamos as causas para a formação da Companhia de Jesus e as consequências dessa decisão tanto no campo do domínio simbólico, quanto no campo da dominação legal. Ao compreendermos as causas que levaram Inácio de Loyola a criar essa que foi uma das mais importantes ordens religiosas, na luta pela conversão e manutenção dos povos que participaram da colonização além-mar.

Nesse capítulo buscamos entender as novas estratégias utilizadas pela Igreja Católica para, junto com os monarcas ibéricos, controlar e dirigir as novas relações sociais que surgiram com a união entre Estado e Igreja, nesse trabalho caracterizado pela dominação imposta pelo padroado. Essa relação foi importantíssima para que os missionários pudessem colocar em prática o projeto missionário do seu líder. As consequências das relações e interações entre os missionários, os indígenas e os interesses mercantis dos colonos.

Compreender essas relações simbólicas de poder entre as classes sociais envolvidas na construção social colonial envolve abarcar as consequências do projeto missionário, frente às inúmeras divergências entre os missionários jesuítas e os interesses do projeto colonizador. Este que sempre viu a conversão como uma ameaça aos interesses mercantis, que impôs a escravidão aos índios. Até que novas normas religiosas e administrativas metropolitanas restringiram a escravidão indígena, frente a novas ideias modernas, estas sendo imprescindíveis para os planos educacionais missionários nas colônias.

No segundo capítulo trabalharemos as ideias modernas, que foram implantadas pelo governo metropolitano português na tentativa de uma reestruturação política e administrativa colonial. As ideias modernas foram imprescindíveis para que o Estado português pudesse obter de volta o controle sobre todos os setores políticos, econômicos e administrativos. As mudanças impostas pelo Marquês de Pombal acabaram modernizando o Estado português e, conseqüentemente, essas medidas acabaram chegando às colônias, onde a desordem e a desorganização imperavam sobre uma lógica administrativa moderna.

A consequência dessa desordem foi uma profunda reestruturação na administração e controle sobre as relações entre colonos e indígenas, que passavam por enorme tensão devido à interferência dos padres jesuítas que, até aquele momento, eram detentores do controle sobre a mão-de-obra mais abundante da colônia: os índios. A implantação dos diretórios pombalinos criou uma revolução na estrutura social, tirando dos missionários jesuítas o poder

exercido por eles no Brasil. O diretório pombalino também foi responsável pela expulsão da Companhia de Jesus dos domínios territoriais portugueses, uma vez que esses foram considerados um entrave para as medidas adotadas pela administração metropolitana.

A expulsão dos padres jesuítas acabou desorganizando profundamente as relações sociais no Brasil, gerando uma reestruturação nas práticas religiosas, que saíram das mãos dos membros da Igreja e acabaram nas mãos de leigos, que se apoderaram das práticas e representações religiosas nas províncias do Brasil.

No terceiro capítulo abordaremos algumas fases da reestruturação religiosa brasileira, que também foram diretamente importantes para moldar essas reestruturações em solo sergipano. Transformações essas que foram de ação popular, na busca pela manutenção de uma ordem religiosa e social, agora moldada pelos ideais modernos e por relações sociais ainda antigas.

Estudaremos como os processos de coerção e hegemonia foram fundamentais para a reorganização das práticas e representações religiosas em todo o território brasileiro, em especial na província de Sergipe, que teve na adoração a Maria sua mais forte representação popular. Dessa forma, mais compreenderemos as práticas e representações oficiais, que viram nas nomeações de vigários colados uma solução para o problema da desestruturação religiosa em solo sergipano, tornando-se, assim, presente nas localidades e mantendo as práticas oficiais de dominação simbólica.

Este trabalho tenta ampliar os questionamentos sobre as práticas e representações religiosas em Sergipe após a expulsão dos padres jesuítas e as mudanças sofridas pelo catolicismo oficial com os novos valores simbólicos introduzidos nas relações sociais do período colonial na província de Sergipe.

CAPÍTULO 1 - A CONSTRUÇÃO DA COMPANHIA DE JESUS

Neste capítulo buscamos compreender a reestruturação aplicada pela Igreja Católica, juntamente com os monarcas portugueses, para aconselharem e administrarem as relações que surgiram com a união entre Estado e Igreja, caracterizada pela preponderância imposta pelo padroado. Relação que manteve os missionários jesuítas e o projeto missionário da Igreja Católica.

Compreender essas relações simbólicas de poder entre os missionários e as classes sociais que constituíram a sociedade colonial. Compreender as inúmeras divergências entre o projeto missionário e os interesses do projeto colonizador, esse que sempre viu o projeto jesuítico como uma ameaça aos interesses mercantis, e as normas religiosas e administrativas metropolitanas que limitaram a dominação indígena, essas sendo necessárias para os planos educacionais missionários nas colônias.

A TRAJETÓRIA DA COMPANHIA DE JESUS ATÉ A PROVÍNCIA DE SERGIPE

Abordaremos neste capítulo a criação da Companhia de Jesus, que teve sua gênese no interior das transformações religiosas que vinham ocorrendo no século XVI. Essas transformações advêm da Reforma Protestante, um marco de importante mudança no mundo católico no início da modernidade, uma vez que ela reorganizava as devoções cristãs na Europa moderna. No entanto, não podemos entender essas mudanças de fora para dentro, uma vez que as reformas também permeavam o interior da própria Igreja Católica. Foram muitas as ideias e os idealizadores dessas reformas religiosas que, ao longo dos séculos, mudaram ou adaptaram os dogmas e preceitos da Igreja Católica.

Em vista dessas transformações, a Igreja Católica buscou banir ou, ao mesmo tempo, enfrentar essas alterações. Para isso criou o Concílio de Trento, marco inicial da

Contrarreforma, buscando assim uma reorganização interna para combater as heresias e mudanças do mundo moderno.

Entre os instrumentos de Contrarreforma sobre o domínio papal, podemos citar a Companhia de Jesus ou movimento jesuítico. Esse movimento impôs sua força no Concílio de Trento, que serviu de base para a Contrarreforma. Dessa forma, os jesuítas tornaram-se uma das mais eficientes armas da Igreja contra o avanço do protestantismo não só no Velho Continente, mas principalmente na colonização do Novo Mundo.

A história da Companhia de Jesus está intimamente ligada à biografia de seu fundador e líder espiritual, Inácio de Loyola. Antes de sua conversão, Loyola encontrava-se ferido de batalha em um leito hospitalar. Dessa forma teve acesso a vários livros religiosos que falavam da vida dos santos, nascendo assim um interesse pelos ensinamentos de São Domingos e São Francisco, ambos fundadores de congregações religiosas, respectivamente a dos dominicanos e a dos franciscanos. Tornou-se um dos mais fervorosos devotos desses santos.

Inácio de Loyola acabou rompendo com uma tradição da época, uma vez que deixou suas obrigações como nobre e, desfazendo-se de todos os seus bens, peregrinou até Jerusalém. Foi aí que começou a escrever as primeiras ideias que transformaria em guia devocional dos jesuítas: os *Exercícios Espirituais*.

Foram várias as inspirações para a mudança de vida, que transformaram um antigo nobre cavaleiro em uma das mais importantes figuras da renovação católica pós Reforma Protestante. Durante sua viagem à Jerusalém, Inácio de Loyola teve contato com diversas ideias e conceitos que seriam posteriormente utilizados nos livros que serviriam de guia para os padres jesuítas sob seu comando. Essas ideias tornaram a Companhia de Jesus uma das mais importantes ordens religiosas, que tinha como principal característica a disciplina e o fervor de seus membros pela manutenção da ordem, mesmo acima de muitas ideias que tornaram a ordem um perigo para as monarquias absolutistas modernas, uma vez que os jesuítas eram organizados militarmente e ideologicamente. Isso acabou chamando a atenção futura dos déspotas esclarecidos das monarquias europeias da época.

Depois de estudar teologia na Universidade de Paris (onde estudava também o futuro reformador João Calvino), e de reunir ao seu redor alguns amigos, em 1534, Loyola e outros seis fizeram votos de pobreza e castidade perpétuas. Três anos depois, ordenou-se sacerdote em Roma, onde fixou residência. O Papa Paulo III oficializou a Companhia de Jesus e Loyola foi eleito o primeiro Superior Geral da ordem. Publicou, então, os seus

Exercícios Espirituais, fruto das experiências devocionais que tivera. (NASCIMENTO, 2001, p. 24)

A fundação da Companhia de Jesus é o resultado de uma série de acordos e mudanças de hábitos e regras da Igreja Católica pós Reforma Protestante. Esse movimento foi criado pela bula papal *Regimini Militaris Ecclesiae*, que tem suas atividades religiosas iniciadas oficialmente em 1540. Essa Ordem Religiosa, com fins baseados nas atividades pastorais, deveria fundamentar suas atividades nas obras de caridade em instituições como hospitais, prisões e escolas. Sendo essa última uma das mais importantes, principalmente no Novo Mundo, tendo como objetivo principal convencer cristãos ou não cristãos a viverem uma vida pura, conduzida pela moral cristã.

Os jesuítas rapidamente tornaram-se o símbolo do movimento reformista papal utilizado na formação do Concílio de Trento, base espiritual da Igreja Católica na luta contra o protestantismo. Este foi simbolizado pelos *Exercícios Espirituais*, que traziam o *noster modus procedendi* (modo de proceder suas atividades), que foi a base da Companhia. Sua própria convenção de cavaleiro a devoto, retratada e adaptada nos *Exercícios Espirituais* como sendo exercícios que se assemelhavam a exercícios físicos. Composta de uma vasta série de regras e obrigações, essas são complementadas pelos exercícios de meditações solitárias, que cuidam das almas e que devem ser seguidos à risca na formação dos padres jesuítas.

Os *Exercícios Espirituais*, segundo EISENBERG (2000, p. 33) foram formulados com embasamento no livro de Exercícios para a Vida Espiritual, do abade Garcia de Cíneros, escrito em 1515, que seguia uma forte tendência do movimento flamengo chamado *devotio moderna*, que se caracterizava pela preocupação com a vida interna aliada a certa desconfiança da ascese ou “meditação” exagerada ou do entusiasmo místico, cujo principal texto era *Imitatio Christi*, de Thomás de Kempis, lido por Inácio de Loyola em sua passagem pela Espanha, durante a peregrinação até Jerusalém.

Uma característica importante dos *Exercícios Espirituais* era que apreendiam as instruções para os que exercitavam como os que dirigiam esses exercícios, conhecidos como diretores espirituais. Essas relações eram definidas claramente nos *Exercícios Espirituais* para evitar desvios de conduta entre os diretores e seus subordinados, nesse caso, os padres jesuítas. Essa relação deveria ser caracterizada por uma junção entre o entusiasmo e a ignorância, evitando, dessa forma, os excessos nas relações hierárquicas da Companhia de Jesus.

O papel do diretor era o de intermediário, um consolador entre os exercitantes e Deus nos seus diálogos espirituais. O mesmo deve ser uma espécie de “médico da alma” e, dessa forma, um monitor ou administrador que tem como necessidade inicial curar a alma dos devotos e, se necessário, aplicar terapias que encaminhassem novamente ao caminho correto da fé. Já os noviços eram tratados através da prevenção, principalmente das promessas e votos inconscientes.

A hierarquia jesuítica formou-se alicerçada na Constituição da Companhia de Jesus, publicada nos anos de 1558/1559. Dessa forma, ficaram definidos os papéis hierárquicos dentro da Companhia de Jesus, que tinha nos diretores seus membros de ordem superior. Os diretores exerciam funções inicialmente pensadas para os diretores do exercício: as funções de guias espirituais e também de ouvintes nas confissões dos irmãos, ajudando-lhes a decidirem corretamente nas suas atividades de convenções religiosas e espirituais.

As Constituições da Companhia de Jesus surgiram como resposta da Igreja Católica aos desafios surgidos naquele tempo. Estes não vinham apenas de fora, mas também do interior da própria Igreja e compunham um quadro desafiador para a fé cristã ocidental, que iniciava uma divisão entre católicos e as diversas correntes protestantes. As práticas devocionais e litúrgicas acabaram por sofrer profundas transformações, com reflexos na ação missionária junto aos povos com os quais os europeus haviam tido pouco ou nenhum contato, na Ásia e na América, até então. A “descoberta” de novos mundos e novas culturas, aliada ao Cisma, a partir de Lutero, levaram a Igreja Romana (hierarquia, religiosos e fiéis) a repensar sua própria fé e práticas devocionais. Nesse mesmo tempo, o impulso das navegações por “novos mares”, a transformação econômico-cultural do início dos Tempos Modernos, aliados ao desnudamento das antigas representações e exteriorizações da fé, levaram direta e indiretamente ao profundo reordenamento da administração eclesiástica, da pastoral e das práticas de culto na Igreja Católica - com grandes reverberações no meio social europeu e, também, nas culturas que se formavam, especialmente na América. Não foi por acaso que a Companhia de Jesus representou a maior força na Reforma Católica e na Contra-Reforma. Sem dúvida que ela atendeu às necessidades da época e justamente por isso foi tão bem sucedida. (ARNAUT E RUCKSTADTER, 2003, p. 260)

A organização jesuítica estava baseada na obediência institucional contida nos *Exercícios Espirituais*. Essa obediência, muitas vezes alucinada, era reprodução da mentalidade militar da Idade Média, principalmente quando relativa a regras da Igreja. Os membros da Companhia de Jesus, ou seja, os padres jesuítas, assim como os templários e hospitalários, viam-se como soldados de Deus. Essa submissão cega estava contida na

Fórmula, em um novo conceito de votos de pobreza, castidade e obediência que, no caso jesuítico, era ampliada pela obediência direta ao Papa. Isso de uma forma indireta, já que essa devoção era um voto direto com Deus, de administrar as missões aonde o Papa os enviassem. Uma vez que juravam levar as boas obras para qualquer lugar que as autoridades cristãs, assim sendo, as desejassem.

Essa obediência direta ao Papa consentia aos padres jesuítas certa e importante autonomia quanto aos poderes dos reis cristãos, uma vez que eles deviam obediência somente aos membros superiores da ordem e ao Papa. Dessa forma, colocando-se fora das coações e obrigações jurídicas das autoridades monárquicas e religiosas locais. Os jesuítas gozavam de uma autonomia forte, ao contrário dos dominicanos, que deveriam obediência às autoridades locais e até mesmo ao clero secular.

Nas atividades catequéticas e de conversão dos gentios no Novo Mundo, a obediência cega dos padres jesuítas aos *Exercícios Espirituais* era questionável e de pouca serventia, uma vez que essas atividades missionárias no Novo Mundo, devido à distância, tornavam autônomas algumas atitudes missionárias, na medida em que os padres se alastravam pelos sertões brasileiros durante a época da colonização. Essas dificuldades de comunicação entre os padres jesuítas, devido à grande extensão territorial brasileira, dificultaram a vida dos padres da Companhia, que adentraram o interior do Brasil para catequizar os indígenas. Esses padres passaram por muitas dificuldades por causa desses isolamentos e dificuldades de comunicação com seus diretores, exigindo dos membros da Companhia de Jesus isolados uma preocupação maior nas decisões. Essas deliberações tinham de ter certo grau de prudência dos padres isolados envolvidos nessas atividades de catequese, para evitar os excessos e os desvios de conduta.

Conforme EISENBERG (2000, p. 39), outras características inicianas estabelecidas nas *Constituições Jesuíticas* eram as confissões periódicas. Estas serviam para controlar os padres jesuítas em suas atividades, evitando os desvios e punindo através de penitências os pecadores, que passavam periodicamente por exames de consciência e de contabilidade de pecados. Para Inácio de Loyola, o exame de consciência era algo muito importante e decidido para aperfeiçoar uma intimidade maior com Deus.

Esse tipo de oração pode ser feito no final do dia como uma condição de agradecer pelo dia que passou. O método de exame de consciência é simples e está dividido em sete pontos: pedir a Deus para rever o dia como Ele o vê; lembrar-se do que houve no dia que passou; agradecer pelo que houve de bom; ver o que foi marcante, mesmo as coisas pequenas;

indagar como Deus me falou hoje por sua Palavra e pela vida; pedir perdão pelo que não foi conforme o que o Evangelho ensina; prever o que pode ser melhor no dia seguinte e confiá-lo à graça de Deus.

Esses conceitos de penitência acabaram sendo incorporados às *Constituições Jesuíticas*, baseados em ideias medievais, que eram complementados pelos aspectos “terapêuticos e ambulatorios dos sacramentos”. Os exames de consciência e a contabilidade dos pecados eram um complemento das confissões, servindo de controle e punição entre as confissões e mantendo os padres sob o controle dos seus superiores.

Todo esse trabalho rendeu certa especialização por parte dos superiores, que acabaram criando até mesmo conceitos para explicar e entender esses desvios, e assim aprimoraram os métodos para evitá-los. Esses métodos tiveram tanta repercussão que acabaram entrando até mesmo para o currículo da educação jesuítica, tendo papel importantíssimo na organização jesuítica em terras além-mar.

Esse ensinamento era realizado através da casuística, um método complexo de treinamento dos irmãos na virtude da prudência. Seu principal propósito era garantir que eles pudessem exercer funções religiosas de autoridade, de maneira virtuosa e eficaz, tais como a confissão dos leigos e o desempenho, em postos superiores, da hierarquia jesuítica. A casuística incluía o estudo da retórica e da persuasão, o exercício da razão prática e o desenvolvimento da capacidade de tomar “decisões corretas”. Ela era baseada, portanto, em uma ética de procedimento às decisões tomadas pelos irmãos. (SAMPSON apud EISENBERG, 2000, p. 40)

A casuística era um exame minucioso de casos particulares e cotidianos em que se apresentam dilemas morais surgidos da contraposição entre regras e leis universais prescritas por doutrinas filosóficas ou religiosas e as inúmeras circunstâncias concretas que cercam a aplicação prática desses princípios. Sendo assim, tornaram-se uma das bases dos *Exercícios Espirituais* e era através dela que o indivíduo, por exemplo, escolhia entre ter uma vida normal ou aos moldes monásticos, transformando-se, dessa forma, em um sacerdote. Esses ensinamentos eram aplicados primeiramente como modo de reflexão dos candidatos ao sacerdócio. A teologia medieval organizava o caminho da devoção em três partes: purgatório, iluminação e unitiva, o que servia como base para a educação devocional jesuítica. Esses caminhos eram atribuídos durante o primeiro mês de treinamento para verificar o nível de devoção do candidato ao cargo de membro da Companhia de Jesus. Esse treinamento

fundamentava-se na melhor escolha para sua vida, se a convencional ou a sacerdotal. Quando da escolha da segunda, a presença de Deus era fundamental, pois para os *Exercícios Espirituais* era imprescindível a interação entre o devoto e o Mestre Supremo da religiosidade cristã, uma vez que a alma tinha que se conectar e aceitar a presença de Deus a todo o momento. Sendo esta uma presença constante e indispensável.

Outro modo de escolher o caminho correto da alma é fundamentado no tempo tranquilo, um momento de contemplação onde as potencialidades da alma deslumbrada através da natureza e da vontade divina, que conduz os indivíduos ao caminho da salvação e nada, ou nenhum tipo de espírito, além dos divinos, devem interferir na suas escolhas. Essas escolhas solicitavam que o devoto usasse sua razão para induzir a melhor escolha.

Esse método de ser fazer boas escolhas, devemos notar, não é um elogio radical ao livre arbítrio e à sua capacidade de fazer escolhas desimpedidas, sejam elas boas ou ruins, mas sim um distanciamento racional do objeto da escolha com a finalidade de se distinguir a melhor opção, em termos da vocação religiosa, entre duas escolhas virtuosas que têm o mesmo valor. Esse distanciamento em relação ao objeto da escolha é um movimento caracteristicamente moderno na ética, exibido séculos depois, por exemplo, por Adam Smith no seu conceito de espectador imparcial. O procedimento da ética inaciana não se aplica, contudo, aos casos onde a pessoa deve escolher se comete ou não um pecado. (EISENBERG, 2000, p. 42-43)

Inácio de Loyola, através dos *Exercícios Espirituais*, empregava o método para auxiliar nas escolhas vocacionais por meio das boas escolhas, mas pregava o método do tempo tranquilo para manter distanciamento e prudência nas atividades missionárias, principalmente atividades em locais distantes em que a comunicação com seus superiores tornava-se difícil. Gerando, dessa forma, certo isolamento institucional e suscitando escolhas individuais ou pessoais.

Essa obediência aos superiores da ordem vinha diretamente das *Cartas sobre a Obediência*, enquanto as normas de conduta e prudência estavam abalizadas nas *Constituições Jesuíticas*. Estas, anteriormente, estavam institucionalizadas através da Fórmula do Instituto, que sistematizava as regras e organizações jesuíticas. As Constituições continham as instruções de obediência, prudência e organização das missões, escolas e colégios jesuíticos.

Várias ordens religiosas como os franciscanos, capuchinhos, dominicanos, entre outras, tinham elaboradas suas próprias constituições. Porém, nenhuma delas tinha a riqueza de detalhes das Constituições Jesuíticas, uma vez que esta se assemelhava às regras

medievais, de aplicação universal e não específica como eram as outras constituições das ordens religiosas anteriormente citadas. Os jesuítas tinham uma longa lista de regras e condutas nas suas inúmeras relações vocacionais e institucionais.

A *Constituição Jesuítica* tinha muitas características da *Constituição Dominicana*, de onde adotou caminhos ou partes inteiras na sua própria constituição. Contudo, a principal diferença entre as constituições estava nas obrigações aos princípios monásticos das ordens. Os jesuítas foram liberados por seu líder, Inácio de Loyola, de obedecer cegamente a esses princípios devido ao fato de que os padres da Companhia estavam sempre em regiões longínquas e sob pouquíssima atuação dos seus superiores. Isso só era possível graças a um imenso conjunto de regras e normas seguidas por seus membros e estavam na base da formação jesuítica.

Ao converter a atividade apostólica em um empreendimento missionário coletivo, organizado e internacional, Loyola usou este conceito religioso de prudência como meio de diminuir a dependência dos jesuítas de métodos puramente exegéticos para a formulação de normas, como era o caso da derivação racional de normas a partir da lei natural praticada pelos dominicanos. Enquanto estes aplicavam normas e usavam sua estrutura confederativa para produzir procedimentos de tomada de decisão autônoma, os jesuítas buscavam adaptá-las e usavam seu espírito de tolerância para decidir quando perdoar violações dessas normas. (TUCK apud EISENBERG, 2000, p. 45)

O treinamento dos jesuítas era aprimorado através de duas ideias: a adaptação às regras e a tolerância às violações menos ultrajantes efetuadas pelos membros da ordem. Esses eram os dois ensinamentos que se aprimoravam e ultrapassavam os estudos de casos da “consciência” que se refletia na “organização institucional da ordem jesuítica” nos primeiros tempos da sua existência. Essa metodologia de entendimento prático ajudava no treinamento e nas aulas de casos de consciência, base da casuística desenvolvida pelos jesuítas em suas aulas.

No começo da formação das atividades jesuíticas pelo mundo, foram muitas as produções e adaptações das normas. Estas necessárias por causa das lacunas deixadas pela fórmula do instituto, que acabam sendo substituídas pela *Constituição Jesuítica*, que tornava necessárias várias mudanças e adaptações nas regras de funcionamento das casas, colégios e missões jesuítas.

Fixando nossos olhares na colonização e no papel da religião no Brasil, vemos o momento da chegada dos portugueses como um marco importante na construção da ordem social e religiosa, uma vez que essa construção estava fundamentada e polarizada nas relações medievais entre o povo e os monarcas, já que as terras desbravadas eram propriedades monárquicas e, deste modo tratadas, os missionários deveriam levar a sacralização para toda a sociedade metropolitana ou colonial.

Assim, tanto na instituição medieval como na cristandade colonial, o monarca, sagrado ou reconhecido pela autoridade eclesiástica, aparece como chefe efetivo dessa sociedade sacral. Aliás, o aspecto mais expressivo da cristandade é justamente a sacralidade que perpassa toda a organização social, desde seus chefes supremos até os últimos súditos. (NASCIMENTO, 2001, p. 11)

Desse modo, podemos ressaltar a importância e a construção hegemônica da cristandade na sociedade portuguesa, esta que permeava todo o acontecimento relacionado ao poder monárquico português nos anos que sucederam as conquistas territoriais no Novo Mundo. Foram esses monarcas que, com o apoio eclesiástico, fortaleceram suas presenças nas novas fronteiras territoriais criadas pelas grandes navegações.

A chegada dos portugueses nas terras descobertas em 1500, por uma armada a serviço de sua majestade, o rei de Portugal, foi festejada com uma missa, símbolo da presença cristã. Foi celebrada por Dom Henrique, acompanhado por Pedro Álvares Cabral, que carregava a bandeira da Ordem de Cristo, simbólica presença monárquica no Novo Mundo. Uma vez que a presença religiosa e do poder monárquico eram imprescindíveis e indissolúveis, essa aliança entre a Igreja e os monarcas era estreita e muitas vezes se confundia.

Essa relação se torna visível nas cartas de Pero Vaz de Caminha sobre os índios que, de forma otimista, via a evangelização possível, já que encontrou índios aparentemente participativos. Essas ideias estão fundamentadas principalmente na segunda missa, onde a participação e a aceitação dos indígenas eram impressionantes para a visão dos portugueses que aqui estavam.

O entusiasmo de Caminha pela evangelização dos indígenas assenta-se, em parte, numa impressão otimista e simplista que teve dos nativos por ocasião da segunda missa campal: os índios ajudaram a carregar a cruz para o local

designado e imitaram os portugueses durante o ofício religioso, ajoelhando-se, pondo-se em pé, fazendo gestos e olhando atentamente para o celebrante. Para o escrivão da feitoria de Calicute, o peixe estava quase na rede, faltava apenas o clérigo para os batizar! (NASCIMENTO, 2001, p. 14)

A carta de Pero Vaz de Caminha foi enviada a Portugal, mas como esta relatava principalmente as características naturais e a importância de ações missionárias nas terras do Novo Mundo, acabou sendo tratada de forma secundária pelo monarca português, diante da importância da exploração e lucros vindos do oriente. O documento acabou no esquecimento, junto com tantos outros na Torre do Tombo, em Lisboa. Enquanto isso a população do Brasil aguardava a presença efetiva da administração metropolitana e dos clérigos solicitados por Pero Vaz de Caminha.

Na realidade, ao comunicar a descoberta da Ilha de Vera Cruz, em 1500, Pero Vaz de Caminha falara dos índios como gente de tal inocência que logo se converteriam ao Cristianismo. Porém, à medida que corriam os anos, o conceito inicial da bondade dos índios foi sendo substituído por outro: os indígenas eram cruéis e bestiais, pagãos e infiéis. E assim, os gentios passaram a constituir os inimigos típicos da Cristandade na nova terra. (NASCIMENTO, 2001, p. 14)

Essa despreocupação com a população do Brasil foi motivada por uma série de mudanças e rupturas que estavam acontecendo na sociedade e ideologia europeias, todas baseadas no Humanismo e no Renascimento. Esse conjunto de novas ideias formou uma sociedade mais moderna, fundamentando um novo período histórico, que trouxe impressionantes mudanças de pensamentos e atitudes, como a valorização dos pensamentos de Santo Agostinho ao invés dos pensamentos medievais fundamentados por São Tomás de Aquino e as teorias escolásticas.

Somente após a reorganização social ocorrida por volta do século XV, houve a implantação de novas ordens econômicas, administrativas, monásticas e religiosas, já que após essas transformações sociais, foram formuladas algumas mudanças no seio da Igreja. As três mais importantes foram: a criação da Companhia de Jesus, a Inquisição e o Concílio de Trento, antes analisados. Somente após essas mudanças e que foram atendidas as necessidades relatadas por Caminha para o Brasil.

Somente com o tempo foram criando características do Brasil. Estas acabaram servindo como pano de fundo para as várias políticas administrativas e até mesmo para a falta

de administração, fato esse explicado pela distância e falha na comunicação entre a colônia e a metrópole portuguesa.

A chegada definitiva dos jesuítas em solo brasileiro aconteceu em março de 1549, todos enviados pela Companhia de Jesus para acompanhar a comitiva do Governador Geral Tomé de Sousa, que chegou acompanhado dos padres jesuítas e de uma comitiva composta por funcionários, soldados, artesãos e colonos. O superior da Companhia de Jesus nessa empreitada era Manuel da Nóbrega. Ele e seus companheiros, em solo brasileiro, foram conviver por aproximadamente um ano com os índios, assimilando, dessa forma, sua língua, costumes e cultura.

Porém, uma de suas mais importantes obras nesse período foi o colégio da Bahia, marco dos primeiros anos da presença jesuítica na colônia. Essa obra servira de referência para as viagens pelo território da colônia. Após alguns anos em solo baiano, Nóbrega e seus companheiros seguiram com seus trabalhos missionários fundando o colégio de São Paulo, em 1554, seguindo uma tendência mundial dos padres jesuítas de fundarem o maior número de colégios possíveis, até mesmo em novos territórios desbravados pelos povos ibéricos.

Os primeiros colégios jesuíticos no Brasil foram fundados em Piratininga (em 1554) e na Bahia (1556), antes da chegada de Mem de Sá à colônia. Ambas as instituições tinham a finalidade de educar os filhos dos colonos cristãos e os pagãos. A falta de recursos, contudo, dificultava o trabalho de ensino. Com a chegada de Mem de Sá e a implantação da reforma esse problema foi resolvido, e os colégios jesuíticos adquiriram maior solidez institucional. No ano de 1564, a Coroa Portuguesa forneceu recursos suficientes para educar 60 estudantes na escola da Bahia. Em 1568, ela financiou ainda a fundação de outra no Rio de Janeiro. (O'MALLEY apud EISENBERG, 2000, p. 131)

As missões jesuíticas foram ampliadas no Brasil pelo governo de Mem de Sá quando esse governo, juntamente com os padres, forçou alguns grupos de índios próximos a mudarem, contra sua vontade, para as proximidades da vila de São Paulo, seguida por outra redução na aldeia do Espírito Santo, localizada na província da Bahia.

Desde Dom João III (1521-1557), o império português começou a se organizar também no nível missionário. Dentro dos quadros gerais do padroado criou-se em Lisboa a “Mesa da Consciência e Ordens”, uma espécie de tribunal missionário que decidia em assuntos de organização

tipicamente missionária. Desta “mesa” partiu a licença para os primeiros aldeamentos no Brasil, durante o governo do terceiro governo-geral, Mem de Sá: no dia de julho de 1556 firmou-se acordo, na Bahia, entre o governador e os jesuítas em relação às aldeias organizadas por estes, passando as aldeias a constituírem territórios livres e intocáveis. (HOORNAERT, 1994, p. 15)

Pensando na salvação e na aculturação dos indígenas, esses povos foram reunidos em povoados ou aldeamentos. Esse projeto tinha como principal ideia uma maior eficácia na aplicação dos objetivos educacionais e catequéticos aos povos nativos. Essa relação de dominação nas aldeias estava fundamentada na ideia de proteção, educação e aculturação, conforme complementa Maria de Fátima Nascimento neste trecho:

No início, visando a construir para a salvação e a civilização dos indígenas, esses missionários procuravam reuni-los em povoados ou aldeamentos, onde a ação educativa e catequética pudesse ser mais eficaz. Para tirar os índios das matas e atraí-los para os aldeamentos, os religiosos multiplicavam as promessas de bem-estar material. Como os missionários não lhes expõem os motivos por que se devem converter, nem os mistérios da fé, porque julgam ser imperceptível a gente tão rústica, procuravam, sobretudo, propor-lhes motivos livres e seguros dos seus inimigos, que teriam os instrumentos para fazer suas roças, e que teriam muito de comer e águas ardentes para se regalarem. (NASCIMENTO, 2001, p. 64)

Essa ideia sobre a formação dos aldeamentos acaba sendo reforçada por este texto:

O aldeamento originava-se num “descimento” ou “redução” de indígenas do interior da terra para a zona litorânea ou para a confluência dos rios, no caso da Amazônia. Este descimento sempre era praticado *manu militari*, sendo o missionário acompanhado pela tropa (ou vice-versa, dependendo do ponto de vista). Os indígenas “brabos” eram deslocados para as aldeias “de índios mansos”, ou “índios da cruz”. (HOORNAERT, 1994, p. 17)

A relação entre os missionários e os indígenas era fundamentada em promessas que foram descumpridas várias vezes e por diversos motivos. Os índios foram com o tempo percebendo que essas promessas não seriam cumpridas, dando início à resistência indígena às atividades missionárias nas missões. Estas são comprometidas, muitas vezes, pela opção dos índios em viver uma vida livre, longe das obrigações e promessas missionárias e temporais.

Foram várias as tentativas de aculturação dos povos indígenas, mas também foram várias as ideias usadas para convencer esses índios a saírem das matas e florestas próximas das vilas coloniais. Eram inúmeras as promessas de melhorias ou mudanças nas suas vidas selvagens, ou melhor, dizendo “simplórias”.

Os projetos de aculturação dos indígenas foram inúmeros e estavam diretamente ligados à região e ao grupo que os proporcionavam, uma vez que tudo girava em torno das políticas internas dos missionários e dos projetos colonizadores da Coroa Portuguesa. Esta sempre submetia as atividades missionárias às necessidades dos colonizadores, que transformaram os aldeamentos em locais de cativeiro para indígenas utilizados pelos colonos em suas atividades produtivas.

Com o passar do tempo, os colonizadores perceberam que os nativos estavam por toda a parte, dos litorais norte e sul ao sertão do Brasil. Eram milhares, que com pouco tempo se transformaram em milhões. Esses nativos foram divididos em inúmeros grupos étnicos, entre os mais importantes estavam os aymorés, botocudos, caetés, caiapós, cariris, tupis, tupinambás, tupiniquins entre muitos outros.

Os índios estavam divididos em diversas aldeias, que estavam espalhadas por todo o território. Distantes ou próximas umas das outras, de acordo com distribuição da caça, das plantações, coletas e da pesca, atendendo assim as necessidades da população das aldeias onde viviam.

Ao longo do tempo os colonos e jesuítas notaram que a diversidade dos nativos era imensa, assim como sua língua e cultura, e que estes eram vistos como primitivos pelos colonos por diversos motivos, entre eles: modo de vida, religião, cultivo, moradia entre outros.

Um dos maiores problemas na introdução dos planos de reforma era gente preparada na ideia cristã, pessoas que aceitassem o cargo de “Protetores das Aldeias”, uma vez que muitos dos que assumiam esses cargos acabavam cometendo crimes ou usando os indígenas em atividades ilícitas, sendo, dessa forma, beneficiados e prejudicando todo o trabalho da ordem religiosa nas aldeias. Esse cargo posteriormente será substituído pelo cargo de Meirinho, indivíduo escolhido entre os próprios indígenas para policiar e administrar as aldeias assistidas, cargo que gerou uma série de conflitos, uma vez que o mesmo deveria ser dado apenas a um entre os chefes reduzidos. Seguido da tendência dos indígenas em retornarem aos seus velhos costumes, esquecendo suas novas obrigações junto aos jesuítas. Uma vez que fugas foram organizadas ou até mesmo lideradas pelos Meirinhos, os padres

jesuítas, com o apoio do governador Mem de Sá, retornaram esses cargos para as mãos dos colonos.

Esses aldeamentos, pretensamente protegidos pelo governo colonizador, segundo a orientação do próprio Governador Mem de Sá, deveriam ter uma organização administrativa como as outras vilas de habitação colonial, com um Meirinho, espécie de autoridade civil escolhida entre os indígenas, que se encarregava da vida administrativa, isto é, de fazer os outros indígenas cumprirem as novas funções que deles eram esperadas: trabalho na roça, idas à igreja, comparecimento à pregação da doutrina. Eram eles também os encarregados das punições, caso houvesse infrações. (ABREU apud LOPES, 2005, p. 56)

O retorno do cargo de Meirinho, para os colonos, ocasionou novos conflitos e novas tentativas de solução entre os colonos e jesuítas, já que os jesuítas não aceitavam as injustiças cometidas por esses colonos contra os indígenas dos aldeamentos. Os jesuítas oscilaram durante anos entre os problemas com as administrações dos colonos nos aldeamentos e suas tentativas de intervenções nas administrações desses aldeamentos. Esse posicionamento dos padres jesuítas ficou conhecido como “anjos da paz”.

Este conceito de “anjos da paz” era baseado em um princípio de diplomacia não-intervencionista que visava ao estabelecimento de relações amistosas com todas as partes e que excluía a tomada de posição em conflitos seculares, quaisquer que fossem as questões envolvidas. Os missionários jesuítas, contudo, não raro tomavam partido nos conflitos coloniais, fato que preocupava as autoridades europeias que desejavam o distanciamento das atividades missionárias com relação aos problemas seculares da administração colonial. (EISENBERG, 2000, p. 129)

Foram inúmeras as visitas dos superiores às terras brasileiras, todas de cunho institucional e para avaliar as atividades da ordem jesuítica, mas assim que chegaram encontraram vários problemas no aparelho administrativo das aldeias, sem passar pela autoridade temporal. Mais que as aldeias ainda seriam a resposta mais viável para a conversão dos pagãos. Outro problema encontrado tem a ver com as atividades missionárias, uma vez que os padres jesuítas estavam mais interessados nas atividades dos colégios, localizados nos povoados, esquecendo assim suas obrigações com os aldeamentos. Estes foram gerados pelo desinteresse inicial dos padres em lidar com as dificuldades para as transformações culturais

dos índios nas aldeias, já que era necessário ensinar o modo civilizado dos colonizadores antes da catequização.

Poucos Bispos realizavam a visita pastoral, encomendada pelo Concílio de Trento, sobretudo por causa das distâncias e das dificuldades de viagem. A vivência real da religião católica foi dessa forma pouco afetada pela estrutura eclesiástica. O clero secular atendia às necessidades da assim chamada “sacramentalização” ou administração dos sacramentos obrigatórios, como sejam: o batismo, o casamento, a confissão anual no tempo pascal, a missa de defuntos. Estes sacramentos eram administrados à população em geral, não a grupos que livremente os aceitavam: eram considerados obrigatórios. Uma parte do clero secular tomava conta de capelanias das confrarias nas vilas, outras cuidavam das paróquias nas vilas e no interior do país. (HOORNAERT, 1994, p. 13-14)

Os colégios tinham como principais objetivos a evangelização, a educação dos colonos e pagãos e os exercícios espirituais dos padres jesuítas. Essa educação na colônia acaba gerando missionários de origem local, servindo para complementar o quadro de padres da ordem que inicialmente eram, em sua maioria, originários da Europa, criando assim uma dependência a menos do quadro jesuítico europeu, facilitando a penetração da ordem em novas empreitadas evangelizadoras.

A educação nos colégios jesuíticos, segundo as constituições da ordem, fundamentava a educação nesses colégios em nível superior, mas tiveram que adaptar as atividades educacionais às necessidades locais, que exigiam elementos educacionais fundamentais na formação dos colonos. Essa nova realidade acabou sendo introduzida na *Constituição Jesuítica* após convencer os superiores dos mais altos escalões da hierarquia dessa ordem.

Muitos dos missionários acabaram sendo desencorajados a seguirem com as atividades de conversão e direção dos aldeamentos, optando por permanecerem nos colégios e casas jesuíticas que estavam situadas nas cidades coloniais. Essa opção tinha como consequência uma diminuição do número de membros nas missões evangelizadoras e um aumento de padres ligados às atividades seculares nos colégios jesuíticos.

As casas sempre foram limitadas pelo voto de pobreza dos padres jesuítas, contariam o que acontecia nos colégio da ordem, que poderiam possuir propriedades e até mesmo escravos. Essas atividades serviam para o sustento das atividades e gastos com os alunos e missionários nos colégios jesuíticos. Outra importante fonte de renda anexada pela Companhia de Jesus foram as Sesmarias, doadas pelo governo colonial em meados do século

XVI. Mem de Sá foi um dos governadores que fez várias doações para a Companhia de Jesus, doações essas com a intenção de que a companhia construísse colégios.

A visita dos padres jesuítas à capitania de Sergipe acontece junto com a primeira tentativa de colonização destas terras no século XVI. Os membros da Companhia de Jesus exerceram uma função importante na estruturação da conquista da região entre as províncias da Bahia e Pernambuco. Na política de desbravar as colônias na busca da salvação das almas de indígenas e colonos, os padres jesuítas foram essenciais para o processo de colonização de Sergipe.

Conforme NUNES (1996, p. 225), os primeiros assentamentos que comprovam a ocupação dos jesuítas são datados de 1575. Esses padres chegaram ao solo sergipano e buscavam o controle da população indígena dessa região, além de assegurar as terras doadas em forma de sesmarias pelo Estado português com a fundação das aldeias de São Tomé, Santo Inácio e São Paulo, dominação representada pelo padre da Companhia de Jesus, Gaspar Lourenço, e o Irmão João Salônio, que fundaram a primeira missão, reduzindo a população local.

Essa primeira missão em solo sergipano ficava a poucas léguas do rio Real e do rio Vaza-Barris, onde hoje se localiza o município de Itaporanga. Essa foi a localização do primeiro colégio jesuítico em Sergipe, que hoje é conhecido como engenho colégio, em tributo ao antigo colégio que ali existia. Em meio a áreas ocupadas pelos missionários na capitania de Sergipe, estavam as missões do Geru, região ocupada pelos índios Kiriris, que começou a ser conduzida pelos interesses catequéticos dos padres jesuítas.

Essa presença foi reforçada pelas palavras de Serafim leite, no trecho a seguir:

Assim, pois, no ano de 1574 foram alguns índios do Rio Real à Bahia a convidar os padres para fundarem igreja nas suas terras. O provincial verificou que o pedido era sincero, acedeu e enviou o Pe. Gaspar Lourenço e o Irmão João Salônio. Empreenderam a viagem no princípio de 1575, chegando ao Rio Real a 28 de Janeiro. Com eles enviou o Governador Luiz de Brito e Almeida, e uma força de vinte soldados, comandados por um capitão. A força militar ficou na barra do Rio Real, os jesuítas seguiram avante. Fundaram três igrejas. Na primeira, que foi de São Tomé, onde se ergueu cruz de oitenta palmos, ao lado da igreja (Tajupeba, localizada na Villa de Itaporanga) abriram uma escola. Chefe da missão ficou Pe. Gaspar Lourenço; mestre, o Irmão estudante. Logo frequentaram a escola 5 meninos, que depois subiram a 100. Foi a primeira escola do estado de Sergipe. (LEITE, 1938, p. 440)

Compreendemos que a tática de agrupar a população em aldeamentos foi parte complementar do projeto missionário, atendendo, dessa forma, os interesses da Igreja na catequese e civilização dos nativos, assim como a preparação desses nativos para servirem como mão-de-obra aos colonos, atendendo os negócios do projeto colonizador. A partir desse momento entram em choque os acordos de convivência estabelecidos entre esses dois projetos, já que os objetivos dos padres jesuítas eram diferentes dos objetivos dos outros proprietários de sesmarias da província de Sergipe.

Assim que chegaram, conseguiram o apoio dos principais caciques da região. Entre eles estavam os chefes dos principais povos indígenas da região: os caciques Serigi, Surubi e Aperipê. Tendo sob seu controle uma populosa quantidade de indígenas, iniciaram imediatamente a conversão dos gentios ali presentes, ensinando as principais doutrinas católicas. Em seguida, o padre Gaspar Lourenço criou a missão de São Tomé citada anteriormente.

Todavia, os conflitos entre os padres e os proprietários de sesmarias prejudicaram as atividades das missões, que foram destruídas, e muitos índios foram mortos ou aprisionados por esses proprietários.

Para Serafim Leite, a guerra justa entre os colonos e os indígenas acabou sendo responsabilizada pela expulsão dos padres jesuítas na primeira tentativa de conversão dos índios no território sergipano, tornando insustentável a presença dos padres por causa da falta de segurança e estrutura encontrada por aqui.

A guerra contra o Aperipê tinha-se dado na Baía como justa. Parece que não tiveram por tão justa no reino, como se infere duma resposta dos Padres a um capítulo de Gabriel Soares, que também desta guerra se serviu para cativar índios e malquistar os jesuítas do Brasil. Tinham os padres juntos muitos dos índios, no Rio Real, em três Aldeias, em que fizeram igrejas, ensinavam a doutrina cristã; e, estando de paz e quietos, o governador Luiz de Brito quis ir vir, com grande aparato de guerra, umas dez léguas de terras, que lá tinha, e os Padres lhe disseram que estavam quietos e se aparelhando para serem cristãos. (LEITE, 1938, p. 443-444)

Conforme Nunes (1989), que complementa essa ideia da ausência dos padres jesuítas nas terras sergipanas, motivada por conflito entre os membros da Companhia e colonos da região do Recôncavo Baiano.

Conseqüentemente, as interrupções do trabalho de conversão dos gentios pelos padres jesuítas, e do abandono do território pelas autoridades portuguesas, proporcionaram aos índios viver livremente outra vez. Assim, continuaram a receber e manter sua cultura selvagem, a receber visitas de naus francesas, a sofrer os ataques de colonos vindos da Bahia e também revidar, atacando e destruindo suas propriedades.

O momento era de luta entre a Companhia de Jesus e os grandes latifundiários do Recôncavo Baiano pelo domínio dos silvícolas, daí explicar-se o porquê da expedição do governador Luíz de Brito, seguir aos jesuítas, que anulariam o vitorioso trabalho catequético por eles iniciados, destruindo as missões, matando ou fazendo prisioneiros grandes contingentes dos índios que não conseguiram fugir. (NUNES, 1996, p. 226)

À medida que se aproximava o final do século XVI e aumentava o desenvolvimento da capitania de Sergipe, tornava-se urgente o domínio português dos territórios entre o rio Real e São Francisco, mas para tanto era preciso subjugar os indígenas locais, tomar suas terras e obrigá-los a trabalhar para o conquistador.

Sob o pretexto de que corriam o risco de serem atacados, os portugueses conseguiram que a corte portuguesa aprovasse, no ano de 1587, a guerra contra os índios de Sergipe como guerra justa, providência necessária para garantir a escravização dos que sobrevivessem às lutas. (SANTOS, 1998, p. 30).

Foi com esse objetivo que se formou um grande exército, o qual, sob o comando de Cristóvão de Barros, saiu da Bahia no final do ano de 1589 para lutar contra os índios na área que daria origem à Capitania de Sergipe. Apesar da bravura demonstrada pelos nativos sob o estímulo do Cacique Baepeba, eles não conseguiram resistir ao exército dos colonizadores que contava com numerosos soldados, recrutados entre brancos, mamelucos e índios, com as armas modernas da época. As fontes históricas registram a participação dos caciques Japarutuba, Pacatuba, Siriri, Pindaíba e Muribeca, como chefes de tribos que foram submetidas pela força ao domínio do colonizador.

Foram muitos os massacres contra os indígenas em Sergipe no início da colonização, uma vez que a colonização conseguia seu êxito, a população indígena era dizimada. Esse

acontecimento passou a ter a contribuição dos padres jesuítas, na medida em que eles desarticulavam os costumes indígenas, inserindo uma cultura cristã.

Estabilizados os combates contra os índios e restaurada a paz entre os colonos e os missionários, materializou-se a colonização sergipana. A presença dos padres foi reforçada pela posse de terras doadas para a Companhia de Jesus, terras que se estendiam pelos vastos territórios ao longo da capitania.

Segundo NUNES (1989), a província de Sergipe foi chefiada pelo governador Cristóvão de Barros, em 1590, iniciando definitivamente a presença da Igreja, ambicionada através das ordens religiosas seculares que posteriormente foram chegando, confirmando assim a presença religiosa em solo sergipano. As ordens religiosas da capitania de Sergipe estavam sob a tutela do Bispado da Bahia até 1676, quando foi criado o Arcebispado da Bahia, tornando Sergipe em “Vigararia-Geral” do Bispado da Bahia, sediando uma “delegacia eclesiástica” até 1910, transformando-se, nessa data, em Bispado.

Seguindo a organização religiosa na Bahia, os padres organizaram as missões, e assim as populações indígenas deixavam suas antigas tribos para fixar residência nos aldeamentos, unificando diversas etnias no mesmo espaço, alterando, dessa forma, suas relações culturais. Essa união acabou por destruir as culturas diversas, introduzindo novos valores que foram fundamentais nas várias missões ou aldeamentos e colégios jesuíticos que se espalhavam pelo território sergipano.

Eram vastas as posses da ordem que deveriam ser administradas e dar início a produção com a mão-de-obra indígena disponível nos aldeamentos. A Companhia de Jesus na província de Sergipe detinha sob seu controle o maior contingente indígena para os trabalhos nas fazendas e terras.

No início da colonização, os padres não detinham residência estável na província de Sergipe. Caso que fez o visitador, Padre Manoel de Lima, exigir a presença contínua de padres nas terras sergipanas. Somente a partir de 1619, com a expedição que procurava as minas de prata nas proximidades da serra de Itabaiana, veio o padre Manuel Couto, que tinha também a incumbência de procurar um local para estabelecimento de uma residência na capitania de Sergipe.

Contudo, a primeira residência da Companhia de Jesus na capitania de Sergipe foi construída apenas em 1631 e tinha como residentes dois padres jesuítas. A ampliação da presença permanente dos padres da Companhia de Jesus acabou ameaçada pelas invasões

holandesas em 1637, somente retomadas após uma reestruturação da presença administrativa, militar e eclesiástica na província anos depois.

As edificações de unidades religiosas, caracterizadas pelas capelas e igrejas, foram responsáveis pelo aparecimento de centros urbanos no território sergipano. Estes acabaram tornando-se centros de “convergência” da população da região, que para eles seguiam em busca das “missas e festas religiosas”.

Os padres da Companhia de Jesus na capitania de Sergipe praticaram a catequese e aldeamento dos índios, ao mesmo tempo em que administravam as várias fazendas dedicadas à criação de um vasto rebanho bovino. Foram várias as solicitações de construção de residência e um Colégio da Companhia de Jesus em São Cristóvão, mas essa presença dos membros da Companhia na capital da província acabou sendo negada.

A posse de terras por parte dos padres jesuítas foi recebida em forma de doação: as sesmarias. Mas algumas foram adquiridas de particulares e para evitar problemas foram transformadas em missões, como o caso da missão de Jaboatão, e outras foram ampliadas à força, expulsando os índios residentes, casos que foram denunciados até mesmo ao rei pelos colonos residentes nas proximidades dessas áreas de dominação.

Entretanto, essas denúncias retratavam a ampliação das terras da Fazenda Tajupeba, que foram tomadas dos índios em detrimento dos dízimos, que deixaram de ser pagos por eles, e passaram a pertencer à Companhia de Jesus. Essa manobra acabou sendo o motivo de conflitos entre os missionários jesuítas e os colonos, que alegavam serem donatários da terra que era herdada de seus antepassados. Em consequência, a Tajupeba agregava residência, colégio e fazendas, tornando-se a mais importante propriedade da Companhia em terras sergipanas.

Outras importantes propriedades no trabalho da Companhia de Jesus estavam nas missões de Japarutuba e Laranjeiras, importantes pelas terras e pelo gado. A missão do Geru, próxima ao rio Real, era composta por indígenas do grupo Kiriri que, sob a supervisão dos missionários jesuítas, cuidavam das terras e do gado.

As atividades jesuítas foram fortemente afetadas pela submissão das missões e colégios jesuítas aos subsídios da Coroa Portuguesa e ao “Padroado”. Esse controle e subsídio controlado pela Coroa Portuguesa junto às atividades religiosas foram imprescindíveis nas primeiras décadas dessas atividades, até que elas foram amenizadas pelas atividades produtivas, como a plantação de cana-de-açúcar, entre outras. Apesar de alguns governantes serem contrários às atividades econômicas dos missionários nas missões,

aldeamentos ou fazendas, desejando que os missionários voltassem a priorizar as atividades missionárias e as antigas condições caracterizadas pelo voto de pobreza.

Os sacerdotes atuavam como funcionários públicos e o sacerdócio era uma profissão, uma carreira, na qual a pessoa trabalhava em modo comparável às demais profissões que então existiam. O padre Manuel da Nóbrega já delatava o clero que decorria para o Brasil como resquício do que existia em Portugal. O pagamento dos membros do clero era muito pequeno, e passava pelos mesmos problemas do atraso que atingia os demais funcionários coloniais.

Para compreender o sistema de padroado é necessário um retorno na história, até o período medieval, época em que a união entre a Igreja e a Coroa Portuguesa tornou-se ambígua. A Coroa Portuguesa não toma para si o controle da Igreja, mas cria um compromisso entre o poder católico, representado por Roma, e a Coroa Portuguesa, aqui representada por seus monarcas.

Para entender o domínio monárquico sobre o poder monástico temos que entender as relações criadas através das bulas papais. Essas relações foram responsáveis pela criação de uma união entre a máquina administrativa do Estado português e as ordens religiosas, que antes eram controladas diretamente por Roma. Dessa forma, essa união acabou transformando as ordens religiosas no braço da Igreja junto aos reinos católicos europeus.

Conforme NASCIMENTO (2001, p. 23), o estabelecimento das ordens eclesiásticas junto aos monarcas foi importante para a constituição do padroado lusitano, que foi imprescindível para a instituição eclesiástica no Brasil. A partir de 1455, o Papa Nicolau V envia para o monarca português a bula *Romanus Pontifex*, que reconhecia o domínio, direito e controle do rei português sobre as conquistas contra os infiéis. No ano seguinte desse mesmo reinado, foi enviada a bula papal *Inter Coetera*, instituída dessa vez pelo Papa Calixto II, que ampliou ainda mais os direitos monárquicos, através da ordem de Cristo sobre os “bens” e “direitos eclesiásticos” nas terras conquistadas.

Com o passar dos anos, essas bulas foram seguidas por outras com características ampliadoras, como a redigida pelo Papa Sisto IV, em 1481. Essa bula, chamada de *Aeterni Regis*, além de confirmar os direitos anteriores, complementa ainda mais os direitos sobre a “jurisdição temporal” e a “jurisdição da Ordem de Cristo” aos monarcas portugueses. O domínio sobre as novas áreas de expansão colonial acaba sendo complementado pelas bulas *Praeclarae Devotiones*, *Providum Universalis* e *Dum Fidei*, redigidas e autorizadas em 1514, pelo Papa Leão X, que sancionava o direito de posse sobre as terras conquistadas não só a

Dom Manoel, como também aos seus sucessores. A bula trazia consigo o direito sobre os patrimônios reais e conquistados, anexando todos os núcleos eclesiásticos à Ordem de Cristo e transferindo dessa forma os patrimônios da Igreja aos domínios do padroado régio.

Os vários documentos redigidos pelos papas e monarcas portugueses criaram um forte laço de união entre essas instituições na luta contra os infiéis, estando eles nas Índias, África ou na América, fortemente chamada na época de Novo Mundo.

A união entre Igreja e Estado, forte característica do poder do padroado, vem da clássica tradição dada aos monarcas, onde lhes eram entregues as lideranças sobre as ordens militares e religiosas, como a de Cristo, a de São Tiago da Espada e a de São Bento, as três mais importantes da época na relação interinstitucional em Portugal.

A ordem de Cristo era herdeira da dos templários e gozava de grande influência. O direito de padroado foi concedido pelo papa ao rei português com a incumbência de promover a organização da Igreja nas terras “descobertas”, de sorte que foi por intermédio deste padroado que a expansão do catolicismo no Brasil foi financiada. (HOORNAERT, 1994, p. 12)

As ideias desse historiador são reforçadas no texto de Nascimento:

Não se trata de usurpação de atribuições religiosas próprias da Igreja por parte da Coroa Lusitana, mas de uma forma típica de compromisso entre a Santa Sé e o governo português. Este compromisso consistia especificamente no direito de administração dos negócios eclesiásticos, concedidos pelos papas aos soberanos portugueses. Além disso, convém ressaltar que, em 1522, o papa Adriano conferiu a D. João III a dignidade de Grão-Mestre da ordem de Cristo, a qual poderia ser transmitida em seguida aos seus sucessores no trono. (NASCIMENTO, 2001, p. 22)

Eram inúmeras as outras formas de controle da Igreja pela Coroa Portuguesa, entre elas estão *A mesa de consciência e ordens*, que apresentava e que depois resultava na nomeação do corpo eclesiástico; *O conselho ultramarino*, que deliberava sobre conselhos que envolviam os direitos coloniais; e *O padroado régio* que unia os direitos políticos da monarquia ao título de Grão-mestre da ordem religiosa.

Dentro dos quadros gerais do padroado criou-se em Lisboa a “Mesa da Consciência e Ordens”, uma espécie de tribunal missionário que decidia em assuntos de organização tipicamente missionária. Desta “mesa” partiu a licença para os primeiros aldeamentos no Brasil. (HOORNAERT, 1994, p. 15)

Os monarcas portugueses passaram a unificar em si os poderes institucionais dessas ordens político-religiosas, controlando assim o poder civil e religioso em todo o território português e além-mar. Desse modo, os monarcas portugueses tornaram-se administradores da Igreja no Brasil. Os dois maiores representantes efetivos desse direito eram o controle sobre o título de Grão-mestre da ordem de Cristo, e pelo poder gerado concedido pelo direito de padroado. Dessa forma, os monarcas portugueses acabavam como responsáveis por cuidar do regime espiritual e também da vida cristã nos domínios portugueses.

Essas responsabilidades faziam dos monarcas os principais responsáveis pela escolha e envio do clero, pelas construções e conservações das missões, colégios e residências missionárias nas colônias portuguesas, o pagamento das despesas e dos salários. Assim, o governo português acabou como governante eclesiástico das colônias além-mar.

A presença da Igreja no Brasil tem sua história ligada diretamente ao domínio do Estado, caracterizada pelo sistema de padroado controlado pelos monarcas portugueses. Esse acabou sendo o aparelho de ligação entre a Igreja Católica e os reis portugueses nas novas terras conquistadas, gerando assim as missões religiosas.

Os jesuítas, entre outras ordens religiosas, eram responsáveis pela abertura de consecutivas fronteiras para as atividades religiosas. O clero regular estava diretamente responsável pela evangelização nessas novas fronteiras religiosas e territoriais. Todas essas atividades missionárias eram patrocinadas pelo padroado português, que inicialmente eram caracterizadas por doações de sesmarias e construções de patrimônios anteriormente citados.

Os missionários cada vez mais procuravam livrar-se da dependência desse patrocínio vindo do padroado régio. Essa dependência foi cada vez menor, já que a administração colonial sempre atrasava ou enviava de forma insuficiente as remessas de recursos para a manutenção das ordens nos territórios coloniais, situação que se agravou com o aumento do patrimônio missionário nas terras coloniais. Esses recursos passaram a decorrer de doações provenientes de heranças e promessas dos colonos mais fiéis.

Essas oferendas, juntamente com os investimentos das ordens religiosas em obras e bens, foram responsáveis pela independência econômica dessas ordens missionárias durante

os períodos de ausência do padroado. A formação desse rico acervo patrimonial acabou tornando-se impressionante e historicamente importante para a cultura e o patrimônio das vilas e cidades brasileiras, sendo representado nas ricas e grandiosas obras e imóveis de formas artísticas baseadas no barroco. Esse estilo foi o mais patrocinado pelas verbas provenientes do padroado, que criou enormes e luxuosas igrejas, conventos e mosteiros, ricamente ornamentados por ouro e madeiras de lei.

As ordens religiosas clássicas de clero regular ficaram responsáveis pela abertura de sucessivas fronteiras para a evangelização. Elas eram financiadas pelo padroado régio, mas procuravam livrar-se da dependência que este financiamento criava através da constituição de patrimônios próprios em terras, casas, engenhos, fazendas e escravos, a partir de doações, heranças e promessas dos fiéis. Os patrimônios religiosos ocupavam importantes espaços tanto nas vilas, nas quais o “patrimônio dos santos” constituía normalmente o núcleo primordial do povoamento – como no interior, onde as terras “dos Santos” constituíam – entre outras coisas – um meio de acesso por parte dos escravos a uma pequena parcela de terra para residência ou cultivo de subsistência. (HOORNAERT, 1994, p. 14-15)

A criação do padroado, que atuava na metrópole portuguesa, estava dependente da atuação da Igreja nas colônias portuguesas. Competia ao rei de Portugal todo o direito de indicação dos bispos, párocos e demais cargos eclesiásticos, em troca, era responsável financeiramente por todas as atividades religiosas.

Desse modo, o padroado entregava ao monarca o direito de recomendar o nome de todos os membros vinham ocupar cargos eclesiásticos no Brasil. Devendo pagar-lhes salários e também como se responsabilizar pela manutenção e conservação das construções e igrejas coloniais. Para assumir tais encargos, tinha o direito de cobrar e administrar os dízimos eclesiásticos provenientes dos impostos recolhidos dos fiéis. Em consequência, os membros do clero que aqui chegavam, vinham como funcionários públicos do Estado Português, recebendo pagamento da Fazenda Real. Tal dependência ocasionava graves resultados no desenvolver das atividades do clero colonial.

As dificuldades administrativas coloniais eram encaminhadas para o Conselho Ultramarino, enquanto as dificuldades eclesiásticas seguiam para a Mesa de Consciência e Ordens. Em realidade, não existia entrosamento entre a Igreja do Brasil e Roma. Os bispos se encontravam mais aproximados ao aparelho político português que às diretrizes da Igreja

Católica Romana. Eram ajuizados como nobres ligados à Coroa Portuguesa e seu desempenho tornava-se restrito pelos negócios políticos portugueses.

Essas dificuldades enfrentadas pelos bispos foram fundamentais para entender as relações sociais entre os administradores religiosos ou civis e os colonos que, devido ao imenso território, geravam uma série de desgovernos, na medida em que estes tentavam equipar a administração com meios para controlar esses indivíduos e suas relações sociais.

Para isso, o Estado Português e a Igreja se utilizaram da coerção ideológica ou social, fundamental para manter essas regras coloniais na coletividade colonial para que uma hegemonia administrativa portuguesa pudesse, através da persuasão, impor seu domínio sobre a sociedade colonial. Essas mudanças foram essenciais para uma orientação ideológica nas relações econômicas, sociais e religiosas.

Para entendermos a dominação, segundo Pedro Ribeiro, temos que nos concentrar nas duas etapas da mesma: a coerção e a hegemonia, estas dialeticamente ligadas e fundamentais na formação e domínio das classes senhoriais da colônia. A coerção econômica e políticas senhoriais exercidas sobre a totalidade dessas classes, e a hegemonia, que faz o papel de direção intelectual e moral no contexto social colonial. A superioridade da coerção sobre a hegemonia torna-se dialética já que o exercício da hegemonia pressupõe a capacidade da coerção. É por isso que a dominação senhorial predomina nas relações sociais de produção, impondo-se pelos meios de coerção sobre o contexto social colonial, criando uma hegemonia senhorial sobre as outras classes, que colocam em destaque a real hegemonia desempenhada pela religião.

A coerção social é a força dos fatos exercidos sobre os indivíduos ou coletividade, levando-os a conformarem-se quanto às regras da sociedade, independentemente de sua vontade e escolha. O grau de coerção dos fatos sociais se torna evidente pelas sanções a que o indivíduo permanecerá subordinado. Essa força se manifesta quando o indivíduo adota uma determinada língua, quando se submete a um determinado tipo de desenvolvimento familiar ou quando está subordinado a determinado código de leis. Caracterizada, no caso português, por uma constituição monárquica absolutista.

Segundo Gramsci (1978), essa “coerção” assegura a disciplina dos grupos que recusam seu acordo ativo ou passivo e é utilizada para interferir nos momentos de crise de comando e direção, quando o acordo espontâneo vem a faltar. Desse modo, com a ausência do Estado Português, a classe senhorial colocava-se no poder da colônia, assumindo um papel importante na dominação sobre as classes coloniais.

O conceito de hegemonia, concebido enquanto administração e domínio, isto é, como conquista, por meio da persuasão e da conformidade, não atuando apenas no domínio econômico e político da sociedade, mas também sobre a maneira de pensar, sobre as orientações ideológicas e até mesmo sobre o modo de conhecimento. A hegemonia é a capacidade de unir por meio da ideologia e da união um grupo social, não se restringindo ao aspecto político, mas compreendendo um fato cultural, moral e religioso de concepção do mundo.

Para elaborar uma crítica sobre a dominação de classe e a “distinção entre a coerção e hegemonia” precisamos analisar a hegemonia nesse trecho de Gramsci, trazido por Pedro Ribeiro:

O acordo instintivo das grandes massas da população à orientação imprimida à vida social pelo grupo fundamental dominante, acordo que nasce ‘historicamente’ do prestígio que tem o grupo dominante (e da confiança que ele inspira), devido à sua função no mundo da produção. (GRAMSCI, 1978, p. 38)

Nesse caso, o elemento de caráter prático de dominação da classe senhorial sobre as outras classes coloniais era a hegemonia, uma vez que essa origina o consenso entre essas classes, aceitando uma adesão das vontades e necessidades das classes coloniais, evitando a utilização do aparelho de coerção para ajustar esses acordos.

Exercer a hegemonia é, pois, ganhar o consentimento dos dominantes à dominação, de modo que as práticas sociais impostas pelas relações sociais de produção aparecem na consciência dos atores sociais como imposições, mas como atos voluntários ou deveres morais. Por isso Gramsci insiste sobre a dimensão intelectual: não basta que os dominados estejam intelectualmente convencidos da legitimidade da dominação, é preciso, sobretudo, que eles se comportem conforme as normas sociais que organizam a vida coletiva segundo a orientação nela imprimida pela classe dominante. (OLIVEIRA, 1985, p. 108)

Conforme Gramsci (1978) é intelectual todo aquele que exerce a função de direção intelectual e moral de seu próprio grupo. Portanto, o papel de organizar a vida coletiva era responsabilidade dos intelectuais e do aparelho hegemônico. Assim, era função dos intelectuais, dirigirem a intelectualidade e a moral da sociedade. Direção intelectual essa

exercida por poucos, uma vez que somente alguns conseguem destacar suas expressões simbólicas aos métodos e interesses das classes sociais ligadas por essas relações sociais.

Mais precisamente, os atores sociais aqui destacados são os agentes religiosos, cujo trabalho intelectual forma uma categoria que expressa métodos sociais através de símbolos religiosos, traduzindo essa intelectualidade quando transportam os aprendizados sociais das classes sociais interligadas para a linguagem religiosa.

São esses intelectuais os clérigos e leigos. Na medida em que esses intelectuais se dão e aceitam ativamente uma hierarquia e uma direção determinada, eles formam um organismo coletivo, que é o aparelho hegemonia. Dando, dessa forma, origem aos diversos “organismos coletivos” caracterizados neste trabalho pela Igreja e organizações sociais, responsáveis pela direção intelectual e moral do atores sociais.

Os intelectuais exercem sobre sua classe uma espécie de autonomia, uma vez que o aparelho de hegemonia estabelece, cria instituições e códigos próprios, criando dessa forma uma série de interesses mútuos independentemente da classe representada por esses intelectuais, gerando uma relativa autonomia, já que a hegemonia pertence à classe social a qual pertence esses intelectuais.

Entretanto, para Bourdieu (2004), o sistema simbólico enfoca a relação da religião como veículo de poder e de política. Nessa perspectiva, mostra o campo religioso como um local de estratégias dos diferentes grupos de especialistas em competição pelo monopólio de gestão dos bens de salvação e das diferentes classes interessadas por seus serviços. Neste ponto, afirma que a religião cumpre uma função de conservação da ordem social contribuindo, nos termos de sua própria linguagem, para a legitimação do poder dos dominantes e para a domesticação dos dominados.

Nesta discussão de disputa pelos bens simbólicos entre dominantes e dominados destacamos duas posições opostas e complementares: o trabalho religioso realizado pelos produtores e porta-vozes especializados, investidos de poder institucional ou não, sendo exemplos dessa relação o clero regular e secular e, de forma excepcional, as ordens de leigos como responsáveis pela manutenção da fé católica.

Outro aspecto importante também nessa discussão é o conceito de função social trabalhado por Durkheim, que a religião cumpre em favor das diferentes classes sociais de uma determinada formação social, em virtude de sua eficácia propriamente simbólica.

Ainda a respeito da temática do campo social é importante ressaltar que este, na visão de Bourdieu, é um espaço de estruturadas posições e de lutas entre os diferentes agentes

sociais, no qual buscam se apropriar de um capital específico e legítimo procurando demarcar suas posições, usando estratégias invariantes de conservação e estratégias de subversão.

Bourdieu (2004), explica o campo social como lugar de batalha entre os atores em torno de interesses exclusivos que caracterizam a área em questão. São esses lugares de manifestação das relações de poder, tendo como identificadores dois polos opostos: dominantes e dominados.

O campo religioso é um campo de poder onde se enfrentam o conjunto de sacerdotes, sendo esses agentes altamente especializados e os leigos definidos como grupos sociais cuja busca pelos bens de salvação eram consentidos pelos agentes religiosos e o profeta, enquanto agente revolucionário, que disseminar os interesses e exigências de certo grupos.

No campo religioso, de acordo com sua posição na estrutura da distribuição dos bens, o aparelho religioso e os indivíduos abrem mão do capital religioso na disputa pelo monopólio da administração dos bens de salvação e da atuação legítima do poder religioso, enquanto poder de alterar as representações e as práticas dos leigos, assimilando-lhe um costume religioso. As relações de concorrência entre os diferentes especialistas no interior do campo religioso, formando o início da dinâmica do campo religioso ao mesmo tempo em que transforma as ideias religiosas.

Pedro Ribeiro reforça ainda a importância do aparelho ideológico do Estado, que está fundamentado nas instituições pelas quais o Estado exerce seu poder, muito mais pela ideologia do que pela repressão. Uma vez que todos os aparelhos ideológicos estão em luta pelo poder, evidenciados pelos vários dispositivos hegemônicos no inteiro de cada campo de formação social, aliando ou combatendo na disputa pelo poder, evitando apenas a reprodução das formas sociais.

O aparelho religioso é analisado como um contexto de interação entre as várias instituições religiosas, formado por intelectuais reunidos em uma organização coletiva que trabalha com o “código religioso”. Sendo formados por dois grupos de agentes religiosos, os clérigos e os leigos, que juntos formam os núcleos especializados e não especializados do aparelho religioso. Agentes que, de um modo ou de outro, exercem “papel religioso ativo no culto, na pregação ou na organização dos fiéis”.

Considerado como aparelho religioso católico, o organismo coletivo formado por todos os agentes – clérigos e leigos – que de uma forma ou de outra desempenham papel religioso ativo no culto, na pregação ou na organização dos fiéis, nele distinguimos o aparelho eclesiástico formado pelo núcleo de especialistas institucionalmente mandatados para o exercício

da autoridade religiosa: os clérigos. No caso do aparelho religioso católico, esse mandato institucional é revestido pelo sacramento da ordenação, que confere à hierarquia interna do aparelho um caráter sagrado, distinguindo-a dos agentes leigos e dos demais fiéis. (OLIVEIRA, 1985, p. 111)

Nesse caso, Pedro Ribeiro reforça que essa divisão entre o aparelho religioso e o aparelho eclesiástico não é de capacidade de outras representações religiosas, como as seitas, que não distinguem os “especialistas” dos “não-especialistas” no que diz respeito à formação dos agentes religiosos e da chefia religiosa, no caso das seitas.

Essa última reflexão vem reforçar a ideia de que o catolicismo não era a única religião no Brasil, apesar de o catolicismo ser a única religião oficial e reconhecida no Brasil colonial. Para ser considerado cidadão, ter direito às sesmarias, ocupar cargos públicos, entre outras atribuições administrativas, era necessário ser católico, condição essencialmente necessária para a implantação da religião do Estado, pela empresa colonial, tanto em Portugal como no Brasil.

Mas seria um erro encarar o catolicismo no Brasil unicamente como religião do Estado. Se é verdade que ele se implanta pela intervenção direta do Estado, o qual traz missionários para converter os índios e fundar escolas, cria dioceses e paróquias e as faz funcionar sob o regime do Padroado, e mantém o aparelho religioso sob tutela, não é menos verdade que o catolicismo se implanta no Brasil também pela ação dos colonos. Com efeito, a colonização do Brasil se faz pela migração: portugueses – bem como espanhóis, no século XVII – se estabelecem no Brasil em busca de fortuna no comércio, na administração, na agricultura e na mineração. Esse processo migratório conhece períodos de maior e de menor intensidade. (OLIVERA, 1985, p. 112)

O catolicismo como religião do Estado não leva em conta as relações de poder entre os membros dessa empresa colonial, no caso do Brasil exercido pelos missionários e colonos, que na luta pela obtenção de mão-de-obra esqueceram os projetos mútuos e passaram a enxergar seus próprios interesses. De um lado, os missionários enxergando os indígenas como indivíduos desafortunados que precisam de suas orientações para chegar mais próximo de Deus. Do outro lado, os colonos engajados no projeto colonizador, que necessitava da mão-de-obra indígena para produzir em larga escala e assim obter lucros com a exploração das terras coloniais.

Essa interação entre padres e indígenas foi caracterizada pela conversão, fato que estudaremos mais adiante, mas o que interessa também são as relações de poder entre colonos e missionários, relação extremamente conturbada pelos seus interesses ímpares e as relações de poder entre colonos e indígenas.

A interação entre colonos e indígenas sempre foi causa de inúmeros conflitos entre as partes envolvidas. São vários os relatos que demonstram esses conflitos e as várias visões dessas relações de poder, nas quais de um lado estavam os missionários e seu papel civilizador e do outro os colonos com seus interesses econômicos. São sempre deixados de lado os interesses dos próprios povos indígenas, que tinham sua forma de ver o mundo e os estrangeiros. Uma vez que esses tinham códigos singulares, com base nas culturas tribais. Uma vez que, independente do grupo estrangeiro, seus planos estavam ligados à escravidão legítima ou legal, já que para os missionários a escravidão era baseada em pensamentos civilizadores e para os colonos em planos econômicos mercantis.

As culturas indígenas viam na colonização uma ruptura com seus modos de vida, essa sempre fundamentada na troca e nas relações mútuas entre as tribos aliadas. A sua visão sobre os colonizadores e missionários, assim como as tribos inimigas, era de submissão e controle. Uma vez que essa escravidão tem interesses religiosos e econômicos, fundamentados na dominação e aculturação total das tribos subjugadas por essas novas visões de mundo e relações sociais e tribais.

Foram inúmeras as lutas e conflitos entre os povos indígenas e os colonizadores, e no meio desses conflitos, estavam sempre presentes os padres jesuítas, que em vários momentos discordavam das atitudes e políticas dos colonos frente às populações indígenas encontradas. Para combater os inimigos estrangeiros eram necessárias algumas uniões entre grupos tribais, que deram inicialmente uma vantagem para os índios, graças a seus números e táticas. Esses encontros geraram uma série de lutas armadas que eram vencidas por indígenas conhecedores do território ou pela superioridade dos colonos, quando se tratava de poderio armamentista, e também contava com as alianças com tribos aliadas, que viam nessa união uma forma de conquistar seus inimigos.

Nesse contexto, para OLIVEIRA (1985, p. 35) o papel dos jesuítas nesses conflitos era o de apoiar as necessidades militares dos colonizadores, conferindo um papel de “guerra santa” à luta contra os indígenas, muito parecida com o apoio dado pelos religiosos da Idade Média aos cavaleiros nas Cruzadas, detentores do poder de combater os inimigos da fé católica, caracterizados pelos mouros no contexto medieval e indígenas para o mundo

moderno. Era certo que as vitórias estariam sempre com os indivíduos que lutavam em nome de Deus, dessa forma esses ainda teriam o apoio incondicional dos santos, principalmente os que carregavam ou assumiram características guerreiras.

Para os missionários e os colonizadores, era fora de dúvida que Deus e os santos estavam do seu lado. Suas vitórias eram sempre atribuídas à proteção de Deus e dos santos sob cuja bandeira combatiam. Alguns santos assumem características guerreiras, como São Sebastião, São Jorge e Nossa Senhora do Rosário, invocada como Nossa Senhora da Vitória. Muitas cidades e igrejas do século XVI são dedicadas a esses santos guerreiros, como expressão de reconhecimento dos colonizadores pelas vitórias obtidas contra os índios. (OLIVEIRA, 1985, p. 35).

Esses mesmos santos eram invocados todas as vezes que os colonos lançavam empreitadas contra os indígenas ou mesmo contra estrangeiros, que nessa época eram vistos como evangelizadores e emissários da religião protestante. Caracterizando assim mais uma forma de guerra santa, essa empregada contra os colonizadores estrangeiros. Esses conflitos eram uma forma do poder metropolitano utilizar o discurso religioso para explicar a necessidade de lançar uma nova guerra contra os infiéis, angariando fundos junto à “empresa colonial”, e dessa forma justificando os gastos junto aos “governantes e nobres portugueses”.

Outro dado importante, trazido por Pedro Ribeiro, descreve a duração das lutas contra os povos indígenas, essas que duram do período colonial até o império:

As guerras contra os indígenas não se limitaram àquelas dos primeiros tempos da colonização. Elas prosseguem por todo o período colonial e, ainda em 1808, D. João VI declara guerra aos Botocudos de Minas Gerais. Aliás, quaisquer pretextos servem para fazer-se guerra aos índios, para se apropriar de suas terras e reduzi-los à escravidão. (OLIVEIRA, 1985, p. 36)

A organização do trabalho jesuítico durante o período colonial não estava aprimorada somente na pregação da doutrina católica aos colonos e índios, como nos ensinamentos da língua, da escrita, da aculturação e dos costumes portugueses aos indígenas, combatendo, dessa forma, as incompatibilidades entre as regras e dogmas, com base na fé católica. Essas incompatibilidades, segundo Pedro Ribeiro, eram: poligamia, nudez, antropofagia, entre outras. Essa aculturação era o principal motivo das lutas entre os pajés e os padres jesuítas. Estes eram vistos pelos missionários como adoradores ou servos do demônio e, sendo assim,

deveriam ser controlados ou desacreditados para que a fé católica penetrasse mais facilmente na realidade indígena.

Dessa forma não podemos confundir o projeto missionário com o colonizador, mesmo estando tão próximos, pois o primeiro tem o objetivo direcional de conduzir o indígena na “direção moral e espiritual”, enquanto o projeto dos colonizadores era de catequizar os índios, transformar o “índio selvagem” em “índio manso”, fácil de ser escravizado e utilizado nas lavouras exportadoras da época. Nesse contexto, as reduções, segundo a bula *Inter Coetera*, eram locais adequados ao trabalho missionário dos jesuítas de “reduzir” os bárbaros à fé católica, mas que também serviam aos objetivos econômicos e de subsistência das missões no Brasil, sem a necessidade da escravidão. Essa relação vai se caracterizar como um dos principais motivos da expulsão dos jesuítas pelo poder monárquico português das terras por ele administradas.

Analisando as práticas dos padres jesuítas nas áreas coloniais sob seus domínios, nesse trabalho situado nos domínios do colégio da Bahia, que era responsável pela presença dos padres jesuítas em terras sergipanas, a presença dos padres jesuítas em Sergipe e no resto da colônia não estava fundamentada apenas na religião e sistematização da educação, eram eles responsáveis conjuntamente pela administração pública e a economia das regiões dominadas.

Os jesuítas compunham o projeto civilizador português que determinou a formação da cultura brasileira. Essa aculturação estava ligada à conquista do Brasil, que se deu em meio a um reformismo espiritual. Os missionários da Companhia de Jesus foram então escolhidos por sua efervescência catequizante, que se tornou uma arma adequada para o desenvolvimento da fé católica nas terras colonizadas.

Na propagação da fé católica no Novo Mundo, os padres jesuítas tiveram papel importante ao organizar um sistema de ensino letrado, que ficou vigente até a chegada do *Ratio Studiorum*, dando início a um novo sistema de ensino que durará até o momento da expulsão dos jesuítas. Durante esse período, os jesuítas tiveram grande importância, não simplesmente através do projeto missionário, mas, além disso, por suas obras educacionais e a catequese dos gentios, sendo esta entendida dentro de um conjunto maior: o da colonização brasileira.

Como podemos analisar, essas ações acabam se diferenciando dos primeiros feitos heróicos, em que os padres jesuítas exploravam os sertões brasileiros, se ocupavam da educação dos filhos dos colonos e da formação dos padres para arranjar os conjuntos da própria Companhia de Jesus.

Para tornar essa dominação possível, os padres jesuítas utilizavam uma nova forma de educação e catequese, uma vez que os enredos trazidos pelas peças jesuítas eram utilizados para transportar esse projeto civilizador. Esses textos teatrais, introduzidos pelos padres jesuítas Anchieta e Nóbrega, foram fundamentais para estruturar os objetivos do projeto colonizador português. A ansiedade dos padres era formar intencionalmente o homem necessário para, dentro de um contexto, adaptar os indígenas e direcionar os colonos em direção aos interesses coloniais, utilizando para isso os vários processos educacionais que mantiveram o projeto civilizador ou “missão civilizadora”.

Analisando os vários desenvolvimentos do contato entre os missionários e os indígenas, esse projeto missionário era intercedido pelo espírito da cristandade, carregado de um imaginário, criando assim um aparelho de regulamentação para o controle social. Deve-se entender que o projeto missionário era dono de um objetivo inicial de civilizar para depois cristianizar.

Mesmo considerando que as ideias missionárias idealizavam civilizar os indígenas, mudassem ao longo da história colonial, caracterizamos essas ações como eliminação dos conteúdos culturais dos seus ancestrais. Essa estratégia utilizou castigos físicos, ameaças e punições divinas como instrumento de fundamentação para regulamentar as condutas morais pretendidas pelos religiosos.

Para os catequizadores, algumas práticas que agregavam o antigo *modus vivendi* indígena precisariam ser abolidas para que fosse alcançado o objetivo civilizador. Era necessário que os indígenas evitassem algumas práticas comuns como: o xamanismo, a poligamia, a antropofagia, entre outras práticas. Estas deveriam ser apagadas por serem representantes de práticas demoníacas, ligada à cultura indígena. Para isso, tanto o uso dos castigos físicos aplicados pelos missionários e os castigos divinos tinham a função de precaver pecados, criando união aos valores pregados pelos missionários.

Analisamos o domínio do projeto civilizador não somente pelo papel da conversão, mas também através do papel cristão de salvação dos gentios, pois estes deveriam ser salvos do que os cristãos chamavam de heresias, em um procedimento que demonizara a cultura indígena. Esse processo foi muito fortemente utilizado por padres da Companhia de Jesus.

O ideário missionário no Novo Mundo estava sempre relacionado às ideias de salvação das almas dos infiéis, que no caso brasileiro caracterizava-se pelos povos indígenas. Nesse projeto, a salvação da alma dos indígenas estava relacionada à inquietação do papel evangelizador dos padres jesuítas. Esse projeto missionário tinha sempre que articular com o

projeto colonizador, que enxergava os indígenas como súditos, desarticulando dessa forma uma autonomia que existia no mundo do índio.

A união entre esses dois projetos tem semelhança com a relação entre a Igreja e a política colonizadora portuguesa. Essa união causava muitas confusões nas relações entre os missionários e o poder temporal. O poder religioso era quase sempre subjugado pela política colonizadora. Uma das mais fortes representações dessa submissão era caracterizada pelo padroado. Dessa forma, os missionários eram co-responsáveis pelos excessos impostos às tribos indígenas reduzidas, sob sua administração.

A força da Companhia de Jesus na colonização do Brasil e a competência de seus membros em estabelecer aldeamentos ou missões de maneira “economicamente forte” e “militarmente poderosa”, que somente modificaram-se com o decreto pombalino de 1759, expulsando das terras brasileiras todos os missionários jesuíticos e transferindo as terras e indígenas sob sua tutela para a administração leiga dos colonos no Brasil.

A empresa colonial, conduzida pela Coroa portuguesa, contando com a participação de militares, de missionários, e de colonos, estabelece os fundamentos da formação social senhorial. À medida que o território vai sendo conquistado e os índios submetidos, implantam-se no Brasil engenhos fazendas que trazem uma organização econômica, social e política inteiramente diferente daquela que conheciam as comunidades indígenas preexistentes. Ao contrário do que se passou na Índia, onde os portugueses encontraram uma produção de mercadorias que eles apenas fizeram desenvolver, no Brasil a colonização portuguesa só se implantou na medida em que ia destruindo a sociedade tribal e implantando um outro modo de produção própria. (OLIVEIRA, 1985, p. 39)

A empresa colonial portuguesa determinou e implantou um modo de produção que nasceu na fundação da formação social senhorial, que tem um desenvolvimento inverso à produção tribal preexistente no Brasil. Caracterizada pela distribuição de terras através do sistema de sesmarias, gera uma relação nos modos feudais, entre os senhores e camponeses, acaba gerando uma produção baseada na exploração do trabalho e na produção escravocrata. Contudo, os interesses do comércio português encontram subsídios na colonização, dominados pelo capital mercantil que caracteriza esse modo de produção, como sua fase primária mercantil.

Analisando teoricamente o funcionamento lógico da formação social brasileira e definir como o modo de produção fundamentou a sociedade senhorial, mas para percebermos

a lógica das relações portuguesas na sua empreitada colonial, que significa a dominação sobre os meios naturais de produção e de trabalho, uma vez que a dialética da produção obedece às diferentes fases de ampliação da dominação das forças produtivas na relação senhorial. Já que nas relações reais as dominações são diferentes das teóricas, que analisam as possíveis relações sem levar em conta as divergências de interesses sociais e culturais.

O sistema econômico mundial, de base capitalista, que surge no final do século XV, tem como centro dinâmico a Espanha, Portugal, a Holanda, a Inglaterra e a França. A expansão comercial e marítima desses centros capitalistas, no decorrer do século XVI, abre o caminho à constituição do mercado mundial moderno, com a divisão internacional do trabalho e o colonialismo, cujo desenvolvimento culmina com o imperialismo. Sua originalidade histórica está em que, contrariamente a outros sistemas econômicos mundiais – como os sistemas chinês, persa e romano – ele não se constitui em um império: enquanto os impérios da antiguidade clássica eram um meio político de apropriação de excedentes econômicos, através da imposição de tributos aos povos submetidos, o sistema econômico capitalista realiza a apropriação de excedentes econômicos por meio de trocas comerciais, mais lucrativas em longo prazo, pois a energia política é empregada para garantir as trocas comerciais mais do que para impor tributos. (WALLERSTEIN apud OLIVEIRA, 1985, p. 41)

Todavia, para Pedro Ribeiro, essas concepções teóricas nos levam aos monopólios comerciais garantidos pelos estados europeus aos possuidores do capital, dominando os excedentes econômicos através do comércio. Esses excedentes que são produzidos através de inúmeros tipos de produção, que são caracterizados pela escravidão, pela servidão e assalariado, desde que os “excedentes econômicos” sejam adaptáveis pelo capital comercial, desde que este não intervenha no campo produtivo.

Ao chegar ao Brasil, os portugueses se deparam com uma ausência de produção mercantil, tendo que organizar uma produção econômica compatível com as reais necessidades da empresa colonial, inversamente proporcional às organizações comunais dos indígenas. Para isso, introduziu no Brasil o açúcar, um produto que se adaptou muito bem ao tipo de solo e clima encontrados na costa brasileira. Essa experiência de produção já vinha acontecendo nas ilhas da costa da África, e acaba sendo trazida para o Nordeste do Brasil, fortalecendo a posição de Portugal no mercado mundial do açúcar.

Entretanto, para produzir em larga escala nas terras coloniais era necessária uma nova forma de mão-de-obra, introduzindo assim, no Brasil, a escravidão. Esta acabou sendo a única capaz de baratear os custos de produção, gerando dessa forma um lucro significativo. A

escravização dos indígenas nunca foi uma saída para a produção, uma vez que estes não aceitavam esse modo de vida, que culturalmente para eles não tinha sentido, gerando resistências de diversos modos. Restando para os colonos no Brasil, a importação dos escravos negros, mais adaptados às formas de trabalho exigidas pelas lavouras de açúcar e outras inúmeras atividades cotidianas.

Conforme NASCIMENTO (2005), no início da colonização os portugueses missionários passaram por uma euforia em relação à conversão dos indígenas, euforia essa que deu lugar a uma constatação de que a euforia tornou-se obstáculo à conversão, graças à organização social colonial que via nos interesses metropolitanos, a solução na domesticação e servidão dos povos indígenas.

No entanto, as novas políticas coloniais introduzidas pela Coroa Portuguesa, que através da criação das capitanias hereditárias decretava que seus capitais ocupassem e produzissem nas terras doadas, efetivando assim uma real necessidade de mão-de-obra, ameaçando cada vez mais a liberdade dos indígenas, que passaram a ser os alvos principais da ganância dos capitais, que viam nos índios escravos economicamente viáveis. Porém, nesse período, em Portugal eram aprovadas as bulas papais *Christi Fidelibus* e *Sublimis Deus*, que afirmavam que os indígenas possuíam alma imortal, proibindo, sob pena de excomunhão, a escravatura indígena no Novo Mundo.

As bulas papais de Paulo II, que humanizavam e, dessa forma, libertavam os índios do Novo Mundo, consideravam os indígenas como parte do “rebanho de Deus”, por isso deveriam ser reconduzidos o mais rápido possível à verdadeira fé. Contrariavam diretamente as leis da Coroa Portuguesa, que liberavam a escravização dos indígenas.

Essa contradição liberdade e coerção ao trabalho vai ser a tônica da legislação indigenista portuguesa por todo o período colonial, ora facilitando a escravidão de partes da população, ora proibindo-a, sempre à mercê das articulações para atender os interesses agrário-mercantis coloniais e metropolitanos e das suas premências por mão-de-obra barata. No entanto, a escravidão generalizada dos indígenas nunca chegou a acontecer de fato nas colônias portuguesas. (LOPES, 2005, p. 53)

Percebo que os Regimentos dos governadores eram responsáveis por duas visões claras sobre os indígenas nas colônias portuguesas. Na primeira, os índios tratados como mansos ou “de paz”, pela sua aceitação à presença portuguesa, às boas novas trazidas pelos missionários, à catequese e às reduções ou aldeamentos. Para os segundos, tidos como bravos

ou “inimigos”, a guerra e a escravidão. Esses diferenciais seguiram por todo o período colonial para manter as necessidades de povoar e produzir, sustentando, assim, a posse da terra e intervindo em casos de invasões nativas ou estrangeiras.

O desenvolvimento de uniões entre os colonos e algumas nações indígenas acabou provando ser necessário para a manutenção de uma defesa eficaz contra os corsários de outras nações europeias, que obtinham ajuda comercial de algumas tribos. Mas essa união também serviu para a derrota desses outros grupos indígenas, que acabaram sendo escravizados e serviram de mão-de-obra na manutenção e produção das lavouras dos colonos portugueses.

Contudo, essa união facilitou as guerras justas contra as tribos rivais, que acabaram sendo escravizadas e transformadas em força de trabalho nas lavouras coloniais. Esse foi um dos fatores determinantes para a política de relacionamento com os indígenas em solos coloniais.

A política indigenista não é mera aplicação de um projeto a uma massa indiferenciada de habitantes da Terra. É, como toda política, um processo vivo formado por uma interação entre vários atores, inclusive indígenas, várias situações criadas por essa interação e um constante diálogo com valores culturais. (PERRONE-MÔISES apud LOPES, 2005, p. 54)

No entanto, as relações entre colonos e índios ficaram cada vez mais complicadas por causa dos conflitos entre eles para a obtenção de trabalhadores para consolidação do projeto colonizador. Essa necessidade cada vez maior de mão-de-obra acabou intensificando os conflitos entre os colonos e os indígenas. As precisões dos colonos também esbarraram nas inúmeras epidemias, que afligiram os índios que não tinham imunidade contra as doenças trazidas pelos colonos. Todas essas situações levaram os colonos a uma corrida para manter ou ampliar a mão-de-obra disponível para o cultivo, ampliação e exploração das terras coloniais.

Entretanto, muitos foram os povos indígenas que não se submeteram ao processo de domesticação e posterior servidão. Inúmeras foram as nações, tribos ou grupos indígenas que se rebelaram contra as ambições ou projetos colonizadores e comerciais portugueses. Esses indígenas rebelaram-se contra o modelo social, comercial e, principalmente, dominador português, uma vez que este tinha como principal objetivo utilizar os índios como mão-de-obra nas empreitadas colonizadoras lusitanas.

Foram várias as reações indígenas a essas tentativas de controle e domesticação, por isso os índios passaram a defender com obstinação a sua liberdade, fazendo surgir a ideia de que eles eram hostis à fé católica, impedindo a extensão do reino de Deus e sendo inimigos da cristandade. Transformando-se em obstáculos ao projeto de colonização portuguesa, esses indígenas devem ser perseguidos, destruídos ou submetidos à escravidão.

Em 1565, por decisão da Mesa da Consciência e Ordem, impôs-se a restrição do direito de cativar o índio, o que só seria lícito quando em “guerra justa”, ou quando entregues pelos pais para serem educados, ou por si mesmo quando maiores de 20 anos. Os demais deveriam ser considerados livres, e convencidos a se reunirem em missões que os jesuítas começavam a espalhar pelo território. No Brasil, fez-se um conselho com o Bispo da Bahia, o Ouvidor Geral e os Padres da Companhia, que resolveram como esta decisão seria aplicada. (LOPES, 2005, p. 55)

Os missionários muitas vezes viam os projetos colonizadores de Portugal, como um projeto arrebatado em relação a essas rebeldias indígenas. Os colonizadores, desde o início da colonização, chocaram-se com o projeto missionário e dessa forma sempre contradiziam suas alianças e relações sociais e administrativas quanto à posse do controle sobre os indígenas.

Surge o problema do indígena, que desde o primeiro instante é visto como um impedimento, uma barreira entre o colonizador e o seu intento: a renda da terra em benefício da metrópole. O que se quer é pau-brasil, açúcar, “drogas do sertão” o indígena como tal é impedimento. (HOORNAERT, 1992, p. 253)

O resultado desse constante conflito foi o banho de sangue imprimido pelos colonizadores sobre os indígenas, em nome da expansão colonial e da cristandade. A luta contra os infiéis lançou sobre os indígenas uma forte repressão por parte de quase todo o aparato colonial. Entre esses, os bandeirantes, que invadiam e aprisionavam frequentemente nos aldeamentos e reduções indígenas controlados pelos jesuítas.

Todo esse debate girava em torno da liberdade ou escravidão dos indígenas nas colônias. Certa liberdade era dada aos indígenas, que viviam nas reduções, ou nos aldeamentos, já para os outros que não aceitassem o aldeamento, nada mais restava se não o risco da escravização ou o isolamento cada vez mais difícil na colônia, graças às ações dos bandeirantes, entre outros.

Os aldeamentos resguardados pelo poder da Coroa Portuguesa deveriam ter uma organização administrativa nos moldes coloniais, como citado anteriormente, com a administração dos Meirinhos, autoridades civis que eram eleitas entre os próprios indígenas e responsáveis pelo cumprimento da ordem e punições, caso fosse necessário.

Porém, foi em 1570 que D. Sebastião transformou em lei a proibição de capturar os índios aldeados, tomados em ataque, pois esses eram vistos como homens livres, que possuíam alma e deveriam ser cristianizados, catequizados e não aprisionados, mas mantinha a escravidão legal dos índios capturados em “guerra justa”. Desde que essa tenha sido autorizada por uma licença oficial, ou os índios resgatados ou libertados das mãos de outros indígenas.

Durante vários anos a mão-de-obra indígena utilizada pelos colonos, mesmo que obtida em guerras justas ou resgates, acabou “incorporada à vida colonial” e foi reafirmada por diversas leis que a seguiram. Essas leis acabaram gerando posteriormente, assim como os espanhóis, a cultura de utilizar os indígenas, mesmo que dos aldeamentos, nos trabalhos e necessidades produtivas e em troca deveriam remunerá-los pelo serviço efetuado.

Contudo, para o índio essa situação foi importantíssima, no comparativo com os escravos negros. Essas remunerações diferenciavam a posição jurídica do “índio livre” da posição “negro escravo”. Caso diferente dos índios aprisionados em “guerra justa”, que eram agregados ao status dos negros escravos, como propriedade de outro. Caso diferente dos índios livres que gozavam de alguns privilégios. Esses privilégios eram negados aos outros, que estavam estatizados como escravos e não como servos.

Quando um índio era aprisionado nas referidas “guerras justas” seu status sociojurídico era semelhante ao de um escravo negro: sua pessoa era propriedade de outrem, que a poderia legar por herança, transmitir ou vender a outros: sua vontade estava subordinada à autoridade de seu dono; e seu trabalho era obtido mediante coação. Quando, ao contrário, o índio se estabelecia nos aldeamentos missionários tinha a sua liberdade jurídica garantida, no entanto, ainda assim era obrigado a servir à colonização através de um trabalho teoricamente remunerado, mas na verdade compulsório que, sem dúvidas, não se configurava de fato como trabalho livre e assalariado. (SILVA, 1988, p. 85)

Todavia, os embates entre os missionários e os colonos tinham nos jesuítas sua maior força, como ressalta Pedro Ribeiro na sua explanação sobre a questão do Estado e dominação senhorial.

A única força social capaz de opor alguma resistência à classe senhorial eram os jesuítas, com seu projeto de constituição de reduções indígenas independentes do jugo senhorial. Porém, tal oposição foi quebrada pelo Estado português, muito mais interessado em fazer produzir mercadoria do que em proteger reduções indígenas da cobiça dos senhores sedentos de escravos. (OLIVEIRA, 1985, p. 68)

A dominação senhorial mostra como a estrutura política era exercida por essa classe, que domina esse poder hegemônico e também sobre a função desempenhada pelos religiosos. Mas a terra sempre será o símbolo dessa classe senhorial, uma vez que o próprio Estado português pensa apenas no uso da terra para produção, em benefício da companhia colonial.

A dominação senhorial repousa sobre a grande lavoura, e esta é assegurada pelo Estado, pois é o Estado que assegura a concentração do principal meio de produção – a terra- nas mãos da classe senhorial, por meio do regime de sesmaria, e que assegura, pelo monopólio comercial, a exportação colonial e o tráfico negreiro. A classe senhorial precisa, portanto, garantir um certo controle sobre o poder político, pois ela depende dele para reproduzir-se enquanto classe. (OLIVEIRA, 1985, p. 69)

Segundo EISENBERG (2000, p. 135), um dos maiores defensores da luta pela liberdade de relação entre colonos e indígenas foi o padre Manoel da Nóbrega. Ele defendia que a guerra contra os indígenas somente se caracterizava como justa, quando movida com a finalidade de retaliação a um ataque. Mas esse não era o caso dos conflitos com os indígenas brasileiros muitas vezes atacados pelos colonos sem motivos aparentes. A fonte usada por Nóbrega para justificar suas ações era a *ius gentium* (lei das Nações), que dava o direito de vida ou morte para os vencedores sobre os vencidos. Mas muitas vezes isso foi amenizado pela escravização, essa que foi uma forma menos cruel e mais humana na visão dos colonizadores de punir os indígenas vencidos em guerras justas.

Portanto, desde a decisão papal de 1537, a Igreja decretava que estava proibida a escravização dos índios, mediante a ideia de sua liberdade natural do que para o papa era parte do “rebanho de Deus”. Mas esse projeto de recondução dos indígenas à “verdade divina” acabou contradizendo o projeto de coerção do trabalho indígena nas colônias do reino português ao longo do mundo.

Foram inúmeras as contradições entre os projetos colonizadores e missionários quando o assunto era a escravização dos povos indígenas para a sua utilização nas diversas atividades dos colonos portugueses como fonte de mão-de-obra. Ideias fortemente contraditórias com o projeto missionário, que tinha o dever de conduzir os indígenas à civilidade e à fé católica intensamente presentes nas práticas de conversão missionária nas colônias disseminadas pelo mundo.

A colonização do Brasil objetivava diretamente as necessidades da Coroa Portuguesa em expandir o comércio marítimo entre as colônias e a metrópole, nesse caso Portugal. Mas a justificativa foi baseada na religião, enquanto o pano de fundo sempre foi o comercial. Uma vez que o principal motivo para colonizar o Brasil tenha sido a necessidade de converter à fé católica as gentes que aqui existiam. Essa foi, portanto a forma inicial de controle colonial sobre os povos indígenas.

Em 1532, D. João III, de Portugal, criou a Mesa de Consciência e das Ordens para assisti-lo nos assuntos relacionados à consciência real. Composta por teólogos e advogados, discutia as questões morais do reino português, entre elas as relacionadas com os índios, como a sua natureza e posição social nas colônias, a legalidade da sua escravidão e de “guerras justas”. No entanto, as decisões tomadas pela Mesa tinham pouca influência concreta sobre a rarefeita e distante colonização no Brasil, que praticava a escravidão indígena e o desrespeito a certos valores morais e legais da metrópole, como a concubinação com as índias, por exemplo. (SCHWARTZ, 1979, p. 18)

As dificuldades entre o projeto jesuítico de conversão dos gentios e os projetos colonizadores da Coroa Portuguesa começaram já no período das capitânicas hereditárias, época da exigência por parte da Coroa, junto aos capitais, da ocupação e produção efetiva das terras conquistadas no Novo Mundo. Com a implantação desses projetos colonizadores, a liberdade dos índios ficou cada vez mais ameaçada, devido à necessidade de mão-de-obra farta e barata para produção dos lotes doados pela Coroa aos capitães-donatários, que acharam nos índios a solução para os seus problemas.

Mas foram as bulas *Christi Fidelibus* e *Sublimis Deus*, constituídas no período do comando do papa Paulo II, que afirmavam que os indígenas tinham alma e, portanto deveriam ser novamente encaminhados para a verdadeira fé, já que eles encontravam-se distantes dela, e para isso quem deveria dirigi-los seriam os membros das irmandades que integravam o braço da Igreja Católica no Novo Mundo.

Essa discussão sobre o verdadeiro donatário sobre a alma e corpo dos indígenas no novo mundo, acaba gerando uma série de conflitos de interesses entre o projeto missionário e o projeto colonizador. Aqui reforçado pelas ideias de Pedro Ribeiro:

A conversão dos gentios não era mero pretexto para justificar a colonização; ela contém uma implicação de ordem política. A reconquista do território português aos mouros tinha sido feita sob a bandeira religiosa, e os reis de Portugal tinham obtido dos papas direitos que lhes interessavam fazer valer nas novas terras conquistadas. Tais direitos eram, entre outros de menor importância, o de propriedade real sobre as terras conquistadas aos gentios, o padroado sobre as igrejas e ordens religiosas estabelecidas na colônia e a percepção dos dízimos eclesiásticos pela Coroa. (Oliveira, 1985, p. 69-70)

Porém, foi durante o período dos governadores que fora instituído em 1549, por Dom João III, que instituiu uma legislação que moldava as relações entre colonos e índios, legislação essa que provavelmente sofreu a influência dessas bulas papais, sobre a civilização dos indígenas. As políticas sobre a ação e aproveitamento das terras nas colônias portuguesas, e a relação entre seus colonos e os indígenas estavam contidas nos “Regimentos dos Governadores”. Esses regimentos traziam consigo uma série de regras quanto à utilização dos indígenas como mão-de-obra, escravos e as guerras justas. Essa última nunca deveria ser utilizada sem a devida aprovação legal.

Surgiu, desse modo, um dos maiores impasses na conversão dos gentios, já que para os índios mansos, a catequese e para os índios bravos, a guerra justa. Essa última, fruto de inúmeras discórdias entre os missionários da Companhia de Jesus e as autoridades, que agiam muitas vezes para defender os interesses econômicos da Coroa Portuguesa, deixando um pouco de lado o papel missionário, trazido com eles.

O trabalho jesuítico sofreu uma série de intervenções por parte dos governadores gerais do Brasil. Intervenções positivas e negativas, que afetaram diretamente suas atividades missionárias, que também dependia dos dividendos advindos do padroado, rendimentos esses controlados pela Coroa e seus administradores coloniais. A colônia portuguesa que inicialmente foi governada por Tomé de Sousa, que simpatizava fortemente com o trabalho de convenção, organizado pelos padres jesuítas. Situação inversa vivida com a administração do governador Duarte da Costa, que além de não simpatizar com atividades dos jesuítas, ainda comprou briga com o bispo da Companhia de Jesus.

O governador Duarte da Costa teve uma série de embates contra as atividades jesuíticas, ao defender os colonos das censuras, vindas do bispo da Bahia. Esses embates

acabaram com a ordem de retorno do bispo para Portugal, viagem essa que não chegou ao seu destino devido ao naufrágio do navio. Após esse acontecimento, Duarte da Costa passou a comandar os colonos numa guerra justa contra os índios, estas motivadas pelos ataques e resistência dos índios às atuações dos colonos. Esses acontecimentos acabaram fazendo com que Manoel da Nóbrega retornasse a Salvador.

Ao chegar a Salvador, Manuel da Nóbrega solicitou de Duarte da Costa a manutenção do controle sobre a conversão dos gentios, que lhe foi negado, uma vez que ele liderava juntamente com os colonos uma guerra justa contra os índios, principalmente os que ajudavam os invasores franceses. Essa incapacidade de combater os corsários franceses e a sua opinião contrária às ordens reais de não coagir os indígenas contra sua vontade, acabaram sendo as causas do retorno do governador a Portugal.

O retorno de Duarte da Costa a Portugal acabou tornado-se uma probabilidade de retorno dos padres jesuítas às suas atividades missionárias de conversão dos gentios, reativando os interesses do “poder secular” por esse importante projeto missionário dos padres jesuítas. Mas o atraso na chegada do novo governador acabou coincidindo com a enfermidade de Manoel da Nóbrega, que se recolheu em uma missão próxima da capital da colônia, Salvador, para aguardar a chegada do novo governador geral, Mem de Sá.

Nóbrega viu, na chegada de um novo governador-geral, a possibilidade de um reavivamento do interesse do poder secular pelo projeto de conversão dos nativos. Os jesuítas estavam convencidos de que suas reformas tinham uma grande chance de vingar. Em meados de 1556, um navio aportou na Bahia com notícias de que o novo governador estava ainda em Cabo Verde. Nóbrega decidiu esperar pela sua chegada à missão do Rio Vermelho localizada na periferia da cidade da Bahia. (EISENBERG, 2000, p. 135)

Manuel da Nóbrega, ao enfrentar problemas de saúde contraídos durante sua viagem de São Vicente a Salvador descansava e recuperava-se, aguardando a chegada do novo governador. Nesse momento se viu desprovido de responsabilidade, tornando possível a utilização desse tempo para o pensamento e a confecção de sua obra mais importante: *A conversão do gentio*, obra de cunho filosófico, um diálogo maiêutico chamado de *Diálogo Sobre a Conversão do Gentio*.

A conversão dos gentios, antes de qualquer coisa, foi uma luta cultural e uma dominação jesuítica, que justifica a relação simbólica e cultural entre os padres sobre os

indígenas. Muito do que sabemos vem das cartas dos padres da Companhia de Jesus aos seus superiores, que utilizavam essas cartas para analisarem as atividades dos membros da Companhia em terras além-mar. Inúmeros aspectos da relação entre os missionários e os índios saíram dessas cartas, onde Manuel da Nóbrega relata um diálogo entre dois interlocutores religiosos (Gonçalo Alvarez e Matheus Nogueira) da ordem religiosa jesuítica, os quais narram as grandes dificuldades e desafios na conversão dos indígenas no Brasil.

O centro do diálogo é a discussão teológica entre fé e natureza. No debate, os interlocutores, embasados em seus conhecimentos religiosos, afirmam que a fé mediante a graça divina deve superar o estágio natural do homem para que esse tenha uma grande experiência de filho de Deus e, portanto, seja santificado.

No entanto, a grande questão entre os gentios que os religiosos jesuítas queriam converter eram as coisas de Deus que não lhes entram no coração devido a sua rudeza e bestialidade, uma vez que estes apenas se preocupam com as coisas práticas da vida e com a natureza.

Na visão dos padres jesuítas a experiência dos gentios é baseada na ignorância, tendo-se em vista a falta de um rei que os forçasse a serem súditos e ao qual prestassem obediência. Diante disso, por viverem na ausência de um poder estabelecido, isso reflete uma das dificuldades em serem facilmente evangelizados e catequizados na fé católica.

Outra dificuldade enfatizada pelos religiosos para que a fé cristã fosse disseminada entre os gentios foram as necessidades de um domínio mais efetivo da língua nativa e de seus costumes, tendo-se em vista que ao chegarem ao Brasil traziam consigo todo o aparato cultural e religioso de povos acostumados a dominar e serem dominados por governantes.

Outro aspecto importante também enfatizado pelos interlocutores é a ausência de um conhecimento baseado na razão natural, ou seja, na inclinação do homem a conhecer Deus como um senhor absoluto da sua vida e, portanto, tornar-se um adorador do Deus verdadeiro com todo o seu ser e sua alma.

Esse aspecto da ausência de uma razão natural ajuíza a dificuldade eminente dos gentios de aceitarem as regras da vida, dos costumes e da aspiração cristã, pois em alguns momentos aceitavam a evangelização e ensinamentos religiosos junto aos padres, mas em outros momentos, rapidamente abandonavam essa vida junto aos missionários e voltavam a viver através de práticas culturais.

Não obstante a toda dificuldade, os interlocutores chegam à conclusão de que todos nós temos uma alma e uma bestialidade natural, isto é, sem a infusão da graça divina.

Portanto, sem essa graça todos nós somos tão bestiais quanto os negros, os gentios e outros povos de outras gerações como os romanos, os gregos e outros povos. Diante disso, esse fator, na visão dos interlocutores, é um dos fatores positivos para a tentativa de evangelizar os gentios, pois esses se tornam próximos de nós através da caridade e da necessidade que temos de conhecer a Deus e salvar a alma.

Todas as questões que envolviam a conversão dos gentios, nas palavras de Manuel da Nóbrega, estavam definidas no renascimento do ânimo dos missionários, uma vez que ele não questionava os objetivos dos colonizadores portugueses, esse projeto colonizador já estava definido e bastava, para Nóbrega, empolgar seus colegas da Companhia em ampliarem ainda mais seus trabalhos de conversão dos indígenas nas terras do Novo Mundo.

A habilidade para lidar com a informação e a comunicação constituiu um diferencial histórico na atuação missionária dos jesuítas em relação a outras ordens religiosas. Foi graças a isso, que o jesuitismo se tornou, em menos de meio século, na mais potente organização a serviço da Igreja Católica. O uso da língua, a música, a dança e o teatro foram formas de comunicação que exerceram importante papel na obra missionária dos jesuítas.

Estando os índios brasileiros “desprovidos” de civilização e religião cristã, vieram os jesuítas como “civilizadores” e mestres católicos. Vivendo com os índios, eles tornaram-se meio e mensagem na comunicação de uma civilização cristã, que marcaria indelevelmente a cultura brasileira. Entre os meios de comunicação usados pelos jesuítas, seguindo uma ordem prática, podemos destacar o estudo linguístico, musical, coreográfico e teatral. A aquisição do conhecimento linguístico foi o ponto de partida para o exercício catequético-pedagógico a que se destinavam.

Com isso, abria-se um leque de alternativas, como a música, a dança e o teatro, que se complementavam, assegurando o alcance dos objetivos pretendidos. Outra chave do êxito atingido pelos jesuítas foi a compreensão que possuíam da afinidade da psicologia com a pedagogia e as artes. Anchieta revelou essa compreensão no transcorrer do desenvolvimento de suas atividades apostólico-educativas, sempre subsidiadas pelos recursos artísticos e lúdicos.

O teatro foi um dos recursos de maior importância comunicativa de que se serviram os jesuítas, constituindo o estágio mais avançado no processo catequético-educativo. Antes da vinda dos missionários, os colonos portugueses representavam autos nas igrejas, prática comum em Portugal, que possuía, na época do Renascimento, um numeroso elenco de artistas, tanto autores como atores. Entre os autores destacou-se Gil Vicente.

Os jesuítas observaram que nos rituais indígenas, a música e a dança eram extremamente expressivas, ricas em mímicas, um espetáculo da arte de representar. Concluíram, então, que seria uma estratégia pedagógica muito promissora a introdução do teatro como meio de comunicar aos índios a doutrina católica e os valores morais e culturais. Utilizaram o mesmo método já experimentado no ensino da língua e da música. O método da “acomodação”, incorporando elementos indígenas retirados da fauna e da etnologia, o que favorecia a aceitação e assegurava o bom desempenho dos atores nativos.

Depois dos primeiros ensaios, realizados da forma mais simples possível, do bom desempenho dos atores que na maioria eram nativos, partiram para um aperfeiçoamento progressivo, não tardando a realização de duas modalidades teatrais que marcaram as práticas teatrais da Companhia de Jesus: os autos para os colégios e os autos para as aldeias. Essa distinção manifesta que os jesuítas não pretendiam apenas proporcionar diversão aos índios, mas, sobretudo, instrução religiosa.

O teatro jesuítico não podia estar divorciado das finalidades da Companhia. Além dos elementos retirados da fauna e da etnologia, os catequizadores buscavam outros na vida dos santos, nos dogmas da Igreja e nas circunstâncias ocasionais que motivavam as representações. Uma dessas representações era a eterna ruptura entre a Igreja Católica e a Reforma Protestante, fazendo com que a Igreja Católica se apoiasse na conquista de novos fiéis nas terras do Novo Mundo.

Em meio a essa expressiva mudança está José de Anchieta, um padre jesuíta que viveu essas significativas mudanças causadas pela Reforma Protestante. Um personagem intelectualmente ligado ao campo religioso, base para suas obras com fundamentos medievais, mas com características modernas, onde ele conseguia unir em seus autos temas cristãos e formas modernas de linguagem.

Muito do estilo do teatro jesuítico aqui iniciado por Anchieta teve como particularidade as obras teatrais de Gil Vicente, amigo de estudos na Universidade de Coimbra. Estilo esse que refletia temas e valores da época, como as alegorias, sempre representadas pela eterna luta entre o Bem e o Mal.

Foi José de Anchieta quem fundou o teatro nacional, investindo muito tempo em tal tarefa, traduzindo peças ou escrevendo as suas próprias para a catequização dos índios, que atingiam não só o objetivo religioso, mas também o moral e o social. Frutos que advinham da acentuada compreensão da relação da arte com a psicologia, da qual o referido sacerdote era portador.

As formas como Anchieta mesclava a cultura católica medieval e as técnicas modernas de ensino, fez com que ele se apropriasse da língua portuguesa e da língua nativa em diversos momentos dos seus autos. Essa dúbia interação fez com que as divindades indígenas fossem adaptadas a um contexto dos santos católicos.

A música e a dança, essenciais para aculturar os indígenas, foram muito exploradas pelos jesuítas como estratégias pedagógicas e de comunicação. Logo no início, os religiosos perceberam que vários recursos eram utilizados nas festas e rituais, sobretudo para destacar a fala dos pajés, como o maracá, adornado com penas e pintado de vermelho. A fim de impressionar mais os crédulos irmãos da tribo, os pajés pintavam nos maracás olhos, narizes e, por vezes mesmo, abriam-lhe um orifício no lugar da boca, por onde profetizavam. Era uma forma de combinar signos e mensagens: a fala, a música, os gestos e a encenação. Para isso foram muitas as adaptações utilizadas pelos padres jesuítas para atrair os indígenas, que viam nessas representações, elementos nativos da sua própria cultura, misturadas com elementos da cultura cristã.

Dentro de uma visão cristã, os autos jesuíticos faziam uma crítica à antropofagia, poligamia e aos demais costumes pagãos, tendo em vista edificar uma nova sociedade colonial, pautada na organização pela fé e valores cristãos que tinha nas reduções ou missões jesuíticas uma base fundamental, nessa nova forma de organização da sociedade colonial, uma vez que as missões serviam para desarticular a organização tribal, organizar o trabalho e catequizar os indígenas nos moldes da ordem jesuítica.

Esse novo estilo de vida nas missões introduziu uma nova forma de relação com a acumulação, esses que não eram parte da vida nas aldeias, uma vez que o trabalho na agricultura era culturalmente trabalho feminino. Desse modo, nascia uma nova sociedade regulamentada e organizada pelas práticas e relações mercantis, que agora tinha que ser vista pelo indígena como nova maneira de determinar e repetir a sua existência.

Conforme CUCHE (1999), outra característica dos autos de Anchieta está ligada às novidades, essa apresentada no auto chamado *Recebimento que fizeram os índios de Guarapari ao Padre Provincial Marçal Beliarte*, onde Anchieta substituiu um santo católico por uma divindade indígena, unindo dessa forma temas pagãos e católicos. Essa peça é finalizada com o uso de canto e dança, como a maioria dos autos de José de Anchieta, solução lúdica empregada para atrair os povos indígenas, que pode ser percebida, além disso, como aparelho de dominação ou de aculturação.

Uma composição corriqueira aos escritos de Anchieta era sua estrutura comum, que objetivava catequizar os indígenas e claro que em menor proporção instruir os colonos. No Brasil, e especialmente em Sergipe, eram prioridades as escolas de ensino fundamental e os colégios que preparassem a elite local, que depois de formados eram enviados a Portugal para concluírem seus cursos superiores. A prática de ensino aconteceu por intervenção do formalismo pedagógico, este baseado na contradição entre os princípios e ensinamentos cristãos e a realidade moral da colônia. Formando um contraponto entre as práticas e os princípios religiosos, ensinados nas escolas e igrejas, e o aprendido nas relações sociais vividas na prática colonial.

Segundo CUNHA (1980), os ensinamentos e currículo dos padres jesuítas estavam baseados em ideias humanistas ilustrativas, contrapondo-se aos ensinamentos científicos modernos. Esses ensinamentos criavam uma classe dominante diferenciada culturalmente dos demais elementos da sociedade colonial e, fundamentados no *Ratio Studiorum*, previam um currículo e método singular para os estudos escolares, mantendo uma unidade na ação e cultivando a disciplina. Assim, os estudos foram separados. Enquanto o inferior era responsável pelas primeiras letras, ensinava gramática, humanidade e retórica, no superior se estudava filosofia e teologia, adaptando assim o *Ratio Studiorum* à realidade local.

A educação acabou sendo estruturada em quatro grades sucessivas e assim divididas: o ensino elementar tinha os cursos de Humanidade, Artes e Teologia, responsáveis pelas primeiras letras e a doutrinação católica. Já o ensino superior, que era ministrado em Coimbra, ensinava Direito, Medicina e Cânones. Todos os colégios e seminários jesuítas, inclusive em Sergipe, tinham educação elementar, porém, o ensino superior era exclusivo da metrópole, pois os reis de Portugal proibiam universidades em território colonial, mantendo a dependência das colônias, sendo responsável pela formação de uma elite política colonial. Os ensinamentos nos colégios dos padres jesuítas eram gratuitos, pois os religiosos eram subsidiados pelo sistema de padroado, característico da sua relação com o Estado português.

Uma característica interessante, que chamou nossa atenção foi o fato de os colégios jesuítas, que inicialmente eram utilizados para a catequese dos indígenas, em especial as crianças, utilizadas como intérpretes nas relações, com os indígenas mais velhos das tribos passaram apenas a ensinar somente aos filhos dos colonos. Do ponto de vista metodológico, os ensinamentos dos cursos superiores de filosofia e teologia dos jesuítas privilegiavam os trabalhos intelectuais legitimando a divisão social em Sergipe.

Os colégios jesuíticos enfatizavam o trabalho de catequese através das missões, mas devido ao projeto colonizador, que priorizava a escravidão indígena. Muitas vezes os jesuítas serviam de objeto desse projeto, no momento em que as práticas tinham como finalidade acabar com os costumes indígenas e desaparelhamento das bases da organização tribal.

Essas estruturas visavam sempre a atender ao projeto colonizador, que tinha como preocupação principal formar de propósito indivíduos imprescindíveis naquele tempo. Essas peças, dessa forma, eram escritas para manter o projeto missionário, em constante ligação com o projeto colonizador português, já que, a Companhia de Jesus oficialmente era a ordem representante da Coroa para os assuntos ligados à educação, isso tudo fundamentado pelos laços que ligavam a Igreja e o Estado, nesse trabalho caracterizado pelo padroado. Dessa forma, os padres aperfeiçoaram as oportunas formas da cultura brasileira.

Dessa forma os padres jesuítas, independente da política colonizadora vigente, aos poucos introduziam novas técnicas de trabalho e elementos religiosos, já que eram os únicos responsáveis pela formação indígena, missionária, clérigos e da elite colonial, além disso tudo, eram responsáveis pelas almas cristãs e comercialmente revendiam seus excedentes produtivos.

Durante sua presença em Sergipe, os padres jesuítas foram os progenitores da catequese indígena, além de construírem um colossal patrimônio de bens imóveis e móveis. Como exemplo, podemos citar as almas cristãs e indígenas, a eles entregues em nome da Santa Sé e do projeto missionário. Responsáveis pela conversão dos gentios, mudando os hábitos e costumes, aculturando e ensinando a língua dos colonizadores cristãos.

Todos os sermões eram formidáveis meios de transmitir seus ensinamentos, pois de forma simples alcançavam todos os públicos coloniais formados por indivíduos alfabetizados ou não, e dessa forma conduziam as almas cristãs no caminho do bem, fugindo cada vez mais do caminho do pecado. Dessa forma, os indígenas aculturados e os colonos deveriam viver longe do pecado.

Muito mais do que sermões, os padres jesuítas utilizaram-se de outras técnicas como a dança, o teatro e a música, para converter os gentios, e mesmo que estas utilizassem a língua nativa, continham códigos religiosos e da moral católica. A Companhia de Jesus foi trazida para Sergipe com a finalidade de evangelizar os nativos e converter a população nativa e colonial em perfeitos seguidores do catolicismo. Dessa forma, podemos entender como os padres jesuítas singraram os mares até chegar a essas terras tão longínquas.

Com o Tratado de Madri, em 1750, e o de Santo Ildefonso, em 1777, desencadeou uma série de ações do governo português, fatos importantes que transformaram as relações sociais e as feições territoriais brasileiras. Os principais responsáveis pela modernização de Portugal foram Dom José I, que governou entre 1750 e 1777 e seu ministro e secretário de Estado dos Negócios do Reino, Sebastião José de Carvalho e Melo, o Conde de Oeiras, depois nomeado Marquês de Pombal. Nessa época, que ficou conhecida como período Pombalino, o Conde de Oeiras viu seu poder no governo crescer após o terremoto de Lisboa (1755), que praticamente destruiu a capital portuguesa. O Marquês de Pombal acalmou a população e foi o responsável pela reconstrução da cidade, ganhando a confiança do rei.

Com o apoio de Dom José, o Marquês de Pombal confiou os cargos públicos à burguesia e também foi responsável por abolir a distinção social entre cristãos novos, judeus e seus descendentes e os cristãos ancestrais dos portugueses. Esse procurou desenvolver um programa de reorganização política, econômica, administrativa, judicial e social. Dessa forma, suas ações definiram as fronteiras brasileiras, mantendo uma unidade no vice-reino, nesse caso, o Brasil.

O Marquês de Pombal entendia que as ordens religiosas, especialmente a Companhia de Jesus, formada pelos padres jesuítas, eram uma ameaça ao poder do Estado português, por isso fez de tudo para expulsar os jesuítas do reino e das colônias, fato que aconteceu em 1759. Para isso, suprimiu a lacuna deixada na educação proporcionada pelos padres jesuítas, tanto em Portugal quanto nas colônias. O Marquês de Pombal, para suprir essa lacuna, instituiu as aulas régias e, além disso, reorganizou a Universidade de Coimbra.

Na economia, o ministro estimulou a criação de manufaturas, facilitando a importação de matéria-prima e cobrando impostos sobre os produtos estrangeiros, além de incentivar o comércio, viabilizando desse modo as reformas modernizantes em Portugal. O Marquês de Pombal fortaleceu o absolutismo e governou sob a forma do despotismo esclarecido.

CAPÍTULO II - Regimento das missões e diretórios pombalinos: problemas e impasses nas relações coloniais em Sergipe no final do século XVIII.

Com o início da colonização portuguesa, que no caso brasileiro acontece a partir da década de 1530, o governo de Dom João III constituiu, para auxiliá-la, a *Mesa da Consciência e Ordem*, criada em 1532 para analisar os assuntos éticos relacionados ao reino de Portugal. Entre esses assuntos estavam as questões que envolviam as relações entre os colonos, os índios e o Estado português. Com relação aos indígenas eram analisadas questões sociais como a sua conversão, liberdade, escravidão e até mesmo as guerras justas. Os advogados e teólogos que compunham essa instituição real analisaram inúmeras vezes as questões relacionadas à posição social e à natureza do índio.

Compreendemos que foi a necessidade do reino português em colocar em prática seu projeto colonizador, instituindo o sistema das capitanias hereditárias, reforçando a necessidade de mão-de-obra para o cultivo das novas terras conquistadas, provocando de tal modo uma ameaça à liberdade dos indígenas. Nesse projeto colonizador, o domínio era exercido pelos donatários, que recebiam as terras através de sesmarias e necessitavam cada vez mais de trabalhadores para o desenvolvimento das atividades na colônia.

Um reforço para a *Mesa da Consciência e Ordem* veio com as bulas Papais “*Christi Fidelibus*” e “*Sublimis Deus*”, instituídas em 1537, que respondiam as questões da natureza dos indígenas, assegurando que todos os índios tinham alma e, portanto, deveriam ser tratados como desprovidos dos ensinamentos civilizatórios necessários para sua adaptação à sociedade. Desse modo, proibia a escravização dos indígenas, e condenava à pena de excomunhão todos os que a descumprissem, e argumentava ser necessária sua catequização e conversão às normas culturais e religiosas necessárias à sua acomodação em uma sociedade moderna.

Dessa forma, o Papa Paulo II proibia a escravização e libertava todos os índios, instituindo a recondução desses povos indígenas à civilidade e à fé católica. Essa proibição ia de encontro à autorização do Estado português, que autorizava os donatários a utilizarem a escravização indígena para o desenvolvimento econômico das suas capitanias. Essa incoerência entre o projeto colonizador e missionário será um impasse entre os seus projetos civilizatórios.

Contudo, as primeiras mudanças acontecem ainda no reinado de Dom João III, com a introdução do Governo Geral na colônia brasileira e sob a autoridade do Papa e das bulas papais, que reconheciam a “humanidade” dos índios. Introduzia o novo Regimento dos Governadores, que fundamentava as normas e atuações portuguesas na boa ocupação das áreas coloniais e nas relações sociais dos colonos e índios no Brasil. Essas relações organizavam a utilização da mão-de-obra indígena, coibindo a escravização dos índios em guerras justas sem autorização governamental, pois as guerras justas só deveriam ser usadas contra os índios inimigos dos projetos colonizadores.

Contudo, o Regimento dos Governadores ocasionava uma dupla ação na relação com os indígenas: a primeira, aplicada aos índios mansos, que originava uma adesão aos projetos missionários de catequese ou conversão; e a segunda, para os índios rebeldes, que gerava a dominação e posterior escravização através da guerra justa. Contudo, as agitações nas relações entre os colonos e índios ficaram ainda mais intensas por causa da imensa necessidade de trabalhadores para a materialização do projeto colonizador.

Entretanto, para Fátima Lopes, essas relações encontraram limite a partir de 1565, quando por decisão da *Mesa da Consciência e Ordem*, aplicam penas e restrições aos direitos de cativar os indígenas que não em guerra justa. Determinação reforçada pela “*lei que decretava a liberdade dos gentios do Brasil, excetuando a escravização em guerra justa*”, lei decretada, em 1611, pela Coroa Portuguesa e subordinada à avaliação de magistrados de uma junta formada por Governador, bispos, oficial eclesiástico e Magistrados.

Na segunda metade do século XVII, com o fim da União Ibérica, foi restaurado o Tribunal da Relação, que aconselhava em suas regulamentações a proteção dos povos indígenas, mas houve uma série de conflitos entre os jesuítas e colonos por causa das apreensões ilegais de índios.

Sendo assim necessária a criação do Regimento das Missões, para resolver os problemas estabelecidos entre colonos e colonos, situação desinteressante ao governo português, criando um estado de guerra. O regimento continha diversas legislações para normatizar a influência simbólica dos missionários sobre os indígenas, as missões e o uso dos trabalhos dos índios nas atividades coloniais. Assim, os padres jesuítas reconquistavam o “controle espiritual, político e econômico das missões”. Escapando das garras do estado régio e submetendo-se ao controle dos superiores da ordem e de Roma.

O Regimento das Missões tratava, em uma das suas regulamentações, da civilização dos índios através do trabalho, determinando a entrada dos indígenas na vida econômica colonial e oferecendo os serviços dos índios das missões aos colonos das vilas próximas, mas como esses não eram suficientes, os colonos continuavam aprisionando índios ilegalmente.

Abolindo a suspensão do aprisionamento dos indígenas, alegando que não tinha o Estado português condições de impedir a escravização dos índios, essa estava contida em lei garantida por Dom João III, assinada em 1688, e baseava-se em uma de 1655, onde era autorizada a compra de indígenas apreendidos ou confiscados de outros povos indígenas e em guerras justas, quando em benefício da manutenção dos territórios cultivados pelos colonos.

Esse mesmo alvará confirmava a experiência missionária nos aldeamentos e a exclusiva administração temporal, intelectual e espiritual dos índios aos padres da ordem jesuítica. Esse alvará prossegue como lei universal nas relações sociais entre os colonos, missionários e índios. Quando entra em vigor a legislação que emancipava os índios e extraía dos jesuítas o domínio sobre os indígenas em todo Brasil.

O regimento das missões foram a base da relação colonial entre os jesuítas, colonos e indígenas até que mudanças ideológicas modernas, que se difundiram pela Europa, chegaram a Portugal e causaram profundas mudanças. Essas mudanças acontecem no reinado de Dom Sebastião José, que sempre foi, ideologicamente falando, possuidor de uma orientação cautelosa e estava sempre indo e vindo como a maré, das correntes emanadas da França, Inglaterra, entre outras nações europeias. Mas era um governante prático, todas as estratégias administrativas e práticas de seu governo, tinham nascido de suas próprias idealizações.

Em seu reinado, Dom José I, como era conhecido o monarca português em meados do século XVIII, combateu os direitos das classes sociais conhecidas como “três braços do Estado”. Esses braços eram representados pelo clero, pela nobreza e pelo povo. Essas lutas não eram para favorecer ou em benefício de outra, em detrimento das outras, era uma luta contra a descentralização do poder, que tinha raízes na velha sociedade portuguesa, que estabelecia uma limitação a seu poder autoritarista e um obstáculo às suas reformas. Essas lutas tomaram grande atenção e tempo durante seu reinado.

Durante a administração Pombalina eram muitas as demonstrações de autoritarismo e alta independência da soberania de Dom José I, e seu ministro, o Marquês de Pombal, que sobre os vários setores da sociedade e do Estado português colocava-se distante das concepções de Estado democrático da época, analisando a introdução de qualquer uma de suas leis, não encontrando nenhuma das vontades das classes que compunham a nação.

Outro exemplo do afastamento de Dom José I é o povo. Durante o período pombalino, estava no fim das audiências diretas que o povo tinha com o rei, toda vez que precisava de proteção régia, quando lhe havia sido negada justiça por alguns dos seus ministros ou altos funcionários. Dessa forma, Portugal deixou de ser um reino, onde seus monarcas viviam em meio ao povo e agora passava a ser o reino do monarca longe do povo. Abandonando a tradição de “o governo não do povo, mas para o povo” e passava para “o governo do povo, mas contra o povo”.

Os embates entre o Conde de Oeiras e Dom José I eram muitos, e em vários deles faziam-se necessárias, por parte do ministro, muita persuasão e paciência. Mas os acontecimentos da tentativa de assassinato do rei, em 3 de setembro de 1758, foram essenciais para colocar em prática seu amplo plano de repressão social. Agora era necessário coagir o monarca, para conseguir seu apoio, pois era indispensável a autorização de Dom José I.

Segundo CARNAXIDE (1979), autorização concedida, o Conde de Oeiras coloca em prática seu plano e manda prender inúmeros nobres da corte, que supostamente estavam envolvidos no atentado, o processo dos Távoras. Além disso, foram cercadas no mesmo dia todas as residências dos jesuítas no reino, também acusados de participação no atentado. Todos os envolvidos foram julgados, mesmo as denúncias sendo de dois dias após sua prisão. Mostrando, dessa forma, como o poder autoritário do ministro chegava ao seu auge. Todos os envolvidos foram julgados pelo tribunal da inconfidência, presidido pelos ministros do rei. Dessa forma, o governo reformista estava substituindo inesperadamente os costumes tradicionais daquela gente.

Todos os nobres envolvidos foram condenados à morte por enforcamento, em praça pública. Ao fim dessa ofensiva à nobreza, iniciam-se as perseguições e condenações do clero, principalmente ao clero da Companhia de Jesus. Foram presos numerosos padres da Companhia, considerados parceiros e favorecedores dos atentados ao rei Dom José I.

Queria o Conde de Oeiras que alguns deles, a quem se atribuía especial conivência no regicídio frustrado, fossem julgados e punidos pela justiça ordinária. Era um ensejo para afirmar a supremacia do poder do Estado sobre o da Igreja e ao mesmo tempo da onipotência dele, ministro. Para isso pediu ao Papa autorização para que a *Mesa da Consciência e Ordens* relaxasse ao poder secular os eclesiásticos, quando incursos em crime de lesa-majestade de primeira cabeça. Mas Clemente XIII, defendendo o privilégio de foro de que a Igreja gozava, negou a autorização apetecida. (CARNAXIDE, 1979, p. 16)

Para o Conde de Oeiras, a resposta para o acúmulo de propriedades nas mãos da Igreja e das ordens religiosas estava prescrita no livro 2º das Ordenações: “Que nenhuma igreja, ou mosteiro de qualquer ordem ou religião que seja, possa possuir alguns bens de raiz, que comprarem ou lhe forem deixados, mais que um ano e dia, antes os venderão”. Facilmente, essa prescrição judicial nunca havia sido colocada em prática, tendo em vista que as ordens religiosas possuíam diversas propriedades e terras em Portugal e além-mar, o que se devia, segundo o Conde de Oeiras, à firme oposição da Igreja e das ordens religiosas à aplicação da lei.

Dessa forma, iniciava-se a perseguição aos membros da Ordem Jesuítica por todo o reino de Portugal, essa que passou a ser a principal preocupação do ministro e de Dom José I. O Conde de Oeiras continuou acirrado na ideia de aniquilar a Ordem Jesuítica. Mas toda essa preocupação acabou ao descobrir que o processo de confisco havia lhe rendido muito pouca receita, contrariando suas ideias iniciais de que os jesuítas compunham uma ordem riquíssima e detentora de enorme posse nas terras coloniais.

As propriedades jesuíticas no Brasil eram caracterizadas por colégios, fazendas, engenhos e para os planos de modernização da administração do reino português. Essas mudanças ocasionaram uma desilusão, uma vez que não alcançaram as respostas pleiteadas pelo Conde de Oeiras, quando as riquezas da Companhia de Jesus em terras portuguesas estavam nas terras e nas obras, e não em riquezas financeiras, esperadas pelas reformas pombalinas.

Contudo, os planos orquestrados pelo Conde de Oeiras ocasionaram uma maior presença administrativa nas colônias, tentando acabar ou controlar as desordens encontradas nas várias regiões do Brasil desde o início da colonização. Essas tentativas foram iniciadas em vários momentos da colonização, mas sempre geraram desavenças e conflitos entre os colonos e os jesuítas.

Essas primeiras tentativas ocasionaram muito mais desordem que organização, já que na maioria dos casos eram descumpridas pelos colonos, que viam nos indígenas sua única forma de mão-de-obra disponível nas colônias, essas tentativas de administração temporal eram caracterizadas pelos regimentos das missões e pelos diretórios pombalinos, que retiraram dos jesuítas o poder temporal sobre os indígenas e sobre os colonos que interagem com eles na conquista e controle sociais e administrativos nas colônias.

Podemos considerar que a partir da segunda metade do século XVIII, os problemas do poder temporal dos jesuítas no Brasil, diretamente ligados às expedições de Francisco Xavier

de Mendonça Furtado, enviado como governador das províncias do Norte, mas que tinha como papel principal a função de observar as relações coloniais e o poder jesuítico sobre a população indígena, acabou posteriormente como um dos maiores críticos do sistema de regimento das missões. Francisco era irmão do então secretário de negócios estrangeiros de D. José, mais conhecido pela sua próxima e mais relevante função, a de primeiro ministro do império português. Conhecido na história como o Marquês de Pombal, responsável por várias mudanças de cunho social, político e econômico no reino português, principalmente em suas colônias.

Segundo LOPES (2005), Francisco Xavier de Mendonça Furtado, chegando ao Brasil, assumiu o cargo de governador, tendo em suas mãos o poder na província do Pará, em 24 de setembro de 1751. Feitas as primeiras observações e visitas, escreve a seu irmão, o Conde de Oeiras, descrevendo o estado de miséria vivido por aquela província, graças ao descontrole colonial e excesso por parte das ordens religiosas, com ênfase na Companhia de Jesus, que detinha o controle sobre a mão-de-obra indígena, esse controle que tem suas raízes no regimento das missões.

Contudo, Mendonça Furtado dava ciência que se encontrassem problemas, traria consigo ordem metropolitana de analisar e colocar em prática um novo *Regimento das Missões* para levar os indígenas a um estágio mais civilizado. Já em carta de 1753, Mendonça Furtado recebeu de seu irmão, instruções reais, de que pouco a pouco deveria tornar os índios escravizados em índios livres, mas servos da Coroa Portuguesa.

Com a chegada do novo governador foram inúmeras as acusações sobre os descasos provenientes do poder temporal dos jesuítas, entre elas estavam a falta de controle sobre os indígenas, que vagavam livremente falando e agindo conforme sua cultura ancestral, que corrompia até mesmo os colonos daquela região; outra e mais importante fora o controle sobre a economia local, que tinha sua base nas drogas do sertão. Esse comércio era totalmente controlado pelos padres jesuítas, desde a extração até a sua comercialização. Outro comércio controlado pelos índios era os de mercadoria de subsistência. Gerando, dessa forma, um imenso prejuízo aos cofres da Coroa.

Conforme afirma Fátima Lopes, o controle dos missionários jesuítas sobre a mão-de-obra indígena era tanto que faltava remeiros para as expedições não missionárias adentrarem o território e descobrirem ou comercializarem as drogas do sertão disponíveis naquela região. O controle extremo sobre os trabalhos dos índios era desempenhado pelos padres jesuítas,

gerando insatisfação e descontentamento por parte dos colonos e do próprio aparato do estado, que não conseguia mão-de-obra para produzir ou efetuar suas atividades essenciais.

Mendonça Furtado entrou em choque ao apontar as Ordens Missionárias de estarem afastando-se do papel religioso e adentrando nos interesses do poder temporal. Uma série de medidas tomadas pelas ordens religiosas que na sua maior parte estavam ligadas às atividades econômicas acabaram ampliando sua atuação e controle durante o primeiro século de colonização. O controle das ordens era imenso, principalmente no tocante ao uso e controle da mão-de-obra indígena, que ultrapassavam as reais necessidades das missões e tornavam as ordens religiosas um importante agente econômico, detentor do controle sobre muitas atividades coloniais.

As queixas de Mendonça Furtado sobre as ações dos missionários continuaram sendo enviadas a Portugal. Entre essas, uma chamava a atenção e dava conta do descontrole dos missionários sobre os indígenas, que não serviam às atividades temporais como deveriam. Muitos deles fugiam das obras e construções necessárias para o aprimoramento da presença administrativa da Coroa Portuguesa.

Medidas foram tomadas por Mendonça Furtado para diminuir o controle dos missionários sobre a mão-de-obra indígena, entre elas estava a criação de freguesias nas cercanias das vilas, tirando esses índios das suas aldeias e das mãos dos jesuítas. Nessas freguesias também deveriam ter escolas para aculturar e civilizar os indígenas, coisa que os jesuítas não conseguiram.

Outra saída proposta pelo governo de Mendonça Furtado foi a substituição dos indígenas por negros escravos como mão-de-obra, nas atividades junto aos colonos. Esses negros seriam comercializados por uma companhia de comércio que abasteceria essa região da colônia com negros escravizados trazidos da África para o Brasil, assim como era feito em outras regiões do Brasil e do mundo. Essa ideia acabou tornado-se inviável devido aos altos preços dos negros trazidos para algumas regiões do Brasil.

Mendonça Furtado acaba por descrever essa situação como insustentável e dessa forma acaba chegando a uma ideia mais ponderada sobre a escravidão indígena “ilegítima”, muito utilizada na época e combatida fortemente pelos jesuítas, mas que acabava sendo a única forma de desenvolver economicamente a região. Esse embate entre o poder temporal e os jesuítas, torna-se cada vez mais ferrenho, e acaba recaindo sobre os jesuítas a culpa dos problemas de falta de mão-de-obra que geravam todos os problemas econômicos.

No ano de 1754, Mendonça Furtado foi encarregado da chefia da “Comissão de Demarcação dos Limites”, órgão responsável pela nova demarcação territorial designada pelo Tratado de Madri. Este revogava o Tratado de Tordesilhas e criava os limites das terras pela ocupação colonial. Essa viagem durou aproximadamente dois anos e mostrou a dificuldade que o poder temporal tinha em receber ajuda dos missionários ao longo da viagem. “O fracasso da expedição demarcatória” nas suas cartas ao seu irmão, o Conde de Oeiras, demonstravam que toda a culpa recairia sobre os missionários, que se negavam a ceder índios instruídos nas missões ao longo da viagem.

Mesmo antes de seu regresso no fim do ano de 1756, chegaram cartas secretas que traziam em seu teor novas leis de “Liberdade dos índios e afastamento dos missionários”. Nessas leis o rei revogava o direito administrativo e espiritual dos índios, que se encontravam sob o poder dos jesuítas, e gradativamente deveria libertar os índios, e favorecer o casamento entre indígenas e colonos, transformando-os em colonos e leais servos da Coroa.

No estágio em que se encontravam as mudanças, o casamento acabou beneficiando os soldados reais, que após cumprirem seu tempo de serviço, poderiam voltar para o serviço nas terras doadas como dote, cumprindo assim uma parte do projeto colonizador de povoar as terras da colônia. Os soldados transformados em colonos mantinham ainda determinadas obrigações de fazer parte da composição da defesa da colônia e deste modo faziam parte da Companhia de Ordenança, responsável pela defesa da colônia.

Conforme LOPES (2005), essas foram as principais leis emitidas pelo governo do Conde de Oeiras à frente da administração lusitana, também conhecidas como Reformas Pombalinas:

Em 1755 foi divulgado o **Alvará em Forma de Lei, de 4 de Abril de 1755**¹, Dispondo sobre o casamento com índias, extensivo a todos os domínios na América. Visando o povoamento dos domínios portugueses na América, prescrevia que os vassallos da Coroa que se casassem com índias (e também portuguesas com índios) não ficariam com infâmia alguma, ao contrário, seriam dignos de atenção real, com preferência para conservarem as terras onde se estabelecessem e as ocupações públicas que lhes coubessem pela graduação de sua pessoa, tornando-se seus dependentes hábeis e capazes para quaisquer emprego, honra e dignidade. Ainda buscando “*eleva*r” a condição social dos índios, autorizava os Ouvidores para expulsarem de suas

¹ “Alvará estipulado que os vassallos casados com índios não sofrerão de infâmia, mas se farão dignos da atenção real e serão preferidos nas terras em que estabelecerem para ocupações e postos; e os seus filhos e descendentes serão hábeis para quaisquer postos” BNL, res.3610 V, alvará de 4 de Abril de 1755.

Comarcas os moradores que chamassem os mestiços resultantes desses casamentos mistos com a denominação de “caboclo” ou qualquer que fosse considerada injuriosa. (LOPES, 2005, p. 68)

Contudo, outra importante lei datada deste mesmo ano, trata da abolição do poder temporal dos jesuítas sobre os indígenas aldeados. Esse foi mais um trecho da lei que colocou fim no poder dos jesuítas sobre os indígenas, esta foi enviada em extremo segredo a Mendonça Furtado por seu irmão, o Conde de Oeiras. Abaixo descrevo a lei trazida no texto de Fátima Lopes:

O alvará de 7 de junho de 1755² aboliu o poder temporal dos missionários sobre os índios aldeados, extinguindo o parágrafo primeiro do Regimento das Missões, que dava aos missionários controle espiritual exclusivo sobre os índios aldeados, e renovava o estabelecimento na lei de doze de setembro de 1653. Que retirava dos religiosos da Companhia de Jesus e das outras Ordens o poder temporal que mantinham sobre os índios. O alvará foi expedido sob a justificativa de que a lei de liberdade do dia anterior não poderia ser devidamente executada se, ao mesmo tempo, não passassem os índios a serem regidos pela forma de governo temporal, acomodado tanto quanto possível aos seus usos e costumes. Em vista disso, ordenava que, preferencialmente, fossem designados para juízes Ordinários, Vereadores e oficiais de Justiça das novas Vilas, os índios naturais delas, reputados como idôneos para os referidos cargos e dispunha ainda que as aldeias fossem governadas pelos seus Principais, tendo este como subalterno os Oficiais da Ordenanças, os Sargentos-mores, Capitães, Alferes e Meirinhos das próprias etnias indígenas. (LOPES, 2005, p. 69)

Outra lei, de 6 de junho de 1755, decreta a liberdade, inclusive sobre seus bens aos indígenas das províncias do Grão-Pará e Maranhão. Motivados pela alegação de que os colonos não teriam ampliado a população e os domínios naquelas respectivas províncias estavam necessitando de incentivo por parte da Coroa Portuguesa. E que os indígenas não tinham sido aculturados e estavam ainda gerando graves prejuízos ao Estado, uma vez que eles não pagavam impostos e não ajudavam no projeto colonizador português.

² “Alvará com força de ley, porque V. Magestade há por bem renovar a inteira, e inviolável observância da lei de doze de setembro de 1653, enquanto nella se estabeleceu, que os índios do Grão-Pará, e do Maranhão sejam governados no temporal, pelos governadores, ministros, e pelos principais, e justiças seculares com inibição das administração dos regulares, derogando todas as leys, regimentos, ordens, e disposições contrárias”. In BNL, PBA 477, collecção dos Breves Pontificios, e Leys Régias... Alvará de 7 de junho de 1755.

Por meio dessas leis tinham fim várias outras leis, regimentos, resoluções e ordens anteriormente vigentes e que autorizavam captura de índios para suprir as necessidades do sistema de escravidão. Mas os indígenas foram decretados como livres e desobrigados de toda e qualquer forma de escravidão. Dessa forma, esses indígenas estavam obrigados apenas em seguir sem questionar as leis impostas pelo poder real, podendo então viver e agir, até mesmo em relação a seus bens, como qualquer outro vassalo do reino português. Essas mesmas leis estabeleciam os valores das diárias ou salários, para que os índios pudessem sobreviver de acordo com suas ocupações.

Contudo, no texto de Fátima Lopes podemos encontrar uma série de cartas entre Mendonça Furtado e seu irmão, o Conde de Oeiras. Textos que traziam inúmeras citações sobre os pensamentos do jurista Solórzano Pereira, que como ouvidor da Coroa espanhola em Lima, observou as relações de trabalho entre os colonos e indígenas nas colônias espanholas. Juntando seus estudos e suas observações, ele criou uma obra intitulada *Indiarum Iure*, que depois foi chamada de *Política Indiana*. Nessa obra Solórzano fortalecia a ideia da “*liberdade natural*” dos indígenas. A obra de Solórzano foi à base das cartas entre Mendonça Furtado e seu irmão, o Conde de Oeiras, justificando suas ideias para a formulação das novas leis de liberdade, que deveriam beneficiar os índios nas colônias portuguesas.

As ideias de Solórzano foram imprescindíveis para a formação de uma visão moderna da relação social, entre as Coroas europeias e os indígenas na América. Para Solórzano, os índios ainda permaneciam em um estado natural, os tornando então livres da escravidão, mas não das obrigações com as Coroas imperialistas que dominavam a colônias americanas. Na hipótese de que a dominação sobre esses povos era justa, para a dispersão da fé católica nos territórios conquistados por essas nações.

Contudo, sabendo que os nativos das colônias tinham uma formação social e cultural inferior a dos povos europeus, esses deveriam resgatar ou ajudar, para que os povos indígenas conseguissem uma colocação ainda que inferior, acessando uma posição civilizatória, na sociedade colonial, introduzida pelos europeus ao longo do Novo Mundo.

Para os índios selvagens, Solórzano afirma ser necessário o uso da força necessária para conduzir estes a uma civilização baseada na religião e organização social e política e cultural introduzida pelos povos dominadores. Tornando assim esses selvagens em indivíduos mais sociáveis e recebedores da fé católica, tão necessária para sua civilização e domesticação. Transformando posteriormente esses índios em vassalos e dessa forma aplicando a eles o sistema de trabalho compulsório. Assim formando uma arrumação entre as

ideias de liberdade e igualdade e a necessidade técnica dos colonos de mão-de-obra. Evitando dessa forma um caos na sociedade colonial, que naquele momento necessitava da exploração da mão de obra indígena para a manutenção das terras e obras do poder temporal nas colônias além-mar. Mas essa deveria estar baseada no pagamento pelos serviços prestados, gerando assim uma renda para o sustento dos índios e suas famílias.

Entretanto pregava a convivência social entre colonos e indígenas nas vilas, e que o sistema administrativo e organizacional fosse comum entre os colonos e os indígenas nessas povoações. Compartilhando as mesmas regras e comportamentos, mediados sempre pelo sistema civilizatório português, inclusive sistemas educacionais, religiosos e sociais.

As ideias de Solórzano acabaram sendo fortemente empregadas na formação de novos povoamentos com características desse pensador social da época. Foram imprescindíveis nas constituições de novas leis civilizatórias e nas reformas pombalinas, aqui representadas pelos “Diretórios dos Índios” que fundamentavam as novas configurações regulamentares que tentaram mudar as relações sociais no Brasil. Dessa forma, o Marquês de Pombal alcançava com suas garras e ideias modernas os limites coloniais portugueses.

A interiorização colonial tinha como principal objetivo a colonização do interior do Brasil. Para isso foram tomadas medidas administrativas que facilitavam essa colonização. Mas a falta da presença do controle da Coroa sobre esses colonos facilitou abusos e discordâncias, tornando necessárias medidas administrativas da Coroa Portuguesa para tornar viável seu projeto de colonização e domínio das terras coloniais. Essas medidas foram colocadas em prática para solucionar uma série de questões de ordem administrativa, que vinham sendo deixadas ou não exigidas no Brasil, baseadas na história de ausência de controle da Coroa sobre a administração colonial.

Várias foram as tentativas de transformar as colônias em regiões mais parecidas com a metrópole, uma vez que a distância e condições impediam essa evolução das colônias. Dentro desse papel de desenvolvimento estava a interiorização do território, que desde o início da colonização era importante para a Coroa, visando a desenvolver economicamente suas colônias. Dentro dessas medidas, uma das mais importantes era a transformação dos indígenas em súditos e a elevação das missões (aldeamentos) em vilas, que tinha como pano de fundo a substituição dos missionários por diretores leigos.

Em 1765, o Conde de Oeiras, enviou uma carta ao Conde de Cunha - Vice-Rei de Estado do Brasil - contendo instruções esclarecendo as políticas de modernização e urbanização lusitanas que deveriam ser implantadas no Brasil. Essa carta mandava

transformar em vilas as fazendas, aldeamentos e vilas indígenas supervisionadas pelos jesuítas, quanto em diferentes povoações que fossem tidas como oportunas para essas fundações, a liberdade dos indígenas, pensando na ampliação do comércio entre eles, consistindo no mais perfeito meio de lutar contra os jesuítas, cuja força e riqueza eram enormes nas colônias.

Nessa carta, Dom José I ordenou a criação dessas povoações de índios livres, uma vez instalados em núcleos urbanos, os indígenas passariam a ver os portugueses não mais como inimigos, evitando a perda de território nas regiões controladas pelos jesuítas. Vê-se então que a expulsão dos jesuítas era uma necessidade para que os indígenas fossem assimilados e dessa forma transformados em colonos com direitos e deveres legais. Assim, as novas leis de liberdade dos índios foram uma forma legal de conduzir as novas regras na colônia. Fazendo assim prevalecer as necessidades econômicas da Coroa.

O diretório transportou para a colônia ideias e pensamentos modernos, muito difundidos na Europa do século XVIII, que analisavam e enxergavam a questão dos indígenas com um olhar mais de mudança e aceitação, totalmente oposto ao encontrado nas colônias. A visão de um número maior de europeus buscava enquadrar os indígenas em uma categoria social inferior, mas que podia contribuir através de impostos, aumentando cada vez mais os cofres reais. Analisando o controle administrativo desses índios, os diretores eram obrigados a repassar os impostos descontados sobre as contratações desses indígenas e sua utilização nas obras públicas, gerando menos ônus à Coroa. Devido à disponibilidade de mão-de-obra compulsória à sua disposição.

Portanto, as novas leis de Liberdade dos índios “Os diretórios pombalinos”, datadas de 1755, foram sendo elaboradas aos poucos, conforme as informações foram sendo juntadas e as situações de conflitos com as Ordens religiosas (entenda-se, com os jesuítas) foram se agravando. As novas leis traziam as decisões tomadas na metrópole baseadas nas informações e, principalmente, nas opiniões de Mendonça Furtado sobre a posição dos missionários, principalmente os jesuítas; sobre o trabalho e a escravização indígena; sobre o ingresso de novos trabalhadores, tanto colonos portugueses, quanto escravos negros. (LOPES, 2005, p. 68)

A legislação que retirou dos jesuítas o domínio sobre os índios, dando origem aos *Diretórios Pombalinos*, criava também os cargos administrativos de diretores, que deveriam ser exercidos pelos próprios indígenas ou por diretores laicos, que deveriam cuidar das relações entre os índios e o cotidiano colonial. Agindo como um protetor desses indígenas,

levando em consideração sua inabilidade frente as coisas e regras impostas por essa sociedade colonial. Sendo criada uma série de normas legais, que inseriam os indígenas na hierarquia social colonial.

A legislação que libertava os índios e retirava dos jesuítas o domínio sobre eles foi ampliada para todo o Brasil, no ano de 1758, através de carta régia enviada pelo rei de Portugal. Nesta encontrava-se autorização legal para que o Diretório, autorizado como alvará em 1755, fosse colocado em prática com força de lei em toda colônia. A expansão do Diretório para toda a colônia tinha o alvo de batalhar e acabar com a capacidade das ordens religiosas em dominar o poder sobre os indígenas, especialmente os jesuítas que controlavam o maior contingente de índios, nos inúmeros aldeamentos ou missões pelo território colonial. Outras ordens religiosas também não aceitaram facilmente perder o domínio específico sobre os indígenas, gerando assim várias resistências.

Conhecido historicamente por Diretório Pombalino ou Diretório dos índios, é iniciado por um preâmbulo que fornece as justificativas e objetivos gerais de sua aplicação, e regulamenta as Leis de 1755: a do dia 4 de abril, que dispunha sobre a legitimidade dos casamentos com as índias, extensivos a todos os domínios da América; a de 6 de junho, que restituía aos índios a liberdade de suas pessoas, bens e comércio; e a datada de 7 de junho, que cassava a jurisdição temporal dos missionários regulares sobre os índios. Como se confirma em muitas passagens, principalmente quando trata de Belém como “esta cidade”, o Diretório foi elaborado em Belém do Pará pelo próprio Governador do Estado do Grão Pará e Maranhão. Francisco Xavier de Mendonça Furtado, e datada de 3 de maio de 1757, tendo sido homologado pelo Rei D. José I num Alvará de Confirmação datada de 17 de agosto de 1758, no qual estendeu sua validade também para o Estado do Brasil. (LOPES, 2005, p. 77)

Essa incapacidade dos indígenas de lidarem com as relações e símbolos da sociedade colonial tornou os diretores régios importantíssimos membros nessa nova adaptação ao mundo moderno aos quais esses índios foram inseridos, tendo que adaptar-se a cada nova relação social e de trabalho. Uma vez que seu modo selvagem, explicava sua incapacidade, que muitas vezes era motivada pela falta de contato com as regras religiosas e temporais.

Todo o controle das atividades econômicas e religiosas das comunidades indígenas das vilas era exercido pelos diretores, que ao mesmo tempo controlavam as obrigações dos principais nos cargos administrativos, fiscalizando suas atividades, evitando seus afastamentos das normas do Diretório, o qual era composto de 95 parágrafos que originavam

as configurações das vilas e como catequizar os índios das vilas. Os diretores também eram responsáveis pela caracterização das necessidades econômicas, direcionando a melhor atividade para cada região.

Contudo, nas suas responsabilidades ainda estavam embutidas as responsabilidades de controlarem os índios nas suas relações diárias, como manter os índios falando o português, cobrar a utilização de roupas, casas e nomes portugueses, entre outras atividades socioculturais impostas. O controle sobre a embriaguês indígena era o mais problemático entre todos, pois causava inúmeros problemas nas relações sociais das vilas. Toda vez que acabava levando os indígenas de volta às suas origens e, dessa forma, ir de encontro às normas descritas no diretório gerando punições que não eram entendidas e nem aceitas pela cultura indígena. Esses castigos eram igualmente aplicados aos índios que não cumprissem suas obrigações com o Estado e os colonos.

O diretor também tinha a obrigação de controlar os trabalhos dos indígenas capazes de exercer atividades junto aos colonos, de cobrar os impostos devidos à Coroa e o dízimo obrigatório. Todos esses impostos eram arrecadados, contabilizados e posteriormente enviados à sede do governo provincial. Desse modo seguia para os cofres da Coroa, ou aplicando em algum benefício na colônia, mediante autorização da administração metropolitana.

Entretanto, outra especialidade do Diretório estava na manutenção da dependência do trabalho indispensável dos índios junto aos colonos e ao Estado, uma herança do Regimento das Missões. Contudo, não se resumia a isso, uma vez que os índios eram obrigados a trabalhar nas atividades de cultivo e criação dos colonos e a comercializar os produtos extraídos das matas e florestas com os colonos das suas vilas. Nas suas vilas de origem, os indígenas poderiam transitar livremente, mas precisavam de permissões governamentais para ir para outras vilas ou cidades coloniais.

O controle sobre essas idas e vindas dos índios foi uma das coisas mais difíceis de controlar, uma vez que seus hábitos nômades, herdados da cultura primitiva não entendiam aquele controle sobre os indivíduos. Para os indígenas, esse controle era ainda mais danificado pela lembrança da liberdade que tinham sob o domínio das ordens religiosas. Esse exclusivo domínio sobre os índios atrapalhava os projetos colonizadores do Estado português, que desejava ampliar seus domínios por todo o território conquistado, com a ocupação do interior.

O interesse de ocupar o interior, mesmo obrigando as vilas e cidades a cada vez mais se tornarem isoladas, fortaleceu a presença do estado português através de seus funcionários régios. O controle se fazia necessário por causa das explorações mineradoras e da criação de bovinos. A exploração do interior se fazia necessária para o controle das vilas e dos impostos por ela geradas com a ampliação da presença colonizadora no interior, o controle das vilas criadas sob a tutela das práticas políticas centralizadoras dos reis portugueses do século XVIII. Resolveram os problemas da presença de funcionários régios nessas regiões, antes abandonadas à própria sorte pelo poder da Coroa Portuguesa.

Com essa presença maciça do poder administrativo no interior do Brasil, foi possível a substituição do poder das ordens religiosas por “administradores laicos”, responsáveis pela manutenção e administração do poder do estado, aqui caracterizado pelo Diretório. Esses indivíduos que ocupavam o cargo de Diretor laico, geralmente escolhidos pelos governadores. A participação religiosa nesse novo sistema colonial “subordinava os missionários e párocos aos Bispos”, que estavam inteiramente vinculados ao Estado português, pelas regras do Padroado.

Essas novas regras acabaram incorporando as missões espalhadas pelas colônias, essas povoações acabaram transformadas em cidades ou vilas sob o domínio, não mais dos missionários, mas agora do Estado português, e do seu braço administrativo. A incorporação das terras e dos índios ajudou na ampliação do domínio colonial, pelo interior do território brasileiro, gerando dessa forma novas regiões economicamente ativas, que garantiam à Coroa Portuguesa mais impostos e controle de uma agricultura de subsistência para os índios, e se possível gerasse um comércio com as vilas e cidades da região.

Desta maneira, entende-se o Diretório como parte de um discurso colonizador integrativo, que visava atender às novas necessidades geopolíticas estratégicas da metrópole, que necessitava da presença de súditos da Coroa portuguesa para a consolidação do seu domínio colonial, tanto nas áreas de fronteira (norte e sul) quanto nas áreas já sob o seu domínio, mas com uma população mal distribuída, concentrada no litoral e rarefeita no interior. E para garantir este projeto, necessitava contar com a ampliação da economia, utilizando para isso um maior contingente de trabalhadores, seja com a introdução de novos colonos e novos escravos negros, seja com a integração do indígena, principalmente como mão-de-obra, que até então vivia isolada nas Missões ou espalhados pelos sertões em pequeníssimos grupos. (LOPES, 2005, p. 86)

Conseqüentemente, a característica do pensamento burguês introduzido nos Diretórios aproximou essas ideias do pensamento iluminista do século XVII, gerando mudanças profundas nas novas relações sociais, políticas, administrativas e econômicas no Brasil. Percebemos o Diretório pombalino como uma discussão colonizadora, que tenta entregar os vários discursos metropolitanos na utilização das colônias nas relações políticas e mercantis. Com base no projeto colonizador que tinha como meta ampliar o número de mão-de-obra disponível para o crescimento da economia colonial. Corrigindo um problema de distribuição por todo o território colonial.

Entenda-se que foram essas as principais mudanças introduzidas pelos administradores e monarcas portugueses, mudanças introduzidas pelos Diretórios Pombalinos, com base nas ideias modernas que dominavam a Europa da época, essas ideias acabaram pondo fim no poder temporal dos missionários sobre os indígenas nas colônias. Essa modificação no poder exercido sobre os indígenas no Brasil foi fundamental para a modernização das relações coloniais, tornando os indígenas em vassallos de segunda ordem na hierarquia social. Essas mudanças introduzidas pelo Diretório Pombalino foram responsáveis pelo repatriamento dos missionários das ordens atingidas pelas mudanças, principalmente os jesuítas, que eram a ordem com maior número de missionários responsáveis sobre o controle e manutenção dos aldeamentos e missões no Brasil.

No campo econômico, o Marquês de Pombal tomou medidas no intuito de fortalecer a economia, da região Norte do Nordeste que passavam por enormes dificuldades. Para isso criou as companhias de comércio do Grão-Pará e Maranhão, em 1752 e em 1759, de Pernambuco e Paraíba. As companhias exerciam o monopólio comercial, garantindo preços mínimos às mercadorias produzidas na colônia e intensificou o envio de navios para o transporte à Europa. Outra preocupação foi a que procurou diversificar a agricultura colonial, até então concentrada no açúcar e no tabaco, o Marquês de Pombal incentivou o cultivo de algodão, cacau, arroz e café.

Com as minas começando a dar sinal de esgotamento e exaustão. O Marquês de Pombal determinou então o retorno do Quinto, imposto sobre a quinta parte de todo o ouro extraído e impôs o recolhimento mínimo anual de ouro, gerando algumas conspirações no Brasil.

As transformações impostas pelo Marquês de Pombal não foram bem recebidas por todos. Para fortalecer o poder real, além de expulsar os jesuítas, o autoritarismo do ministro perseguiu a nobreza portuguesa, desagradando muitos comerciantes excluídos. Com a morte

de Dom José I, em 1777, subiu ao trono Dona Maria I, que apoiava os opositores do ministro de seu pai. Dessa forma, Pombal perdeu seu poder político e foi imediatamente afastado do cargo.

Dona Maria I imediatamente extinguiu a companhia de comércio, que somente serviu para descontentar os colonos, uma vez que se sentiam prejudicados pelo monopólio exercido pelas companhias de comércio, uma vez que comprava os produtos brasileiros a preço extremamente baratos e vendia os produtos trazidos da metrópole a preços exorbitantes.

Contudo, as únicas políticas pombalinas mantidas foram as que fortaleciam o poder real e aumentavam as arrecadações reais, que tinham forte apoio e foram defendidas pela nova administração. Tais políticas alcançavam absolutamente o Brasil, que havia se tornado a maior fonte de recursos para a Coroa Portuguesa. Outras medidas aumentavam os impostos e proibiam as manufaturas na colônia, evitando a concorrência com as manufaturas reais. Esses também foram motivos para as conspirações coloniais.

Com o governo do Marquês de Pombal amplia-se a doutrina “política laicizante”, chamada de “regalismo”, essa doutrina política explicava a subordinação da Igreja ao Estado. Todo esse conceito acabou criando uma ideia que “contrabalanceasse a influência dos jesuítas” sobre a administração portuguesa e tornando possível a modernização do Estado português. Esse conjunto de ideias é trazido para o Brasil por leigos e clérigos que foram estudar ou estudaram em Portugal.

Esses indivíduos pertencentes à elite senhorial acabaram ocupando postos importantes nas colônias, marcando assim o aparelho colonial com essa ideia baseada no regalismo. Mas isso depende da função política ou social exercida por esse indivíduo para afetivamente ser caracterizada nas relações entre Estado e Igreja. O aparelho utilizado pela Igreja Católica desempenha forte influência na disposição da vida coletiva e na gênese social senhorial, explicando dessa forma por que o Estado mantém fortemente sob seu controle o regime de Padroado.

As mudanças recomendadas pela Carta Régia de 1758, não trouxeram nenhum benefício para os indígenas. A laicização das missões indígenas, instituindo um governo civil para essas missões, e as missões foram transformando em paróquias, que passaram a administrar as atividades indígenas. Estas, sem a proteção dos jesuítas, acabaram sendo disputadas pelos colonos, deixando os índios sem suas terras e à mercê da exploração dos colonos, que passaram a desfrutar dos seus trabalhos, uma vez que os padres jesuítas já os haviam domesticado e adaptado aos trabalhos agrários.

As ordens régias são para retirar o monopólio sobre o ensino, a catequese, a conversão e a administração dos aldeamentos em todo o território português. Meses depois, chega a ordem para que todos os padres jesuítas sejam expulsos das terras pertencentes a Portugal. O monarca português determinava que todos os bens dedicados ao culto nas unidades jesuíticas fossem incorporados à Fazenda Real. Transferindo para o poder secular as igrejas, colégios e alfaias, mantendo o culto a Deus em todo o território.

Efetivamente foram presos apenas poucos membros da Companhia de Jesus, os responsáveis pela expulsão dos padres jesuítas, justificaram o pequeno número com a notícia da fuga do restante e que eram desconhecidos seus paradeiros. Os membros presos foram conduzidos à Bahia, onde foram mantidos presos até sua extradição.

O confisco do patrimônio imóvel e móvel antecede à expulsão definitiva dos membros da Ordem de Jesus. A Carta Régia determinava que a administração colonial precisaria inventariar e confiscar todos os bens de raiz que pertenciam à Companhia de Jesus em terras brasileiras, que não obtiveram a devida licença régia, pois estavam contrariando as ordens do reino. Juntamente com a decisão de confisco dos bens dos jesuítas estava o decreto que transferia para as ordens seculares das aldeias.

As autoridades exigiam dos padres uma lista com todos os bens da Companhia e mesmo tendo a devida autorização régia, deveriam ser analisados e vistoriados, evitando mudanças e ampliações ilegais. Quando constatada a ilegalidade do bem, este deveria ser mantido sob a guarda de administradores escolhidos, arcebispos e governadores, mantendo as missões do sertão em poder dos indígenas.

Os confiscos foram em muito justificados pelo domínio clandestino exercido pelos padres da Companhia de Jesus nos aldeamentos ao longo do sertão brasileiro, tal domínio se ampliava não só no domínio da terra como do próprio indígena e seus bens de raiz. Foi através do Alvará de 8 de maio de 1758, ordenando a elevação dos aldeamentos e missões à condição de vila, tanto nas localidades administradas pelos padres jesuítas como as administradas por outras ordens religiosas. Foram os ouvidores os responsáveis, em Sergipe, pelas elevações desses aldeamentos e missões.

Essas foram medidas que ideologicamente entregavam a administração política, militar e religiosa dos aldeamentos aos próprios índios, quando nesses aldeamentos houvesse índios capacitados a essa função. Caso não existissem, era delegada essa função a um português ou a um colono letrado, funcionando como gestor até que um dos indígenas pudesse administrar suas vilas.

As determinações impostas por esse alvará são claras quanto à administração das vilas, mas são ineficazes quando tratam das propriedades dessas ordens religiosas, muitas delas mantidas urbanizadas ou tiveram seus limites redefinidos com a intenção de eliminar a presença dos padres jesuítas na província de Sergipe. Os patrimônios jesuíticos, que não foram para os cofres da câmara fiscal, ficaram abandonados ou sob a tutela do Estado.

Segundo Nunes (1989), chegava em 25 de agosto de 1761, a Sergipe, a lei que decretava adicionar ao poder fiscal e a câmara real os bens seculares que a Companhia de Jesus possuía e dirigia em todo o seu império. A partir desse momento o poder administrativo português, passava a questão secular do patrimônio territorial da cidade ao conselho da câmara, que entregou à diocese da Bahia os espólios religiosos dos jesuítas, as igrejas, colégios e noviciados da cidade, não se estendendo às residências e casas que imprópria e demasiadamente eram apontadas como missões e também foram realizados, pouco a pouco, leilões públicos que transferiam o domínio completo dos sítios ou chácaras a seu respectivo comprador, com a procedente demarcação dos limites da propriedade adquirida do poder público.

Muitas missões ou aldeamentos foram transformados em vilas e submetidos à administração secular e passaram religiosamente a serem vistas como paróquias das dioceses, às quais estavam ligadas desde os tempos dos jesuítas. Resolvidos os assuntos de secularização das aldeias e a transformação de aldeias em vilas e paróquias, teve início o registro dos bens de raiz conduzidos pelos padres jesuítas nas capitânicas, inclusive em Sergipe. Não tendo nenhuma ordem que alterasse, tiveram início atividades relativas à apreensão dos bens da Companhia de Jesus. Essas apreensões deveriam seguir uma sequência baseada na importância dos bens.

Os bens imóveis da Companhia de Jesus em território sergipano, na época da expulsão, constavam ser formados por fazendas, casas e escravos. O registro dos bens é levado para a fazenda real, que os vende em leilões públicos. A fazenda Tajupeba foi arrematada por José Pereira de Souza; as fazendas Piauí e Tapera foram arrematadas por José Nunes Martins; e a fazenda Jaboaão, arrematada por Coronel Domingos Dias Coelho.

Evidentemente, essas fazendas tinham na criação de gado e atividades agrícolas seus rendimentos, já as casas eram usadas como retiros para os padres e como base para as atividades de conversão dos gentios. Com a expulsão dos padres da província de Sergipe, esses bens foram transferidos para indivíduos através de leilões públicos, que aconteceram anos após o confisco desses bens.

Segundo SILVEIRA (2005), esses leilões foram organizados com a expulsão dos jesuítas do Brasil, no ano de 1759, quando os bens imóveis da ordem são arrolados pela Coroa e vão a leilão. Já todos os bens móveis caracterizados pelos indumentários da Companhia de Jesus encontrados e apreendidos foram entregues ao bispado da Bahia, ou foram anexados ao cofre do Estado colonial, servindo para financiar as despesas públicas dessa província.

As reformas pombalinas culminaram com a expulsão dos jesuítas precisamente das colônias portuguesas, arrancando o controle da educação dos padres jesuítas e passando esse controle para o Estado. Pombal objetivava conduzir para a administração pombalina essa reforma. Extinguindo os colégios jesuítas, o governo teria agora que suprir de alguma forma a extraordinária lacuna que deixou na base educacional portuguesa e de suas colônias, uma vez que acabou destruindo a única forma de educação instituída no Brasil, significando para Sergipe uma desastrosa mudança, lembrando que eram poucos os recursos para instalar novas práticas educacionais.

Essas mudanças foram instituídas pelas reformas pombalinas, que buscavam edificar com base no modernismo e na aplicação de uma visão popular do sistema de ensino público. As várias cartas e alvarás, enviados para fundamentar essas reformas educacionais impostas pelas reformas pombalinas serviram apenas para desorganizar a sólida construção da educação jesuítica colonial.

Ao confiscar os colégios jesuíticos e modificar o sistema consolidado por eles durante os quase duzentos anos de sua atuação, as reformas pombalinas acabam abandonando por quase trinta anos a educação, não só em Sergipe como também em várias regiões brasileiras. Essas três décadas foram o tempo necessário para que o governo metropolitano conseguisse reorganizar a educação na colônia, com a nomeação de um diretor geral dos estudos, responsável pela nomeação de professores e fiscais que deveriam atuar em toda a colônia. Estes eram responsáveis pelo ensino básico, chamado de aulas régias, que priorizava o ensino de Latim, Grego, Filosofia e Retórica.

Essas mudanças, entretanto, não foram satisfatórias, pois não asseguraram uma continuidade na expansão dessa educação em Sergipe, gerando constantes reclamações da população das vilas e lugares que não foram beneficiados com o fim dos colégios jesuítas. Gerando uma estagnação educacional, vendo que poucos eram os sergipanos que poderiam estudar nas badaladas capitais da região ou do Brasil.

Segundo CARVALHO (1978, p. 128), apenas após a implantação da Real Mesa Censória, em 1767, que inicialmente era um órgão administrativo, passando a assumir a obrigação de administrar e dirigir as escolas menores de Portugal e suas colônias, dessa forma implantando um novo sistema de ensino em Sergipe, essas novas obrigações e experiências da administração da direção geral de estudos e da Mesa Censória apontaram para as necessidades educacionais das várias áreas coloniais, que tiveram o apoio do imposto literário, criado para custear esse novo sistema de ensino em Sergipe e no restante da colônia.

Implantou-se então um novo sistema educacional para substituir o sistema educacional jesuítico baseado nas ideias modernistas europeias, que incluía discursos estadistas na construção de um resultado para o vácuo deixado na província pela expulsão dos jesuítas, quando analisamos através das ideias modernas de administração do sistema escolar.

Esse era o sistema de aulas régias, baseadas em professores autônomos, que isoladamente instruía os alunos em relação aos conteúdos a eles autorizados pelo sistema geral. Mas temos que levar em consideração que houve uma manutenção da forma de educar dos jesuítas, uma vez que eram muitos os seminários e colégios sergipanos que continuaram seguindo a metodologia jesuítica, mas que eram administrados por outras ordens religiosas, no caso da província de Sergipe, essas ordens eram representadas pelos franciscanos e carmelitas.

Essas aulas régias, ministradas por esses novos profissionais leigos eram dispersas e espalhadas por diversos locais, gerando certa fragmentação da educação. Esse problema somente foi resolvido com a implantação do imposto colonial conhecido como subsídio literário, criado para financiar essas aulas régias, mas de muito pouca serventia prática, uma vez que os recursos eram escassos na província para pagar essas aulas. Provocando um quadro de funcionários despreparados e que não tinham um currículo regulamentado, forçando esses profissionais a continuarem a seguir o modelo educacional clássico, imposto pelos padrões europeus utilizados há muito pelos padres jesuítas.

Muito da pedagogia dos padres jesuítas ficou sendo utilizado em Sergipe, uma vez que os padres missionários de outras ordens continuaram exercendo em seus colégios, funções básicas como a manutenção desses para continuar a formação dos seus sacerdotes e a criação de seminários para a formação do clero secular, formado por capelães e clérigos ou missionários agregados ao sistema patriarcal. Esses colégios mantiveram a ação pedagógica e metodologia jesuíticas, seguindo suas instruções de estudos, utilizando metodologias modernas como o estudo das ciências naturais e outras ciências da modernidade. Porém,

mantiveram de fora práticas requeridas pelas novas regras modernas implantadas pelas reformas pombalinas, que ficaram restritas às escolas em Portugal, como as línguas e literatura moderna.

Essas reformas aplicadas modernizaram-se através da laicização do ensino em Portugal, mas aqui na colônia, especialmente em Sergipe, esses ensinamentos passaram por um retrocesso, quando esse sistema desarticulou todo o processo educacional existente. Sendo necessária a intervenção direta do estado português através do sistema de Diretor Geral, anteriormente analisado por nós neste trabalho.

A política modernista do Marquês de Pombal, que inicialmente pretendia mudar a forma administrativa e política em todo o reino Português, acabou diretamente afetando as relações políticas e sociais aqui no Brasil. Essas mudanças acabaram diretamente afetando as relações sociais, no momento que criam uma nova dinâmica nessas relações sociais, através da reestruturação política e religiosa.

Com a criação dos diretórios e elevação das missões em vilas, a relação entre os colonos e os religiosos se reestruturou radicalmente, por meio de uma desestruturação fortemente sentida pela Igreja Católica em território brasileiro. Uma vez que as ordens religiosas passaram por um momento de incerteza frente às novas regras administrativas, que indiretamente eram impostas a essas ordens religiosas pelo padroado.

Com a expulsão dos padres jesuítas, as outras ordens religiosas passaram por um momento de crise existencial, levando em conta o fato de se manter no território brasileiro ou serem expulsas dos domínios portugueses. Essas ordens religiosas acabaram se concentrando nos centros urbanos devido a esse momento de instabilidade, deixando a população das vilas e povoados desassistida temporariamente, até que ficassem claras as intenções das normas pombalinas.

Essas primeiras intenções normativas da Reforma Pombalina ocasionaram muito mais desordem que organização, já que essa ruptura com a ordem existente aqui caracterizada pela administração temporal dos regimentos das missões e agora reestruturada pelos Diretórios pombalinos que retiraram dos jesuítas o poder temporal sobre os indígenas e sobre os colonos que interagem com eles na conquista e controle sociais e administrativos nas colônias.

Esse momento de crise acabou deixando espaço para a evolução do catolicismo popular em Sergipe, que contribuiu para toda essa reestruturação religiosa, sendo assim essencial para uma reorganização social e religiosa em Sergipe, surgindo, dessa forma, uma

nova relação sociorreligiosa que afetou profundamente as relações entre a população e os agentes religiosos, responsáveis pela manutenção do catolicismo oficial.

O catolicismo popular, mesmo não sendo totalmente respaldado pelas instituições oficiais, foi fortemente utilizado pelas várias classes sociais que fundamentavam a população sergipana. Essas inúmeras práticas religiosas populares, utilizadas pelas classes sociais, foram fundamentais para manter a fé católica nesse momento de crise institucional criada por essa luta entre Estado e Igreja.

As inúmeras variações de catolicismo popular que foram utilizadas pelas classes dominantes e subalternas, tornaram cada vez mais presentes algumas práticas muitas vezes individuais utilizadas na ausência de um catolicismo oficial, como era o caso dos padres jesuítas, os quais foram substituídos pela casa grande de engenho, uma vez que a ordem jesuíta experimentou durante muito tempo a força desses senhores de engenho, seus grandes e respeitáveis rivais. Enquanto outros clérigos, e até mesmo outros missionários, acomodaram-se às funções de capelães, padres-mestres e tios-padres, situação confortável no seio das famílias, visto como gente da casa, como aliados e adeptos do sistema patriarcal.

CAPÍTULO III - A reestruturação religiosa em Sergipe: após a expulsão dos jesuítas

Uma característica sociológica do catolicismo popular no Brasil pode ser definida como conjunto de representações e práticas religiosas independentes do catolicismo oficial, dessa forma não necessita da intervenção de agentes institucionais para estabelecer relações entre o ser humano e o divino, já que o catolicismo popular independe de outro para a produção religiosa. As religiões populares são definidas pelo fato de serem elas o resultado do trabalho individual ou de um grupo social, e por ele contraídas no “estado implícito” ou por simples associações, passando a pertencer ao grupo as práticas e representações cotidianas a todos os elementos desse grupo. Essa situação contesta as práticas dos especialistas, que formulam suas doutrinas, suas práticas e representações, exercendo assim um domínio que os diferencia, por exemplo, dos leigos carentes desse domínio, enquanto no catolicismo popular essas práticas e representações são pelas próprias devotas determinadas.

No Brasil, o catolicismo popular não leva em conta o contexto social que torna possível a criação da religião popular, por terem características indefinidas na sociedade de classes. A construção especializada ou formal de uma religião somente da produção informal, aqui caracterizada pelo catolicismo popular, no momento em que a “divisão do trabalho material” determina economicamente os destinos e sustentação dos especialistas. O catolicismo popular somente é possível em uma sociedade de classes, já que nas sociedades antigas essas produções informais eram a base construtiva dessas sociedades, considerando que as religiões populares são diferentes das religiões oficiais, devido à falta da presença dos especialistas.

Segundo Bourdieu (1989), em uma sociedade de classes a produção religiosa é independente de regras, formando uma religião popular, deixando para a religião oficial todas as regras obrigatórias para esses especialistas. Numa sociedade primitiva, sem classes, a produção independente é coletiva, sendo a única “fonte de representação e prática religiosa”, já em uma sociedade de classes, a produção religiosa independente é impedida às classes dominadas e dependentes. Essa não tendo condições de amparar ou sustentar financeiramente os “especialistas religiosos”, já que esses especialistas responsáveis pelas práticas religiosas sustentam a conformidade moral e social das classes dominantes.

No Brasil, as classes dominantes e dependentes restringem para si as práticas populares, enquanto os agentes religiosos se dedicavam a atender a todas as classes sociais. Consecutivamente o sistema religioso oficial organiza-se com as diversas particularidades nas representações religiosas das classes sociais.

Segundo OLIVEIRA (1985, p. 135), a produção religiosa oficial no Brasil, dialeticamente se une a várias representações religiosas populares através dos códigos religiosos, gerando condições de existência mútua. Para isso podemos definir o catolicismo popular como um conjunto de representações e práticas religiosas autodeterminadas pelas classes dominantes e subalternas, usando o código do catolicismo oficial. Significando que o catolicismo popular agrupa conhecimentos do catolicismo oficial, mesmo que para isso utilize definições práticas próprias que o diferencial dos especialistas. Isso implica em um novo conjunto de códigos religiosos católicos, decodificado e adaptado pelas diferentes classes sociais em novos costumes, que de fato se vestem de diversas novas representações e práticas religiosas.

Unificando assim as práticas oficiais e as práticas populares, fazendo das representações flexíveis uma constante na vida coletiva. Essas representações passam agora a serem analisadas, levando em consideração as diferenças, semelhanças e unificações entre as classes sociais no Brasil.

O núcleo da vida religiosa do conjunto social está no culto dos santos. Tal predominância deve-se, como mostramos, ao fraco desenvolvimento das forças produtivas e à afinidade estrutural entre o catolicismo popular e a dominação pessoal, exercida pela classe senhorial. Porém, isso não significa que o catolicismo oficial fosse dispensável na formação senhorial; ele está presente e desempenha uma formação social importante, que é a de manter a unidade religiosa e moral de todo. Por sua natureza mesma, o catolicismo popular é múltiplo e segmentado: as representações e práticas religiosas das populações locais levariam à constituição de múltiplas seitas se não estivessem submetidas a uma centralização institucional. (PORTELLI, 1984, p. 25)

Os santos formam a mais fundamental das representações do catolicismo popular, já que eles são as idealizações materiais e imateriais dos poderes divinos, agindo como interventores entre os devotos e Deus. Para que Ele desempenhe o seu poder supremo sobre os vivos, mortos e sobre a natureza.

No Brasil, e especialmente em Sergipe, a devoção dos fiéis aos santos é uma das características do catolicismo popular. Essa devoção forma uma espécie de apadrinhamento, onde os fiéis tornam-se afilhados dos santos, em troca da proteção divina e da intervenção desse santo com os poderes divinos, uma vez que eles estão no céu e servem como meio de assistência celestial. A união entre os fiéis e os santos era tão grande, que muitos ofereciam seus filhos como afilhados, e estes recebiam, assim, um santo padroeiro.

Essa união gerava também uma espécie de acordo através de ações em cultos católicos, caracterizados pelas orações, romarias, festa de padroeiros, novenas, entre outros atos simbólicos nos cultos religiosos, de cunho privado ou popular. Todas essas manifestações tinham como finalidade o culto aos santos, aos quais os devotos se dedicavam e pediam graças e proteção. O culto popular, destinado aos santos, desempenha diversos interesses, desde o ato particular até as amplas manifestações coletivas.

A interferência dos santos oferece aos homens um “domínio simbólico sobre a natureza”, mesmo que esta não substitua o trabalho material e o trabalho intelectual de produções e de explicações racionais da existência humana, por isso que os santos e Deus Onipotente protegem seus devotos, mesmo sem abandonar suas tarefas cotidianas e necessidades gerais.

Segundo BERGER e LUCKMANN (1974, p. 123), as reproduções religiosas precisam ser vistas como fé, onde por meio dos conhecimentos possíveis ao ser humano, um imaginário que torna possíveis experiências dotadas de significados. A visão do mundo como uma criação divina tem a representação dos santos como intermediários importantes porque satisfazem a realidade da vida terrena, uma vida em que o homem está dominando a natureza e onde ele está sujeito à submissão de um protetor divino para intervir frente aos problemas da vida, desempenhando assim um domínio simbólico importante sobre seu mundo.

Contudo, essa religiosidade insere no Brasil uma característica vinda de Portugal: a devoção aos santos. No momento da chegada dos jesuítas, a missão de agradecimento aos santos pela proteção durante a viagem e contra todas as dificuldades encontradas ao longo do caminho. Os símbolos religiosos exprimem, ao mesmo tempo, a ocupação e a gratidão, esses que serão os símbolos religiosos do catolicismo popular presente na vida diária do colono no Brasil.

O conjunto de representações e práticas religiosas desenvolvidas pelo imaginário popular a partir dos símbolos religiosos introduzidos no Brasil pelos missionários e colonos portugueses, e aos quais se juntaram alguns símbolos religiosos indígenas e africanos. Essas representações e práticas,

por meio das quais um sentido religioso é dado ao mundo e à vida humana são o resultado da atividade anônima e coletiva. Essa atividade que é um trabalho de produção e de representação de significações religiosas não se faz num vazio, guiado apenas pelo imaginário popular, mas dentro de condições sociológicas determinadas e determinantes. São essas condições que precisamos examinar para ultrapassar a mera descrição dos fatos religiosos e encontrar sua explicação sociológica. (OLIVEIRA, 1985, p. 122-123)

O desenvolvimento senhorial tem sua base material no fraco aumento das forças produtivas. Dos elementos materiais e intelectuais usados para atuar sobre a natureza, extraindo os elementos essenciais para a população, não oferecem um domínio sobre a natureza que a envolve. Nesse caso, a natureza se depara com o homem em uma realidade simbólica e superior às suas forças. Desse modo, o homem ambiciona controlar a natureza com o auxílio de poderes divinos, sendo capazes de controlar os elementos naturais. Esses poderes sobrenaturais são praticados pelos santos, que fornecem simbolicamente as necessidades dos homens controlarem o meio natural ao seu redor.

Fica claro situar todas essas representações e práticas quando um grupo atua simbolicamente sobre outros, mesmo que vivendo de forma diferente na sua forma singular, age de forma coletiva para garantir a reprodução de sua classe, uma vez que colocamos em evidência as necessidades dessa classe. Essa espécie de proteção, chamada por Pedro Ribeiro de “compadrio” onde indivíduos de classes mais abastadas protegem ou acolhem em momentos singulares indivíduos de classe subordinadas, gerando assim uma relação “intraclasse”. Esses vínculos de dependência mútua geradas em momentos de práticas religiosas comuns colocam fim temporariamente ou permanentemente em diferenças e conflitos, que podem ser esquecidos após esses eventos religiosos.

Muitas dessas representações e práticas do simbolismo religioso têm o objetivo de reatar a solidariedade entre os membros de determinada classe. Para os camponeses, por exemplo, são imprescindíveis as relações e condições sociais, que asseguram ao grupo uma existência por meio do simbolismo religioso, uma vez que socialmente, na cadeia produtiva, é considerada uma classe fraca. Além disso, a forte relação com o divino lhe assegura um aumento na relação social, pois esses só conseguem idealizar seu trabalho sob sua condição social e material, mediante a intervenção e a existência da vontade e do trabalho de um ser superior.

Para reproduzir essas condições sociais de existência, o grupo atribui a uma força divina essas representações e ações, atribuindo a esses seres divinos o resultado de seus trabalhos terrenos. As condições sociais são muitas vezes atribuídas aos santos, invertendo para o imaginário o que parte do real. Essa condição representa uma alienação religiosa do grupo.

Essas alienações formam representações coletivas do real gerando ações coletivas que fundamentam suas condições sociais e materiais, criando uma sacralização das práticas religiosas, que cria um mundo de símbolos e representações simbólicas, tornando o mundo irreal como um símbolo para a continuidade da vida e das relações sociais do grupo.

As reproduções e métodos religiosos têm a finalidade de assegurar a reprodução de um grupo social, uma vez que elas têm um fundo de realidade. Conteúdo descrito em um código singular, causado pelo imaginário social, mas não irreal, por isso demonstra semelhanças sociais reais. Assim como o camponês se submete ao senhor, que ele representa como seu aliado e protetor, ele se submete ao santo protetor do céu. Essa relação acarreta a submissão intencional do camponês a um senhor, gerando dessa forma uma espécie de proteção entre indivíduos de classes sociais desiguais, gera uma proteção também aqui na Terra.

Essas relações de dependência aqui na Terra devem seguir uma série de modelos ideais, somente representadas entre os devotos e os santos protetores. Essa relação de dependência obriga o senhor a proteger os seus dependentes assim como o santo resguarda os seus devotos, criando uma submissão e lealdade do dependente com seu benfeitor. Unindo, assim, os fracos e poderosos em uma união constante e de preferência duradoura.

As representações e práticas do catolicismo popular constituem, então, um sistema religioso intimamente ligado às condições sociológicas da formação social senhorial, marcada pela dominação pessoal exercida pelos senhores sobre a massa camponesa. Fazendo da dominação pessoal a forma natural/sobrenatural de relação entre fracos e poderosos, o catolicismo popular contém em si mesmo um modelo de sociedade: aquela que se estrutura sobre a aliança entre fracos e poderosos, entre dependentes e protetores. Essa naturalização das relações de dominação pessoal e a ética que dela decorre, revestem de um dever moral a prática da solicitude por parte dos poderosos, e a prática da submissão e da lealdade por parte dos fracos. O catolicismo popular torna-se, portanto, chave para a hegemonia senhorial. (OLIVEIRA, 1985, p. 128)

Essas práticas foram trazidas informalmente de Portugal por marujos e colonos que agradeciam aos “santos” pela proteção durante as viagens e, por graças alcançadas ao longo da vida. Todas as práticas católicas que não têm a intervenção dos representantes formais do catolicismo serão chamadas de catolicismo popular.

Tomamos como ponto de partida uma definição nominal e descritiva de “catolicismo popular”: o conjunto de representações e práticas religiosas dos católicos que não dependem da intervenção da autoridade eclesiástica para serem adotadas pelos fiéis. Concretamente, chamamos provisoriamente “catolicismo popular” as representações e práticas relativas ao culto dos santos e à transação com a natureza e não os sacramentos e a catequese formal. (OLIVEIRA, 1985, p. 113)

Nesse caso, os santos sempre serão os emissários principais do catolicismo popular. Eles encontram-se no céu, de onde têm a capacidade de interferir junto a Deus em favor dos fiéis, graças aos enigmas que contraíram durante suas vidas ou no momento de sua morte. O fato de os santos permanecerem no céu não evita que eles permaneçam perto dos homens, uma vez que estão presentes na Terra através de suas imagens, símbolos da devoção ao longo dos tempos. As relações entre os fiéis e os santos, de certa maneira se aproximam das suas imagens, assim também como as punições e penas que se quer aplicar aos santos, estas são administradas às suas imagens.

O contato entre os fiéis e os santos só é possível pela presença do santo em sua imagem, uma vez que essa relação simbólica torna possível a relação direta entre eles. Assim, os santos estão ao alcance dos fiéis sem ser necessária a interferência de um membro do aparelho religioso entre as partes envolvidas. Dessa forma, o elemento principal do “culto popular” é a imagem, objeto importante na formação social do Brasil colonial.

Em Sergipe temos centenas de capelas em propriedades que outrora foram importantes engenhos, ou importantes propriedades rurais, que quando não detinham capelas, tem em seus interiores oratórios dedicados a inúmeros santos católicos. São muitos os exemplos de propriedades que tinham em seus interiores oratórios e no seu exterior capelas, que representavam sua adoração a esses santos, como podemos visualizar nas fotos em anexo.

Outra forma de preservar as representações e práticas religiosas, mesmo que ao longo do tempo tenham ocorrido alterações nos seus papéis sociais, foram as representações folclóricas. Baseadas na tradição oral, sempre seguiram as determinações passadas ao longo

do tempo, estabelecidas pelas tradições e rituais, preservando as práticas e representações religiosas tradicionais contra as inovações tentadas ao longo do tempo.

Enfim, é preciso levar em conta que a comparação entre as descrições antigas e as observações contemporâneas de práticas populares mostram grandes semelhanças entre elas. Há diferenças, é claro, pois as observações contemporâneas mostram que existe uma tendência à simplificação dos rituais tradicionais: a festa dura menos tempo, a celebração tem menos atores religiosos, as orações e cânticos são mais resumidos, e gasta-se menos dinheiro: porém, a estrutura das práticas permanece a mesma. (CASCUDO, 1985, p. 52-53)

Uma das mais importantes formas de devoção está ligada ao culto, no qual o fiel faz seu pedido ao santo, em troca da graça alcançada. Ele se compromete em ressarcir o santo através das promessas. Estas, em menor intensidade, podem ser pagas através de atos nos cultos, ficando o santo “devendo” o cumprimento dessa graça ao devoto. Esses pagamentos de promessas dos devotos eram representados pelas novenas fora da programação da festa do santo, uma vez que as novenas da época da festa eram vistas como “preparatórias” e não “precatórias”.

Uma dessas formas de domínio do homem sobre a natureza foi o apadrinhamento com os santos, utilizado fortemente para apaziguar seus temores e incertezas, na busca por um novo mundo. Juntamente com a colonização portuguesa, chegam ao Brasil as várias formas de dominação, caracterizadas por formas bastante cruéis de domínio, que geram o extermínio de boa parte da população nativa e uma política que aniquila as culturas nativas, principalmente as ligadas a crenças e religiosidade. Uma dessas novas aculturações baseia-se na devoção a Maria, mãe de Jesus Cristo.

A chegada da devoção a Maria já acompanhava os marinheiros e suas naus, em oposição à ostentação do aparelho de guerra, que junto aos guerreiros levou para o Novo Mundo a mão forte do projeto colonizador português. Essas caravelas, sempre acompanhadas de imagem ou ilustração da Virgem Maria, fortaleciam o interesse “ultramarino” português.

Na conquista portuguesa fica claro o discurso característico de guerra e agressividade do catolicismo português, que tinha o papel de salvação dos índios, levando estes ao caminho da fé católica e dessa forma utilizando a Virgem Maria como exemplo de salvação para as almas selvagens dos nativos. Além da conquista das terras, estava o projeto de salvação dos indígenas que viviam na perdição.

Para os colonizadores portugueses era mais importante a edificação da política colonizadora e sua implantação com as novas políticas administrativas e religiosas, que não se

importavam com a fé e cerimônias religiosas dos indígenas, que habitavam as terras conquistadas não só por portugueses mas também por espanhóis.

O empreendimento da conquista era tão grande e arrojado que não bastava apenas a proteção e o aval dos reis católicos e do papa. A conquista era considerada obra da Virgem, senhora poderosa e terna, preocupada em proteger os fiéis espanhóis e portugueses e em converter os índios em seu divino filho. (GEBARA e BINGEMER, 1994, p. 29)

A Igreja e o Estado mantinham abertamente uma relação muito próxima, que divergia somente na conservação dos seus negócios. O Estado com interesses de ampliar seu poderio econômico e a Igreja interessada em participar desse domínio territorial despachando seus emissários junto com esses colonizadores. Assim chegam ao Brasil os primeiros missionários das ordens religiosas ligadas ao reinado português, eram eles os jesuítas, carmelitas, franciscanos e beneditinos. Eles foram enviados com o papel de catequizar os gentios e montar uma série de residências e colégios.

As primeiras imposições às crenças e ritos religiosos dos indígenas foram substituídas por outras adorações a santos católicos, como citado anteriormente. Dentre esses santos estava a adoração à imagem da Virgem Maria. Esses primeiros colonizadores enviados ao Brasil eram “devotos de Maria Santíssima”, sendo esta uma das mais adoradas entre os santos católicos.

A colonização portuguesa sempre foi enraizada na “religiosidade imposta”, que submeteu a reverência dos indígenas e afrodescendentes às regras e aprendizados do catolicismo. Uma das mais importantes era a devoção a Maria, essa que tinha nas suas várias representações uma enorme veneração no vasto território brasileiro.

Segundo SILVA (2001), o governo de Tomé de Sousa chegou ao Brasil em uma nau capitânia nomeada com o nome sagrado de Nossa Senhora da Ajuda, trazendo a sua imagem para a sede do governo colonial. Outros difusores e devotos de Maria foram os bandeirantes. Estes davam nomes marianos às várias vilas que eram fundadas ao longo das terras conquistadas. As nomeações marianas eram uma forma de gratidão dos seus devotos pela proteção contra os riscos enfrentados nas empreitadas coloniais.

Essa devoção mariana originou a fundação de inúmeras vilas, aldeamentos e cidades e nomearam inúmeras fazendas, engenhos e até mesmo acidentes geográficos Brasil afora. Batizar e até mesmo registrar as recém-nascidas com o nome da Virgem Maria era marca da

devoção e reverência à santa. Foram muitos os indígenas e afrodescendentes que foram nomeados com o nome de Maria ao longo da colonização do Brasil.

A devoção a Maria foi fundamental para a evangelização da população no Brasil. Para os devotos, Maria estava mais próxima de Deus e gozava de privilégios que poderiam ajudar seus protegidos mais do que qualquer outro santo católico, uma vez que, simbolicamente, ela tinha certos direitos junto ao seu filho Jesus Cristo. No calor da adoração a Maria, são inúmeras as missas, procissões, orações dedicadas a ela. Esse poder atribuído a Maria faz dela a padroeira nacional.

Diante de todos os problemas gerados pela colonização portuguesa e catequização jesuítica no Brasil, é correto confirmar o amplo legado que deixaram em nosso país. Mencionamos as maravilhosas igrejas edificadas por toda parte no Brasil, com seus interiores magníficos, ricamente adornadas, cheios de detalhes, altares adornados a ouro e imagens de santos com vestes e coroas cravadas com belíssimas pedras preciosas, expressando a importância do catolicismo popular para a sociedade colonial.

O processo de aculturação de indígenas e negros aconteceu fortemente em Sergipe, assim como no restante do país. Os portugueses e missionários, principalmente os padres jesuítas, atuaram profundamente em uma sintonia importantíssima na imposição religiosa. Contudo, deixaram um importante conjunto de obras arquitetônicas no estado de Sergipe, como as igrejas da Comandaroba, Engenho Retiro, Fazenda Imbura (Laranjeiras), o Colégio Tajupeba (Itaporanga D´Ajuda) e as igrejas e fazendas de Tomar do Geru. Notaremos agora quão intensa foi a devoção mariana nas terras de Sergipe.

Sergipe foi a primeira etapa para a evangelização e concretização da aculturação dos indígenas, como também da chegada da devoção a Maria. Essa devoção, vinculada à presença dos padres jesuítas em território sergipano, foi favorecida pela vinda dos índios até os padres, em busca de bênçãos e do batismo, esse último se apresentava ao mesmo tempo em que a Extrema Unção. Esta acontecia em nome de Maria, cuja imagem era revelada para os indígenas, para que desse modo fossem habituados aos iniciais contatos religiosos e assim com a devoção a Maria.

Entretanto, logo após os jesuítas, chegou à província de Sergipe o clero secular em 1601, também no século XVII chegam as outras ordens missionárias, como os beneditinos em 1603, os carmelitas e os franciscanos, em 1657. Todas essas ordens religiosas conquistaram, através de sesmarias, doações de terras em várias regiões da província.

Os primeiros religiosos desempenharam outras atividades, não só de evangelização e catequese, como também as do Santo Ofício, julgando e punindo todas as cerimônias e representações que não eram católicas, sendo que as mais comuns estavam ligadas a heresias e rituais ligados à natureza. As perseguições e outras sentenças do Santo Ofício afligiram muito colonos em terras sergipanas.

A conquista do território sergipano pelo projeto colonizador português trouxe junto consigo a obrigação e devoção a Maria, apesar de inicialmente Sergipe ser vista pelo poder temporal como apenas uma passagem entre as províncias da Bahia e Pernambuco. Somente quase um século após a iniciação da colonização brasileira, Sergipe, um território que na época pertencia à província da Bahia, passa a ter uma importância maior com a necessidade de povoar e catequizar os colonos e índios aqui presentes. Dessa forma, iniciam-se as devoções marianas na capitania de Sergipe.

Outra devoção muito importante em Sergipe é a devoção a Deus, em suas várias representações simbólicas como: Senhor Bom Jesus, Divino Espírito Santo, Divino Pai Eterno, entre outros, uma vez que o poder de Deus é responsável por todos os acontecimentos e até mesmo pela apreciação junto aos pedidos dos outros santos. Já que as intenções divinas estavam distantes dos homens, esses santos serviam de elo entre os homens e Deus para que este seja misericordioso com os devotos, mesmo os pecadores.

Essa devoção a Deus é graças à sua compreensão de Deus como um ser onipotente, que domina todas as provações terrenas do homem, para que depois essa seja transferida em valores misericordiosos na hora da salvação. Como figura central que conduz o mundo conforme sua intenção está esse Deus onipotente, que controla todo o poder sobre os santos e sobre as pessoas, sendo assim transformado no símbolo do catolicismo popular.

Do mesmo jeito existe a adoração a Jesus Cristo, que morre na cruz para salvar a humanidade dos pecados. Ele que sofre na cruz para que essa mesma humanidade que o julga seja salva. Esse sofrimento de Jesus Cristo é visto com fervor no catolicismo popular, pois representa a glória da salvação pelos pecados do mundo. Jesus passa a ser a representação do sofrimento e da doação. As suas representações de Cristo são: o Senhor morto, Paixão de Cristo.

Conforme HOORNAERT (1994), o ser humano teve a sua submissão designada pelo seu destino, transposto pelas provações a que Deus lhe determina durante a vida, para que a recompensa seja o paraíso. Nessas provações, ele conta com a ajuda dos santos, seus benfeitores celestiais, que o amparam e ajudam a aguentar com paciência as dificuldades.

Muitas dessas inconformidades fizeram com que indivíduos buscassem uma nova forma de vivenciar seu lado religioso, e no Brasil colônia existiam inúmeras configurações e práticas religiosas, uma delas encontrada nas associações de leigos ou confrarias, que garantiam seu bem estar, ou uma tranquila passagem para o mundo além-morte. Esses desejos eram representados pela suas devoções, doações e participações nas confrarias, por isso muitos não questionavam as exigências para serem admitidos nessas confrarias.

As confrarias são associações religiosas de leigos no catolicismo oficial, que se congregavam para promover o culto a um santo. Nasceram na Europa durante a Idade Média e se disseminaram pelas colônias portuguesas, foram meios importantíssimos na colônia. Logo em seguida, com a criação do Concílio de Trento, a Igreja Católica aprovou o poder dos santos intermediários em oposição à Reforma Protestante, que aboliu essas devoções. Na mesma época, na Europa, a reforma católica ressaltou o método sacramental e o clero em detrimento dos leigos. Contudo, nos territórios coloniais, devido ao regime de padroado, a Cúria Romana teve pouca autoridade na história da Igreja local. Competia ao Rei o domínio sobre o clero secular e religioso e a edificação de lugares para os cultos.

Diferentes associações de leigos agregaram o campo religioso brasileiro durante os períodos colonial e imperial. Denominadas de irmandades e ordens terceiras elas desempenharam funções importantes no atendimento das demandas materiais e simbólicas dos membros e das populações dos núcleos urbanos nos quais estavam inseridas. Essas associações mediarão a seus integrantes o acesso aos bens religiosos, os socorros diante das doenças e da morte, empréstimos financeiros ante as dificuldades materiais e a garantia de prestígio social.

Segundo AZZI (1983), existem no Brasil, desde o século XVI, dois tipos de confrarias: as irmandades e as ordens terceiras. As irmandades têm sua origem nas associações de leigos, que são remanescentes das corporações de ofício da baixa idade medieval, e as ordens terceiras surgiram ligadas às ordens religiosas oficiais como os franciscanos, carmelitas e dominicanos, utilizando-se do aparato patrimonial dessas ordens religiosas, nesse caso, as igrejas e capelas.

Essas confrarias também ajudavam os desclassificados e desprovidos dos lugares, povoações, vilas e cidades no Brasil, atendendo em suas Santas Casas, asilos e abrigos edificadas aos pobres, idosos e crianças desamparadas. As confrarias operaram como guia no auxílio e substituição de instituições como a Igreja e o Estado na organização da sociedade brasileira. Tendo como elo entre essas organizações o Padroado, que dirigia as confrarias de

leigos, funções primordiais como as assistências espirituais e sociais para o povo das localidades urbanas atendidas.

Sua característica principal é o caráter leigo no culto católico. Cada uma dessas confrarias era organizada por seu próprio estatuto ou compromisso. Ele deliberava as normas de funcionamento das associações e os direitos e deveres de seus membros. O estatuto, para ser válido, necessitava de concordância da *Mesa de Consciência e Ordens* e era regulamentado pelo rei, uma vez que este era o Grão-Mestre da Ordem de Cristo e pelo Bispado, que no caso sergipano era o Bispado da Bahia. Somente assim as irmandades tinham autonomia para administrar seus bens, que consistiam na arrecadação vinda dos seus associados e heranças dos congregados.

O Estado português utilizou como instrumento de implantação do seu projeto colonizador as irmandades e as ordens terceiras. Foram vários os incentivos para a expansão dessas associações, uma vez que elas ajudavam esse projeto colonizador em dois pontos principais: na confirmação do catolicismo como religião oficial e a outra função seria dimensionar os conflitos ou tensões entre as classes sociais da colônia.

Uma vez que essas classes sociais eram divididas em duas: dominantes, formada pelos brancos ricos, sejam eles brasileiros ou estrangeiros; e na segunda os dominados, grupo formado por pardos, mulatos, índios e negros, base da população colonial. Portanto, eram instituições que apresentavam como um dos objetivos fazer com que a união e solidariedade entre seus componentes os tornasse mais fortalecidos a fim de que estes pudessem se impor como segmento dentro da sociedade.

As irmandades e confrarias eram formadas por indivíduos previamente avaliados, já que as admissões de confrades eram profundamente regulamentadas por estatutos. Essas irmandades eram formadas por membros da mesma classe social, sendo da elite ou mesmo das massas, como por exemplo, a irmandade do Santíssimo, composta pelos membros mais abastados da sociedade; ou as irmandades do Rosário, destinadas aos pobres (pardos ou brancos) e até mesmo escravos, como era a formação da irmandade do Rosário dos pretos.

Essa distinção entre os dois grupos que fundamentaram a sociedade sergipana, e que foram oficializados pela administração portuguesa tiveram como consequência inúmeros conflitos entre esses grupos, que muitas vezes foram moderados e evitados, quando esses eram unidos por essas confrarias em torno da adoração aos santos, facilitando o controle do Estado sobre a população.

Segundo SANTOS (2001), no ponto de vista da Igreja Católica as irmandades e as ordens terceiras detinham uma função fundamental no papel evangelizador. Já que os padres estimulavam a criação dessas corporações, elas agenciavam a construção de igrejas e amparavam materialmente os cultos. Essas irmandades e ordens terceiras participaram das divulgações das cerimônias e sacramentos junto às ordens religiosas que aqui atuaram, como os jesuítas, carmelitas, franciscanos e beneditinos.

Nas suas atividades, as ordens terceiras garantiam em vida assistência religiosa e ofereciam os serviços de “seguro de morte” e “além-tumulo”, caracterizado pelos serviços funerários. Já as irmandades eram responsáveis pelas Santas Casas de Misericórdia, tendo como principal objetivo assistir a população dessas localidades espalhadas por Sergipe.

As práticas de caridade e misericórdia das irmandades, por meio das doações e amparos aos necessitados, representando oportunidades de afirmação social e prestígio das famílias abastadas e das irmandades da qual faziam parte esses irmãos.

As confrarias, muitas vezes, antecederam ações institucionais de responsabilidade dos clérigos e dos agentes do Estado, assegurando benefícios religiosos e assistencialismo junto à população local, oferecendo serviços funerários, hospitalares e auxílio financeiro.

Os serviços prestados pelas confrarias aos seus integrantes e à população local podem ser classificados em duas categorias ou grupos: o primeiro ligado ao religioso, assegurando ações ligadas à construção de igrejas, no apoio e aparelhamento das missas, procissões e cerimônias mortuárias (funerais); o segundo, de caráter social, era responsável pelos auxílios financeiros, edificação de hospitais e recolhimento de esmolas para os membros desprovidos da população, conforme dito anteriormente.

As confrarias ou associações de leigos, não importando se representadas pelos centros religiosos ou núcleos sociais, foram admiráveis no fornecimento das necessidades sociais e espirituais da população sergipana por eles atendida, já que essas irmandades e ordens terceiras constituíam os núcleos da prática organizacional urbana, mais do que as paróquias.

Segundo HOONAERT (1992), muitas dessas irmandades foram edificadas principalmente através da devoção a determinado santo, por isso as nomenclaturas ou apadrinhamento das irmandades, como a dedicada ao culto a Nossa Senhora da Misericórdia, do Rosário ou do Amparo e as ordens terceiras do Carmo, São Francisco e São Domingos.

Além da escolha dos santos padroeiros, era de fundamental necessidade que as irmandades e ordens terceiras achassem igrejas que os abrigasse, já que esses espaços serviam para as práticas e reuniões dos irmãos dessas confrarias, as quais eram baseadas nos cultos ao

santo padroeiro, rezar, batizar os filhos e organizar missas em prol dos vivos e mortos. Quando não encontravam igrejas resolviam com a construção de uma, geralmente erguida por essas associações de leigos.

Segundo SANTOS (2001), em Sergipe a tarefa de edificar algumas igrejas era penosa, pois o trabalho demorava décadas, principalmente as irmandades de negros, pardos e brancos pobres, que dependiam de doações para serem construídas. Muitos foram os casos de irmandades de negros e brancos pobres, que se utilizavam de altares laterais das igrejas existentes. Como exemplo, a irmandade de Santo Antônio do Carmo, que se instalou na lateral do convento do Carmo, no município de São Cristóvão, em Sergipe.

Somente as irmandades eram fundadas mediante uma igreja, uma vez que esta passava a ser um extraordinário elemento de distinção entre as irmandades e os grupos sociais que a compunham. A localização da igreja também era outro fator primordial, evidenciando os grupos sociais que a frequentavam e os bens que eram a ela oferecidos, já que somente eram aceitos indivíduos de mesma classe e poder econômico.

Essa divisão de classes nos faz compreender a necessidade de se fundar irmandades de brancos ricos, brancos pobres, pardos e negros. Um exemplo dessa divisão social dentro da sociedade sergipana era o das irmandades da Misericórdia, do Santíssimo Sacramento e as ordens terceiras, essas tinham em seus grupos de associados somente brancos ricos (fazendeiros, comerciantes e senhores de engenho), brancos pobres (profissionais liberais e pequenos comerciantes), pardos (homens pobres) e negros (escravos e alforriados). Geralmente essas irmandades eram de Nossa Senhora do Amparo e do Rosário.

Sobre a gestão das irmandades e ordens terceiras estavam igrejas, hospitais, asilos e orfanatos, essas obras eram significativas para essas confrarias. Outra importante participação das confrarias no ambiente religioso e social sergipano estava fundamentada nos preparos das missas, procissões e cerimônias mortuárias.

As confrarias, sejam elas irmandades ou ordens terceiras, eram assembleias de leigos que gozavam do reconhecimento pela Igreja Católica e pelo governo, tendo esses direitos religiosos e civis. Essas confrarias eram autônomas administrativamente e consideradas entidades jurídicas, mas seus estatutos passavam por controle da Igreja Católica e da administração real. Essa autonomia das irmandades gerou a aquisição de um colossal patrimônio, constituído por imóveis, capelas e cemitérios, entre outros patrimônios urbanos e rurais ao longo do vasto território brasileiro. Todas essas administradas por uma mesa

provedora, responsável por todas as medidas necessárias ao adequado funcionamento das mesmas.

Esses grupos são importantes na construção e manutenção das capelas nas cidades e vilas, em substituição ao governo temporal, são as irmandades e confrarias. Estas se tornaram numerosas em todo o Brasil e eram divididas em dois grupos fundamentados por sua atuação: as de misericórdia e as devocionais. As irmandades misericordiosas eram responsáveis pela manutenção e construção de cemitérios, hospitais e orfanatos, sendo direcionadas pelas obras de misericórdia. As irmandades, confrarias e ordens terceiras eram caracterizadas pelas obras devocionais.

O patrimônio das irmandades se ampliava do econômico para a dimensão simbólica, compreendida, nesse caso, pelo hábito religioso e social constituído. Essa posição era fundamental para, conforme a crença religiosa, criar uma estrutura social diferenciada, que acabava refletindo na formação das irmandades.

Conforme SANTOS (2001), a religiosidade do povo sergipano, que desde os primeiros anos da colonização se baseava nas condutas religiosas e econômicas para basear os limites e sua conduta. As feições sociais da população sergipana sempre foram fundamentadas nas relações simbólicas representadas pelos patrimônios das irmandades. Prontamente, os indivíduos ao oferecerem ou doarem tinham interesses relativos ao contato dos agentes sociais que formavam as confrarias, inserindo-se, dessa forma, numa complexidade ideológica e social.

Notamos que nesse contexto, o mesmo indivíduo que poderia ser encontrado nas ruas ou igrejas ajoelhado e rezando com terço na mão, pagando penitência ou com figuras de santos na mão, podia ser o mesmo que nas suas propriedades tratava os escravos com a maior crueldade possível. Estes, que muitas vezes tinham à sua disposição oratórios ou capelas, parte integrante do seu patrimônio pessoal, que nesse caso podem ser interpretados como “bens de prestígio”.

Os patrimônios eram comprovadamente ambientes de caráter econômico, mas também de comportamento dos agentes sociais perante os anseios e obras apreciadas no período. Eram ações compostas de doações de bens encapelados, esmolas, profissões religiosas ou joias (valor pago por um membro para ser admitido) para serem admitidos nas confrarias. Outras formas de patrimônio das confrarias eram os aluguéis, foros e juros dos empréstimos financeiros aos seus irmãos ou a qualquer membro da sociedade que tivesse idoneidade para obter junto a elas esse serviço.

Para que essas associações sobrevivessem fazia-se necessário que seus membros cumprissem seus compromissos financeiros para com elas, caso contrário, implicava em cobrança judicial.

Caso algum dos irmãos, ingressando nessas associações, ambicionasse o cargo de diretor, deveria doar novas joias para que somente assim pudesse conseguir dispor desse poder, o que engrossava cada vez mais o patrimônio da irmandade.

Outra forma de doação eram os testamentos. Essa era uma das formas mais utilizadas pelos sergipanos para deixarem parte de seus bens para as confrarias, uma vez que não se sabia a hora da morte, muitos confrades deixavam prescritos nesses testamentos suas vontades e desejos de ajudarem as confrarias das quais faziam parte. Muitos desses testamentos foram feitos por padres ou missionários das ordens primeiras, que estavam ligados a essas ordens terceiras ou irmandades. Foram também inúmeros os exemplos de testamentos deixados por irmãos e membros das ordens terceiras que deixam em testamento sua vontade de ajudar suas associações.

As doações evidenciavam os doadores perante sua confraria, fazendo deles membros de alta relevância para essas associações. Era espantoso o número de missas que as irmandades mandavam rezar em homenagem a seus irmãos falecidos, sabendo que muitos deles eram esses doadores que utilizaram testamentos para ajudar suas confrarias.

Desta forma, não é surpresa o fato das irmandades prestigiarem nos seus quadros de associados irmãos de “boa saúde” e de idade não avançada. Estes, potencialmente, tinham a possibilidade de contribuir durante longos anos para o enriquecimento das corporações através de pagamento de joias de entrada, anuidade e de doações nas festas dos santos padroeiros. (SILVA, 2001, p. 27)

Para as irmandades, financeiramente somente interessavam os bens doados sem conexão com nenhuma capela ou santuário, já que apenas interessavam os bens que pudessem ampliar o patrimônio das confrarias. Assim, foram fundamentadas algumas estratégias para obter recursos pelas irmandades, sempre baseadas na devoção e aliança entre os irmãos e os santos.

Através das promessas os devotos mantinham afinidades pessoais com os santos. Uma vez cumprida sua vontade, o devoto procurava manter suas obrigações com o santo, através da reza, penitência ou doação de bens materiais. Caso não fossem feitas suas vontades, o devoto utilizava de desprezo e desagravo para castigar seu santo protetor.

Esses contratos ou relações entre devotos e santos, além de expressar o misticismo do sergipano, gerava bens materiais e simbólicos gerenciados por essas confrarias. Sendo esses santos padroeiros importantes na constituição, manutenção e extinção das irmandades. Dessa forma, as irmandades aliciavam para a associação simpaticamente e devota dos santos, mostrando a importância desse santo, que era representado em festas e procissões organizadas por essas associações de leigos.

Muito do patrimônio das confrarias, tanto das irmandades, quanto das ordens terceiras foram destinados a empréstimos financeiros para os próprios irmãos ou indivíduos interessados, mas esses empréstimos sempre foram fundamentados com apresentação de garantia por parte dessas pessoas. Um dos atrativos desses empréstimos era o acesso fácil a crédito e os juros abaixo dos praticados por outras formas de empréstimos da época.

As confrarias desempenharam um papel importantíssimo em Sergipe. As confrarias e irmandades organizaram-se de forma autônoma em relação ao clero. Em meados do século XVIII eram reguladas pelas ordenações do Reino, que subordinavam as confrarias às autoridades civis, mas isso mudou com a construção do arcebispado da Bahia. Como o desenvolvimento das paróquias ocorria de forma desigual e considerando o precário número de missionários, essas associações, formadas eminentemente por leigos, foram fundamentais para a propagação da fé católica ao povo que vivia na colônia. De forma distinta da Igreja Católica europeia, a ênfase se dá ao aspecto devocional.

Segundo STEIL (1996), outra forma da população adorar seus santos no Brasil são os santuários, esses sempre foram locais sagrados, utilizados até mesmo por associações de leigos onde, por devoção, acontecem peregrinações de diversas regiões. Geralmente possuem objetos simbólicos usados no culto. Para a religiosidade católica, estes objetos são imagens ou relíquias. No Brasil, um grande número de pessoas aguarda o momento específico de festividade de vários santuários para manifestar sua religiosidade, que pode acontecer em algum templo ou capela, desde que este apresente algo de admirável, sublime, que conduza ao entusiasmo devocional, de caráter bem originário, como o caso das imagens.

Já para AZZI (1979), os santuários evidenciam o significado deles para os devotos. Uma vez que esses centros de devoção não eram um limite da romaria popular, mas sua origem tem raízes na piedade leiga, por meio da obra do próprio fiel que constrói o lugar para o culto.

Mas o foco principal é sempre a busca da graça divina se mantendo em uma relação de fé através do santo. Fazendo aparecer uma manifestação religiosa de caráter popular,

caracterizada pela romaria, essa que muitas vezes não tem a presença da Igreja. Muitos santuários foram erguidos graças a romarias ou peregrinações, que constatavam ali a presença de objetos sagrados, que representam a presença do santo. Ao identificar a participação popular nessas romarias como verdadeiras e legítimas, a Igreja passa a organizar e coordenar as celebrações e festas do padroeiro, estabelecendo as normas a serem seguidas mediante sua doutrina e orientando a pastoral.

Os romeiros, que nesta dissertação são caracteristicamente católicos, buscam alcançar uma graça, denominada de milagre, que uma vez conseguida deve ser agradecida em um santuário de peregrinação popular. A romaria representa um evento sociorreligioso dentro da Igreja. Podendo acontecer em uma pequena capela ou até em santuários colossais, o que importa é estar no lugar certo para orar, não importando as dimensões da construção, que dependia da devoção e das ações de seus devotos.

No Brasil, uma das formas de santuário mais utilizadas por populares são as igrejas, frequentadas por fiéis que vêm de várias regiões e são atraídos por alguma relíquia ou imagem. Como é o caso do santuário de Nossa Senhora Aparecida, onde encontramos a imagem da referida santa, encontrada por pescadores há séculos. Este é considerado o maior santuário devotado a Maria no mundo.

Os santuários foram essenciais para reforçar a presença do clero nos momentos de romaria, esse sendo mais um momento de conexão entre o catolicismo popular e oficial. As romarias tornavam possível uma relação entre os devotos, seus santos padroeiros e o clero, uma vez que essas seduziam multidões de fiéis. Assegurando dessa forma a relação entre o catolicismo popular e oficial, com a presença dos padres, que aqui formavam os agentes religiosos da Igreja nessas romarias, que uniam populações distribuídas pelo sertão brasileiro. Como o caso do santuário do Padre Cícero, que mesmo não sendo considerado santo, atrai milhares de pessoas anualmente a Juazeiro do Norte, no Ceará.

A devoção em torno dos santuários surge da reinvenção do culto aos santos, que no caso sergipano passa das relíquias para a devoção. Temos na história de Sergipe um caso interessante que acontece na romaria entre os municípios de Riachuelo e Divina Pastora, onde encontramos o único santuário de Nossa Senhora Divina Pastora da América latina, onde milhares de pessoas anualmente seguem em romaria para mostrar sua devoção e agradecer pelas graças alcançadas.

Segundo MERCENAS (2005), esse santuário nasceu da devoção dos proprietários de terras, que doaram uma série de bens para a capela da Divina Pastora, localizada na freguesia

de Divina Pastora. Templo que foi edificado e mantido por colonos ricos, que desejavam assim iniciar uma irmandade naquela localidade. Foi requerida à *Mesa da Consciência e Ordens* garantias para constituir uma irmandade que seria conhecida como “Confraria de Divina Pastora”.

Essa romaria ao santuário de Nossa Senhora Divina Pastora mostra as práticas populares e oficiais do catolicismo atuando juntas nas devoções a Maria, a santa mais importante do catolicismo sergipano. São muitas as localidades e cidades dedicadas a essa santa católica em Sergipe.

O culto aos santos em grande escala apresentava os interesses através dos santuários, como descrito anteriormente. Atraindo uma grande massa de fiéis, esses cultos complementavam as atividades das capelas dessas localidades. Esses santuários existiam no Brasil desde o século XVI e foram ampliados no século XVIII com a corrida do ouro nas regiões das minas. Esses santuários representavam locais de culto, onde os ermitões e a ocorrência de milagres seduziam muita gente e eram também locais de milagres, de fazer e de efetuar o pagamento das promessas e de aconselhamento junto aos ermitões.

A espiritualidade destes ermitões é marcadamente influenciada pela renovação espiritual que se operou em Portugal nos fins do século XVIII [...] ela pretendeu remir a oração da sua excessiva verbalidade, promovendo a oração mental (a ‘meditação’); remir a dissolução dos modos de viver pela revalorização do sacramento da penitência que ocupa lugar central na vida piedosa; remir a dissipação e o luxo pela austeridade de vida. (HOORNAERT, 1994, p. 94)

Outras formas de religiosidade popular foram os leigos, que por diversos motivos deixaram sua vida ateísta e juntaram-se a esses eremitas nos vários santuários espalhados pelo Brasil, vivendo em comunidades fundamentadas nas penitências. Essas comunidades geralmente fundavam confrarias para auxiliar esses ermitões e seus seguidores, que vinham em busca desses milagres e conselhos.

Os ermitões somente tinham poder quando autorizados por um oficial eclesiástico da igreja católica, que o liberava a constituir e manter os santuários.

Fontes de inspiração da fé da esperança do povo do interior. Afastando da religião do catolicismo oficial, privado da presença do padre e do

missionário fora das visitas para a desobriga pascal, o povo firma-se em sua fé através da relação que entretém com um santuário célebre. Esta relação já se inicia na pia batismal onde muitas vezes recebem o nome do santo ou da santa do santuário de devoção dos pais. Os santuários estão postados nas rotas de penetração do interior ou nos caminhos palmilhados do interior para o litoral. Estão espalhados por todo o país, alimentando e sustentando a fé do povo. (BEOZZO, 1977, p. 751)

Uma vez que o trabalho dos leigos é auxiliar nas atividades e participar dos cultos, papéis diferentes tinham os leigos que participavam como capelães, rezadores (as), festeiros (as), confrades, irmãos e ermitões, esses dotados de desempenhos religiosos únicos, que variavam muito em diferentes localidades espalhadas pelo Brasil. Dessa forma esperamos ter analisado as arrumações e denominações dos indivíduos que definem seu papel social, e não sua posição social, frente à formação da sociedade religiosa brasileira.

Os oratórios, as capelas e os santuários, constituem por assim dizer o eixo físico em torno do qual se organiza o culto dos santos. É o eixo organizador do catolicismo popular, aonde agentes religiosos conduzem os atos de culto aos santos padroeiros e protetores. Deve ser notado que esses agentes são, em sua quase totalidade, leigos. Nos oratórios domésticos, nas capelas e nos santuários, os agentes religiosos que de uma forma ou outra forma dirigem o culto, não receberam nenhuma ordenação religiosa, nem formam entre si uma hierarquia. (OLIVEIRA, 1985, p. 133)

Apresentado como um problema devido às dimensões do território brasileiro, o número de padres seculares e das ordens jamais foi suficiente. Fato justificado pela submissão da Igreja e das ordens ao padroado, já que o Estado tinha a obrigação de abastecer, manter e sustentar o clero. Essas razões econômicas devem ter impedido a ascensão de membros de famílias de classes dependentes, pois sempre foram essas classes as abastecedoras e provedoras de indivíduos com vocações religiosas, uma vez que as profissões eclesiásticas sempre foram uma grande pretensão e desejo dessas famílias.

O número de padres que desempenhavam socialmente a manutenção da união religiosa de todos os grupos populacionais no Brasil, porém, era relativamente pequeno. Isso aconteceu por aqui graças ao Estado português, devido à falta de interesse em aceitar o desenvolvimento das ordens religiosas seculares ou regulares, pois um clero importante poderia opor resistência a seus projetos colonizadores, como fizeram os padres jesuítas.

Caracterizados pela desobriga e as missões populares, os padres tinham a obrigação de levar os sacramentos aos fiéis sob suas administrações pastorais, a “pastoral da visita”. Essas visitas que os padres faziam obrigatoriamente às igrejas e capelas das paróquias por eles dirigidas eram obrigatórias pelo menos uma vez ao ano, e foram chamadas de desobriga (isenta). A desobriga tinha como principal objetivo levar à obra de se confessar, comungar, além disso, eram realizados batizados e casamentos aos fiéis.

As desobrigas eram fundamentalmente feitas na época da festa dos santos padroeiros locais, unindo dessa forma um número maior de fiéis da região. Esse número maior de fiéis gerava uma fonte remuneradora maior, pois essas visitas agregavam o pagamento “conhecenças” dos padres seculares. Esse pagamento deveria ainda ser dividido com o vigário local, responsáveis pela “pastoral da convivência”.

Na pastoral de visita, as missões populares eram outra forma extraordinária de visita dos missionários das ordens presentes na região. A pregação e o reavivamento eram o principal papel dos religiosos na missão de ampliar e manter o catolicismo. Uma das principais ordens religiosas que usavam as missões populares eram os jesuítas. Dessa forma, através dos missionários chegavam às vilas, aldeamentos e engenhos as pregações, os sacramentos e as penitências.

Contudo outras ordens religiosas como os franciscanos, carmelitas, oratórios e capuchinhos foram os mais presentes nessas atividades religiosas chamadas de “missões populares”, que duravam mais de uma semana. Essa duração de missão sofrerá alteração somente no século XIX. A missão movimentava todo o povoado, vila ou aldeamento, recebendo os missionários com muita festa e só abandonavam os missionários quando deixavam sua povoação e seguiam para a próxima localidade.

Os missionários, durante essas missões populares, foram responsáveis pela formação de confrarias e irmandades. Outra importante característica dessas missões populares é a construção de capelas, cemitérios e orfanatos administrados por essas confrarias e irmandades.

As ameaças de viver no inferno após a morte se mantivessem a vida de pecado foi a base dos teores das pregações moralizantes dos missionários durante essas missões populares. Eles reforçavam, através de suas pregações, as práticas penitenciais, reforçando os códigos tradicionais de moral. Os últimos eram reforçados juntamente com as obrigações religiosas, para o bem estar da população católica local, evitando os desvios de conduta, principalmente de ordem sexual. Mesmo os missionários sendo forasteiros na população local, eram agentes

religiosos impostos à sociedade pela instituição religiosa e as missões serviam para confirmar e fortalecer a autoridade religiosa.

Mostrando a importância da atuação religiosa na construção ou constituição social, fundamentadas nas intensas atividades nas desobrigas, missões religiosas e nas romarias, caracterizadas pela multidão de fiéis nesses atos de fé, causando efeitos duradouros nas relações sociais dessas localidades, levando os códigos religiosos que deveriam servir de guia para uma vida coletiva perfeita, mesmo com a carência da presença dos membros do clero em suas localidades permanentemente.

O papel dos capelães e das missões populares foi insuficiente, mas essencial para a formação religiosa, na administração dos sacramentos e no ensino catequético das várias classes sociais nas vilas e cidades sergipanas. Mas esses agentes religiosos do catolicismo foram suficientes para a manutenção dos “códigos religiosos católicos” em todo o território sergipano, independente dos inúmeros significados construídos por uma massa popular dispersa. Essas diversidades de significados acabavam se diferenciando nas classes sociais e grupos étnicos que formavam a população.

O sincretismo afro-brasileiro é um dessas inúmeras definições, utilizando significados católicos para repetir suas crenças e ritos religiosos ancestrais, os afrodescendentes reproduziram essas crenças e rituais religiosos, sem que fossem perseguidos pelos agentes eclesiásticos católicos. Essas definições e apropriações nunca colocaram em perigo a posição oficial do catolicismo. Já que oficialmente todos eram católicos e reafirmavam sua posição católica perante a sociedade, dessa forma ganhavam os sacramentos, ainda que o catolicismo fosse praticado dos seus jeitos.

Com o passar dos séculos o catolicismo popular acaba predominando sobre o catolicismo oficial. Para isso, torna-se necessária a análise da quantidade de padres no início da colonização e o número deles após a expulsão dos jesuítas, ou seja, na segunda metade do século XVIII. Isso caracterizou a diminuição na quantidade de padres à disposição da Igreja nas terras brasileiras. Esse fato esfriou a dominação religiosa, mesmo após o desenvolvimento senhorial, indicando assim o predomínio das práticas populares sobre a oficial.

O catolicismo popular sobrepujou graças ao desempenho social da religião no desenvolvimento social senhorial. Atuando simbolicamente a respeito de suas características materiais e sociais essenciais, a classe senhorial exerce suas categorias de reprodução simbólica sobre a natureza e as outras classes sociais. Na formação senhorial o estabelecimento religioso funciona como organizadora social nas vilas e cidades.

Conseqüentemente o catolicismo oficial organiza a sociedade e deixa para o catolicismo popular o papel de domínio simbólico a respeito da natureza.

O catolicismo popular, destinado à devoção aos santos que podem ocorrer em diferentes interesses, que vão do interesse particular, podendo chegar aos interesses de grupos, idealizados em grandes manifestações coletivas.

Outra representação do catolicismo popular encontrado em Sergipe leva em conta o interesse individual ou doméstico representado pelos oratórios. Esses eram espaços domésticos reservados aos santos. No interesse de alcançar compaixão para suas famílias, muitos desses oratórios tinham suas dimensões relacionadas à devoção e ao poder financeiro. Nas residências, a reunião em torno do oratório era fundamentada nas orações e pedidos aos santos, que nesse caso eram representados por imagens ou ilustrações do seu padroeiro.

Inversamente proporcionais às encontradas nas sedes das fazendas, onde os “oratórios domésticos eram maiores” chegando a tomar por completo um cômodo da casa. Muitos desses oratórios permitiam até mesmo altares para as celebrações dos padres. Quando não era construída uma capela, para que de tempos em tempos viessem esses padres às sedes das fazendas para celebrar as missas. Esses oratórios das grandes fazendas funcionavam como capelas locais e uniam toda a família senhorial, essa muito mais ampla que a familiar nuclear, caracterizada pelo sobrenome. Esses oratórios foram fortemente utilizados para integrar os escravos no “paternalismo senhorial”.

As capelas dessas fazendas tinham papel fundamental na devoção aos santos e serviam de apoio para as missas nas visitas dos clérigos. Essas não eram construídas pensando nas missas e sim nos cultos aos santos protetores. Essas capelas formavam, nas zonas rurais, um símbolo do poder individual. Já as capelas que ficavam nas áreas urbanas diferenciavam-se por pertencerem à população dessas vilas e cidades, servindo, dessa forma, ao coletivo, mesmo que construída através de pagamento de promessa.

Muitas vezes essas construções eram ex-capelas jesuíticas, compradas em leilões organizados pelo Estado após a expulsão dos jesuítas, ou erguidas através do pagamento de promessas, contrariando as regras legais que davam esse direito ao sistema de padroado, exclusivo do Estado português, já que somente a administração colonial portuguesa tinha o direito e dever de erguer e manter templos. Mas a administração não questionava esses pagamentos de promessa, uma vez que essas construções e manutenções desobrigavam o Estado português.

Em Sergipe, as capelas passaram a ser mantidas por membros da população, que as adquiriram junto com as terras e casarões comprados do Estado nesses leilões, mas a manutenção e guarda da capela são exercidas por um membro da comunidade chamado de capelão, indivíduos pagos por esses proprietários, conforme consta em inventários destas antigas propriedades, que um dia pertenceram aos jesuítas. Esse também se torna responsável pelas orações e atividades religiosas locais, chamado de rezador, nos intervalos entre as visitas dos agentes religiosos oficiais.

Preciso, enfim, mencionar o papel dos capelães no quadro do aparelho religioso. Ao contrário dos padres que ocupavam postos eclesiásticos, os capelães eram sacerdotes contratados por particulares para a prestação de serviços religiosos. Confrarias e irmandades, navios negreiros, expedições de caça aos índios, grandes propriedades rurais eram os principais contratadores de capelães para seu serviço. Ficavam praticamente fora do controle do bispo ou da ordem religiosa a que pertenciam, passando a fazer parte do grupo familiar para quem oficiava missa, administrava os sacramentos e ensinava os preceitos da fé católica. (OLIVEIRA, 1985, p. 139)

Essas capelas eram o centro das atividades sociais e religiosas nas vilas e cidades. Assim como nas zonas rurais, essas atividades eram muito mais intensas nas capelas da zona rural, sob a direção de leigos, tinham uma movimentação maior que nas vilas e cidades, presente em quase todos os cantos do território colonial, levando as obrigações principais do culto religioso a todos as populações. Situações inversas aconteciam nas cidades e vilas, conhecidas como matrizes sofriam com a pouca disponibilidade de padres para as obrigações religiosas.

Discordando dessa situação, em meados do século XVI, no reinado de Dom João III foram institucionalizadas e, dessa forma, criadas as primeiras paróquias brasileiras. As capelas construídas pelos colonos nas terras brasileiras simbolizavam a devoção e o interesse das confrarias e dos colonos em receberem os sacramentos, assim, com a expansão colonial multiplicam-se pelo Brasil as capelas, que formaram as paróquias.

Segundo SILVEIRA (2005), a arquidiocese de São Salvador da Bahia, fundada em 1676, foi a única arquidiocese brasileira até 1892, quando o Papa Leão XIII estabeleceu a segunda arquidiocese no Brasil, sediada no Rio de Janeiro.

Mas antes disso, no século XVI, Dom João III iniciou a institucionalização das primeiras paróquias do Brasil. Estas foram construídas nas capitânicas para formar um aparelho paroquial em todo território colonial. Dessa forma, repartiu-se a diocese em diversas

paróquias ou freguesias, diversificando o espaço institucional. Por meio da relação entre clero e fiéis, exercendo sobre essa uma relação de controle populacional, a paróquia passou a ser o lugar onde se solidifica a Igreja colonial.

O processo de gênese e evolução das freguesias inicia-se na Bahia com a catequese, tem continuidade com as missões e completa-se com as freguesias, enquanto núcleos povoadores. À missão cabia a conversão dos indígenas, enquanto a freguesia deveria incumbir-se do atendimento às necessidades crescentes das populações. Por essa razão, as freguesias multiplicaram-se e prevaleceram sobre as missões, as quais acabavam sendo dessa forma, dissolvidas. (SILVEIRA, 2005, p.34)

As freguesias só existiam graças às adaptações e interesses coloniais, por exemplo, durante os primeiros séculos da colonização a região Nordeste era composta pelo maior número de freguesias, essa situação altera-se somente com a descoberta de ouro nas regiões das minas. Mas as freguesias existiam muitas vezes graças aos andamentos e concorrência das formações econômicas e aparelhamento colonial.

Entretanto foram várias as freguesias e vilas erguidas e oficializadas, ao longo da história de Sergipe que foram destinadas à devoção a “Maria”, e com o tempo tornaram-se cidades mantendo seu nome como forma de homenagem, ou mantiveram-na como padroeira.

Segundo HOORNAERT (1994), a Igreja representava o núcleo da sociedade colonial: era em volta das freguesias ou paróquias que se desenvolviam os centros urbanos na colônia. O desenvolvimento das freguesias coloniais se baseava na efetiva analogia entre o Estado português e a Igreja Católica no aparelhamento das freguesias coloniais, indicando como o Estado português deixou a cargo da Igreja a incubação de regulamentos e estruturação das freguesias ou paróquias.

Em Sergipe, as capelas e santuários eram a reprodução evidente do poder que se consolidava aos poucos. Por trás de uma capela ou santuário que prosperava, estava a representação de uma confraria de colonos incomodados com a sua salvação em vida e após sua morte. Uma capela ou santuário poderia ser construído por meio de doações de terras e “obrigações de missas pela alma do fundador”. Essas capelas ou santuários solidificavam os compromissos e as obrigações dos seus devotos. Os ambientes dessas freguesias e paróquias eram delimitados nos períodos coloniais regularizados através da consolidação da fé.

Foram inúmeras as freguesias sergipanas do período colonial, que foram com passar dos séculos transformando-se em cidade e ainda hoje existem como parte da composição

política do nosso estado. O trabalho de France Robertson traz algumas das freguesias citadas por Felisbelo Freire, e que hoje são cidades do estado de Sergipe.

Como exemplo, citamos: Freguesia de Nossa Senhora da Vitória, capital da província (São Cristóvão), Freguesia de Nossa Senhora da Piedade do Lagarto (Lagarto), Freguesia de Nossa Senhora dos Campos do Rio Real de Cima, Freguesia de Nossa Senhora da Purificação da Capela, Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Itabaianinha, Freguesia de Nossa Senhora do Socorro, Freguesia de Nossa Senhora dos Mares, Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Porto da Folha, Freguesia de Nossa Senhora das Dores, Freguesia de Nossa Senhora Divina Pastora, Freguesia de Nossa Senhora da Boa Hora do Campo do Brito, Freguesia de Nossa Senhora do Amparo do Riachão, Freguesia de Nossa Senhora dos Campos, Freguesia de Nossa Senhora de Guadalupe da povoação de Estância, Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Arauá, Freguesia de Nossa Senhora d'Ajuda de Itaporanga, Freguesia de Nossa Senhora do Rosário, Freguesia de Nossa Senhora da Saúde de Japarutuba. (SILVA, 2001, p. 43)

Além das freguesias, foram erguidos no território sergipano vários engenhos, fazendas, capelas e igrejas em homenagem a Nossa Senhora, muitos deles pertencentes ao clero. Toda essa devoção vem confirmar a importância do catolicismo popular em consonância com o oficial, na província de Sergipe.

Os párocos ou vigários eram responsáveis pela cura da alma dos moradores das freguesias, muitas dessas foram criadas para solucionar as diferentes dificuldades encontradas pelo clero naquele tempo. Muitos problemas foram encontrados na formação das freguesias, muitos deles por motivos territoriais, necessitando assim da intervenção do bispo, para que fossem sanados esses problemas, que muitas vezes diziam respeito a limites.

Essas paróquias espalhadas pelo Brasil viviam diferentes realidades que as diferenciavam das suas semelhantes portuguesas. As freguesias foram criadas no Brasil, na maioria dos casos, atendendo aos interesses coloniais, baseadas no sistema de padroado, mesmo sabendo que a responsabilidade era do arcebispado, tornou-se natural essas edificações serem feitas com o consentimento da Coroa e abalizadas pelo Papa.

Conforme SILVEIRA (2005), os benefícios destinados à paróquia, à manutenção dos do vigário e à construção das igrejas matrizes era através do padroado responsabilidade da Coroa Portuguesa, mas a vagariedade do processo administrativo junto à Coroa, fez com que esses benefícios fossem repassados para os fiéis dessas paróquias ou freguesias, já que constantemente esses benefícios eram negados pela Coroa Portuguesa, por motivos de

indisponibilidade de recursos pela Fazenda Real. Gerando assim uma dependência do pároco junto à comunidade, até que recebesse sua remuneração da administração colonial.

Essas freguesias, após o diretório pombalino, foram transformadas em vilas, e dessa forma necessitavam da efetiva presença de agentes religiosos para a manutenção e presença da dominação católica nos vários territórios controlados pelas dioceses. O despacho dos vigários dependia da vontade dos bispos, que passava principalmente pela aptidão dos colonos em manter seu vigário. Quando não conseguiam apresentar possibilidade de sustentar seus vigários, tinham que utilizar rezadeiras e especialistas leigos (capelães ou confrades) para guiar as cerimônias nas capelas.

Outra prática de obrigação religiosa de aspecto comum ao catolicismo popular é a “benzeção”, esta composta por um conjunto de reproduções e técnicas rituais de cura. São aplicadas para a cura de doenças, mau-olhado ou maldição em pessoas ou animais. Essa se enquadra no catolicismo popular, uma vez que faz uso de representações e rituais do catolicismo. Nas práticas de “benzeção” das rezadeiras são utilizados constantemente imagens e objetos próprios da religião católica, que são associados ao ritual de magia.

A “benzeção” fundamenta outra das formas de união entre os grupos sociais populares, nessa busca religiosa pela proteção divina, muito utilizada até os dias de hoje. Essa prática tem como principal área de atuação as populações interioranas do nosso estado. Nessas regiões são inúmeras as rezadeiras, que utilizam essas práticas místicas para curar as pessoas, sempre sob a guarda dos santos católicos por elas representadas.

Segundo OLIVEIRA (2003), o campo da magia distingue-se pelas cerimônias dinâmicas, opondo-se aos ritos precatórios do campo religioso. Afinal, os ritos se opõem aos comprometimentos éticos dos cultos religiosos. Outra distinção dos rituais está relacionada à clientela dos ritos de “benzeção” e a comunidade de fiéis que frequenta os ritos religiosos. “A ‘benzeção’ deve ser, portanto, classificada como magia, pois repousa sobre um conjunto de representações e práticas rituais que o benzedor manuseia para conseguir resultados materiais conforme a necessidade de seus fregueses”.

A “benzeção” contradiz as práticas até mesmo de devoção aos santos, que se situa no campo religioso, já que os exercícios e reproduções são apresentados através de um culto religioso. Este é formado por uma série de obrigações morais de reconhecimento com seus padrinhos celestes, obrigação desconhecida pelos benzedores. A única coisa que une os cultos é o fato de compartilhar um campo comum de “representações, rituais e objetos sagrados”.

Conforme BERGER (1985), essa busca pelo sagrado torna-se um dos caminhos que o homem moderno encontra para a sua autorrealização, bem como uma forma de se defender do caos e da sua impotência frente às forças hostis do mundo por ele construído. De acordo com ele, a partir dessa abertura para o universo religioso, o homem moderno procura criar um mundo “cosmificado” e com sentido. Porque este se torna uma estrutura de plausibilidade, isto é, uma estrutura capaz de reordenar e dar sentido ao mundo precário e ameaçador no qual se encontra.

A religião procurada por este homem para encontrar paz, ordem, equilíbrio etc, é uma religião marcada por comportamentos mágicos, visto que nestes estão presentes elementos naturais (plantas, ervas medicinais, água, os sais, o vinho, o pão etc), associados a elementos sobrenaturais (rezas, “benzeção”, oração e passes).

Segundo OLIVEIRA (2003), enquanto agentes religiosos das práticas populares, as rezadeiras são consideradas como “xamãs urbanas” e exercem a função sacerdotal de intermediárias entre o sagrado e o profano dentro de um sistema de crenças e rituais pouco institucionalizados.

Já para STEIL (2001, p. 24-25) o poder delas “não advém de uma delegação institucional como acontece com o poder do clero oficial, mas de um reconhecimento que é produzido pela própria comunidade ou grupo social no qual se radicam suas práticas”.

Segundo LÉVI-STRAUSS (1996, p. 194-195), as práticas mágicas não se efetivam apenas no poder que o mago acredita ter e da fé do doente que o procura para ser curado, mas se estende especialmente para as exigências da opinião coletiva, ou seja, para um consenso coletivo conferido pelo grupo de crença ao feiticeiro. Diante disso, cabe à sociedade legitimar essas práticas porque o mágico não teria um reconhecimento, uma eficácia em suas práticas se antes não tivesse um grupo de fiéis que o procurassem e que o legitimassem.

Apesar dos avanços da medicina oficial, as rezadeiras sergipanas conseguem manter viva a sua tradição e suas práticas culturais presentes na sociedade moderna, mediante o consenso coletivo que é depositado pelos seus clientes. Sendo assim, a partir dessa legitimação social, conseguem atender a sua clientela paralelamente ao sistema médico oficial, e, ao se utilizar de ervas e plantas medicinais, desempenham o papel de “médicos populares”, ou seja, conseguem curar os seus clientes exorcizando o mal (a doença), reintegrando-o na sociedade.

Conforme BRANDÃO (1986), estudar as estratégias simbólicas das rezadeiras é abordar uma área de destaque dentro do catolicismo popular. Isso porque quando elas se

apropriam dos modos de orações e crenças católicas criam os seus próprios modos sociais de produção do sagrado e reservam-lhes um papel especial de agente intermediário entre o terreno e o sobrenatural.

Conforme os autores citados, entendemos que os exercícios de cura das rezadeiras em Sergipe se inserem no campo simbólico por conter os seguintes códigos: uma ação religiosa pautada nos poderes sobrenaturais, uma aceitação social por parte da sociedade, e por último, por utilizarem uma linguagem aceita como legítima e eficaz pelos clientes.

As rezadeiras sergipanas buscam o seu poder mágico no mundo das forças sobrenaturais a partir de ensinamentos transmitidos por anciãos, que são dotados de personalidade carismática. No entanto, esses poderes só possuem legitimidade a partir da crença de indivíduos que buscam as suas atividades, com o intuito de obter um efeito aceitável para as suas penúrias, sejam elas físicas espirituais ou psicológicas. Para que os métodos religiosos desempenhados pelas rezadeiras apresentem a adequada divulgação dos indivíduos que as procuram como prática eficaz é preciso que sejam articulados de acordo com as noções de saúde e doença trazidas pelos clientes, ou seja, que aquelas saibam decifrar-lhes os males que trazem.

As rezadeiras, na visão de OLIVEIRA (1995), são pessoas que curam através da intermediação entre o humano e o divino. São ainda caracterizadas como “cientistas populares” por estarem inseridas no meio social e por curarem de forma peculiar ao associarem elementos mágico-religiosos com elementos da medicina popular.

As práticas de cura deste grupo têm como especialidade a relação dual entre cliente e rezador, na qual as rezadeiras têm a função de obter a cura através da intermediação com o sagrado, e o cliente, ao buscá-la, o faz tentando achar auxílio e consenso para a sua vida.

O contato com o sobrenatural é feito através da bênção realizada durante o ritual, no qual se realiza a união do sagrado com os homens, e, ao mesmo tempo, restabelece a aliança entre os deuses e os mortais.

Segundo OLIVEIRA (2003), a bênção apresentada aos clientes não é um elemento exclusivo dos rituais das rezadeiras, é uma prática que acompanha o nosso cotidiano. Por exemplo, os pais benzem os filhos, os tios benzem sobrinhos, avós benzem netos, os padrinhos benzem afilhados etc, sendo assim, qualquer pessoa pode benzer, contudo, aquelas que representam uma ligação com o sagrado, no presente estudo, as rezadeiras, não praticam uma bênção qualquer, essas têm um significado especial porque são reconhecidas como pessoas que podem benzer de forma eficaz tendo em vista o reconhecimento e a legitimação

creditada a ela pela sociedade. A eficiência desse grupo é pautada nos poderes sobrenaturais, mas reconhecidos ou fundamentados numa legitimação social depositada através de um grupo, no caso os clientes que os identificam como portadores deste poder.

A religião, como instrumento que o homem atualmente procura para resolver seus problemas e diminuir suas angústias, tem sido uma prática caracterizada por comportamentos mágicos, na qual ainda são encontrados os elementos naturais como plantas, ervas medicinais, incensos etc, todos associados aos elementos sobrenaturais como a utilização do uso de rezas, “benzeção” e simpatias.

Conforme PEREIRA (1997), dentro dessa religião marcada por elementos mágicos, emerge atualmente, uma religiosidade “sincrética” e “nômade”, onde não há uma adesão exclusiva dos fiéis ou clientes para com o grupo religioso ao qual pertence, mas uma procura motivada por desejos rápidos de curas e soluções imediatas para os problemas existenciais que os atinge.

Na visão de QUEIROZ (1996), esse caráter sincrético e nômade da religião é fruto do caráter transitório e descartável imposto pela pós-modernidade, que minou, segundo ele, grandes sistemas religiosos tradicionais, em especial o catolicismo, provocando assim um fenômeno migratório na forma de expressar o sagrado. Para o autor, essa maneira de expressar o sagrado é vista como um dos maiores desafios para os cientistas da religião, tendo-se em vista a explosão, em larga escala, em todos os cantos da Terra.

Nessa perspectiva, o bem religioso é consumido como um artigo que cada vez mais reencanta o mundo, ou seja, que dá sentido à vida das pessoas. Esse reencantar o mundo não significa um processo contrário ao da secularização ou o retorno da magia substituindo a religião. Esse reencantamento se caracteriza pela convivência dialética entre os comportamentos mágicos e as religiosidades institucionalizadas.

Segundo LONDOÑO (1997), o vácuo deixado pela dificuldade em ter vigários presentes abriu um espaço ainda maior para a intervenção de leigos no comando do sagrado nas capelas e santuários, dessa forma abrindo espaço para as várias representações populares católicas, obrigando a Igreja a adotar medidas para reverter essa situação. Assim foram criados os cargos de vigários colados.

A diocese da Bahia estabeleceu concursos para nomear seus vigários para as várias vilas sob a sua administração, e para isso os pretendentes eram testados sobre a doutrina e analisados sobre as suas habilidades como agente religioso. Uma vez escolhido, o candidato era dirigido ao monarca para aprovação. Uma vez nomeado, era encaminhado a uma paróquia

e esse vigário tornava-se seu administrador eterno. Dessa forma, o vigário passava a exercer um papel social superior, com poderes no âmbito colonial, já que esse privilégio era recebido direto do monarca.

Segundo LONDOÑO (1997), devido a vários outros interesses maiores por parte do Rei, o processo de aprovação desses agentes religiosos era extremamente lento. Já que o Estado português necessitava dos dízimos para outras atividades administrativas, e não abandonariam esse, que seria utilizado para pagar a construção e manutenção dos bispados, paróquias e seus respectivos agentes religiosos.

Os agentes religiosos, nomeados através desses concursos, eram conhecidos como “vigários colados”, este sendo um cargo ligado à administração real, os vigários tornavam-se funcionários da Coroa Portuguesa. Recebendo a “missão canônica” do bispo ao qual estavam subordinados, transmitindo para eles a autoridade de administrar os sacramentos para os fiéis da sua freguesia. Essa posição socioadministrativa do vigário colado o tornava como autoridade incontestável nos planos religiosos e civis.

Somente os maiores centros urbanos eram atendidos com a nomeação de vigários colados, pois esses detinham número suficiente para ser cobrado o dízimo. As demais localidades menores deveriam fazer requerimento ao bispado, descrevendo suas vontades em sustentar e manter a presença desses vigários na sua localidade. Mas a fim de resolver temporariamente esses problemas das localidades menores, já que os bispados não poderiam nomear ou instituir vigários colados, nomeava párocos temporários e que eram facilmente removidos, assim nasciam as paróquias encomendadas.

Os vigários colados, diferente dos missionários e capelães, eram institucionalizados, reconhecendo, contudo, sua autoridade colonial junto ao monarca, recebendo deste o reconhecimento para consolidar a ocupação de áreas com perfil econômico ou importância política. “A paróquia também assume seu caráter burocrático como produtora de atestados, registros, informes e instrumentos de fiscalização dos bispos”. Os vigários colados representavam a existência permanente da instituição eclesiástica, como administradores de sacramentos e como guardiães dos registros legais da população e das propriedades públicas e particulares.

Com o desenvolvimento colonial e territorial brasileiro era inversamente proporcional a burocracia administrativa portuguesa, os concursos para vigário colado eram insuficientes para atender a demanda. Sendo necessária a nomeação de um pároco temporário para atender às atividades paroquiais e administrar os sacramentos junto aos fiéis. Este pároco temporário,

como não era selecionado através de concurso, poderia ser removido facilmente pelo bispo. Havia uma despreocupação por parte da Coroa nessas nomeações, que geravam um gasto maior nos numerários régios

Os párocos temporários eram sustentados pelos fiéis daquela paróquia, possibilitando que os fregueses praticassem maior poder e influência sobre os vigários. Essa situação permanecia até que fosse possível nomear um vigário colado para aquela paróquia. As inclusões de paróquias encomendadas concebiam ao bispo, o poder de remover os vigários com condutas impróprias e lhe dava também uma autonomia sobre o padroado e sobre as necessidades pastorais.

Em relação ao exercício do sagrado, a paróquia, particularmente a igreja matriz, como lugar de celebração dos sacramentos, era detentora das significações que não eram só místicas, mas também sociais, o que as tornava muito amplas. Batismo, casamento e enterros eram momentos de solenizar, através dos rituais, o cotidiano das paróquias. Além disso, a paróquia era também o centro das festas religiosas, associadas a uma devoção ou dedicadas a um momento litúrgico católico, como a quaresma ou o advento. A organização da festa religiosa e a celebração dos sacramentos eram atividades vitais para a paróquia, identificando-a com sua própria finalidade e seu sentido. (SILVEIRA, 2005, p.34)

As igrejas e as freguesias sergipanas passam então a desempenhar papéis do Estado, preenchendo a falta de domínio e competências civis, mesmo que esses vigários não sejam colados ou nomeados pelo Rei. “As paróquias encomendadas, os curatos e capelanias constituíam espaços que eram aos poucos ocupados pelos poderes civis”. O domínio colonial se perpetuava através do cumprimento de compromissos religiosos como a cobrança do dizimo, a desobriga e ao mesmo tempo no campo do judiciário, “onde a justiça eclesiástica atuava através das devassas eclesiásticas”. As freguesias foram fundamentais para o desenvolvimento do Estado através do projeto colonizador, que cria um controle social por meio de “recenseamentos, cobranças de impostos, recrutamento militar e incentivo a políticas de miscigenação”. Exercendo o papel de fiscalizar e disciplinar a sociedade, as paróquias tiveram uma participação importantíssima como representante da ordem no território brasileiro.

Ainda no reinado de Dom José I, que após expulsar os jesuítas na segunda metade do século XVIII transforma os aldeamentos, que nesse momento, por causa dos Diretórios pombalinos, foram renomeadas para “aldeias de índios” fossem elevados à categoria de vilas

e nelas devem ser organizadas paróquias, servindo provisoriamente até a construção de uma igreja.

Na segunda metade do século XVIII, após a expulsão dos jesuítas (1759), o rei D. José I determinou que nas aldeias dos índios, em substituição às Missões, fossem erigidas vilas e constituídas Paróquias com o título de Vigararias, as quais serviriam, interinamente, até que nesse local fossem erigidas uma Igreja e a mesma fosse dotada de um cura de almas. (SILVEIRA, 2005. p. 51)

A capitania de Sergipe Del Rei era religiosamente comandada no início do século XVIII por um Vigário Geral, nomeado como único da capitania, sediado na cidade de São Cristóvão, sede da capitania. O Vigário Geral, dessa forma, tornava-se responsável por todas as obrigações destas vastas terras. Mas todo esse trabalho veio acompanhado de diversos poderes civis e religiosos. O clero sob seu comando era composto por vigários colados e encomendados, além da ordem dos carmelitas e dos franciscanos. Uma vez que necessitando de assistência espiritual, atendiam a algumas freguesias que aqui existiam.

Foi somente no início do século XIX que a província de Sergipe viu o número de suas freguesias ser ampliado, através da expulsão dos missionários jesuítas e da urbanização das outras ordens religiosas. Considerando que essas paróquias necessitariam de párocos para “não faltar às almas o pasto espiritual”. O arcebispado da Bahia, através das “constituições primeiras determinou que fossem erguidas igrejas”, e estas “providas de párocos encomendados” até a escolha do vigário colado definitivo.

Os concursos para vigário colado eram supervisionados pela *Mesa de Consciência e Ordens*, sediada na cidade da Bahia (hoje Salvador), “na presença do bispo e de pelo menos três examinadores Sinodais (desembargadores)” consistindo em exame dos princípios católicos e em seguida era investigada sua capacidade, virtude e honestidade. Seguindo seu nome para apreciação e posterior nomeação concretizada pelo Rei de Portugal, que despachava carta apresentando o eleito como titular no cargo de vigário perpétuo ou vigário colado daquela determinada freguesia.

Os valores simbólicos foram difundidos na disputa pelos cargos de vigários colados, já que a busca nesse caso é pela aquisição concreta e simbólica da autoridade que implica em posição social e política na organização local. Dessa forma, esses cargos foram preenchidos por membros das famílias senhoriais de Sergipe, mantendo sob a tutela dos mais poderosos

senhores de terras, não só o poder material, mas também simbólico nas vilas espalhadas pelo interior sergipano.

O campo religioso é recompensado com um agrupamento social entre os candidatos no processo seletivo do concurso para o cargo de vigário colado para as freguesias sergipanas. Já que esses candidatos são previamente instruídos, por membros da Igreja, antes de submetidos às comissões de conselheiros, sendo esse conselho detentor do domínio desse campo religioso, e com poderes para examinar os requisitos morais, sociais e administrativos dos candidatos. Esses requisitos eram para comprovar suas autenticidades através de declaração ou certificados complementares aos seus currículos. Nesses concursos, mesmo com todas essas requisições, notamos favorecimentos gerados por relações entre os campos religiosos e de poder.

Uma vez que a conciliação e semelhanças entre o campo religioso e o campo de poder, conduz, em cada situação, a formação da estrutura das relações características do campo religioso que impende um papel extremo de legitimação da ordem instituída na medida em que a conservação da ordem simbólica coopera espontaneamente para a sustentação da ordem política. Algumas vezes incidem tendo em vista que o Estado detinha todo o poder de decisão, pois reunia os poderes políticos e religiosos sob o domínio do padroado.

Exercendo um papel de extrema relevância sociorreligiosa, considerando que o vigário colado assume a paróquia em caráter perpétuo, em circunstância de superioridade social e em situação distinta, sendo considerado um dos poderes estabelecidos no mundo colonial. Tendo como sua responsabilidade a manutenção simbólica dos sacramentos, da cura de almas e registros eclesiásticos.

Procurando poder e prestígio junto aos fregueses, vemos a disputa simbólica entre os indivíduos que disputaram os cargos de vigários colados das vilas ou freguesias de Sergipe. Os concursos para fornecimento de vigários colados, para as vilas e freguesias sergipanas, sendo caracterizados por uma concorrência estabelecida no interior da Igreja, graças à interferência do campo do poder sobre o campo religioso, aqui denominado pelo poder do padroado e dos administradores civis, sobre os chefes da Igreja Católica e seus subordinados.

Esses concursos para vigários colados foram fundamentais para a manutenção da presença da religiosidade católica, sendo esses vigários representantes oficiais da Igreja em terras sergipanas. Esses foram a mais importante resposta da Igreja para manter seu poder nos territórios afastados dos centros urbanos. Esses vigários eram a nova força da Igreja Católica na sua batalha contra a expansão do catolicismo popular e ausência criada após a expulsão dos

jesuítas e a manutenção das outras ordens nos centros urbanos mais importantes de Sergipe. Como as ordens franciscanas e carmelitas, que passaram a atuar fortemente em São Cristóvão, capital da província de Sergipe, e outras áreas urbanas nas proximidades de centros importantes, como Laranjeiras e o Vale do Cotinguiba.

Nessa região encontramos inúmeras ex-propriedades da Ordem de Cristo que foram transferidas juntamente com suas capelas a proprietários civis, que utilizavam os serviços dos vigários colados e dos capelães, mantendo dessa forma um estrato social superior, frente a seus clientes e vizinhos.

Essas formas de catolicismo formaram uma base sólida, que manteve a religiosidade católica sempre presente nas terras sergipanas. Essas formas de catolicismo são utilizadas para mesmo que de forma individual se mantenha a fé católica no seio da sociedade sergipana durante muito tempo. Esses vigários colados acabaram sendo detentores das práticas e representações do catolicismo oficial nas vilas e freguesias de Sergipe. Esses sendo agentes que desempenham o papel religioso competente, que os distingue dos leigos que não têm outro papel senão o de auxiliar e participar dos cultos.

Segundo NUNES (1996, p. 217), para compreender o desempenho do clero secular no período colonial em Sergipe, tornou imprescindível compreender a estrutura organizada pela Coroa Portuguesa, concretizar pelo seu projeto colonizador. Nesse contexto enfatizamos a instituição das paróquias e freguesias, que se utilizaram do padroado, que serviu como instrumento de aliança, fruto da dependência entre a política e a religião, que passam a utilizar as trocas e favores para juntos se manterem no poder. Uma vez que permanecia a cargo do Rei português a guarnição dos bispados, paróquias e demais cargos eclesiásticos, as indicações dos nomes dos vigários colados, o pagamento dos mesmos e a manutenção das atividades do estabelecimento religioso. Assim, os sacerdotes formavam um corpo de funcionários públicos do reino, já que a Fazenda Real era responsável pela sua remuneração.

Segundo NEVES (1995 p. 172), o aparelhamento da Igreja na colônia só foi possível graças ao “padroado”, que passou a ser o agente financiador da expansão do catolicismo oficial em Sergipe. Mas os monarcas portugueses tinham outra forma para controlar a Igreja, era a *Mesa da Consciência e Ordens*, responsável pelas jurisdições e nomeações eclesiásticas e fornecedora dos benefícios eclesiásticos aos bispados, freguesias, paróquias e vigários colados.

A dependência dessas instituições ao padroado régio diminuiu a influência de Roma na formação católica sergipana, já que as práticas católicas impostas pelo Concílio de Trento,

só foram implantadas no século XIX. Deixando dessa forma um espaço simbólico preenchido pelos leigos e administradores populares, que se aproveitaram da pouca presença do catolicismo oficial, para simbolicamente dominarem essas práticas.

Podemos compreender que os concursos para vigários colados supriam oficialmente essas lacunas, deixadas pelo catolicismo oficial, pois esses vigários eram a presença da Igreja em Sergipe. Outro papel desempenhado por esses párocos, como descrito anteriormente, era o de agentes administrativos da Coroa, já que faziam ação civil e religiosa para a população sergipana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho teve o objetivo de compreender a atuação e reestruturação do catolicismo e da Igreja na Província de Sergipe após a implantação das Reformas Pombalinas, que trouxe novas ideias iluministas, alterando dessa forma as relações políticas e religiosas que causaram a expulsão dos padres jesuítas de todos os domínios do Estado português. Espera-se que esta pesquisa sirva de estímulo para muitas outras pesquisas que levem a um melhor entendimento da dinâmica do clero e da religiosidade popular na construção social e histórica de Sergipe.

Porque depois de algumas tentativas colonizadoras e três séculos de colonização, o Brasil teve sempre como base o padrão católico que tem descendência direta com as características adotadas pela Igreja na Europa desde o período medieval, ocasião da formação dos elementos básicos que foram decisivos na formação senhorial, que tem em vista a dominação divina sobre os homens e a natureza.

A relação entre o Estado e a Igreja sempre foi muito próxima, uma vez que a Igreja era a base da formação da sociedade colonial no Brasil. Essa dominação simbólica da Igreja era que tinha o apoio do Estado português que tinha no catolicismo a religião oficial da colonização.

Na tentativa de manter a união firmada na Europa entre Igreja e Estado, foram criadas instituições que atendiam ao interesse de ambas, uma delas, a “guerra santa” que foi largamente utilizada para dominar os índigenas que não aceitavam a colonização e a evangelização, esses conhecidos como índios bravos, e para os colonos a Inquisição, utilizada para evitar desvios religiosos e sociais na metrópole e nas colônias, assegurando o domínio, que inicialmente era controlada pelos padres da Companhia de Jesus.

Os Estados Ibéricos foram imprescindíveis para a formação da cristandade, já que esses formaram uma união importantíssima para o domínio das novas regiões conquistadas. A alma cristã continua enraizada entre os colonos e funcionários reais durante as etapas da colonização. Dessa forma, mantendo a dominação dos projetos colonizadores e missionários sobre todos os territórios do Novo Mundo, evitando as investidas estrangeiras e das religiões protestantes.

No andamento de sua expansão comercial, os portugueses constituíram nas colônias o mesmo regime de cristandade. Competia assim ao monarca português, que também

aglomerava a função de monarca e prelado, gerando a implantação e o desenvolvimento da religiosidade no Brasil.

O papel dos vários grupos responsáveis pela colonização, neste trabalho caracterizado pelos cleros seculares e regulares, principalmente o padres jesuítas, que foram inicialmente os donos do poder simbólico, que mesmo submetidos indiretamente ao poder temporal, formaram as bases da educação e da evangelização, que foram vitais na constituição da sociedade colonial brasileira.

Torna-se necessário compreender as formas de atuação da Igreja Católica no Brasil durante o período colonial, já que essa estrutura era organizada pela metrópole portuguesa pensando na colonização. Nesse contexto destacamos o padroado, que fundamentava a união entre a Igreja e o Estado português sob o controle simultâneo do monarca, que controlava a política e a religião, tornando-se símbolo das duas instituições. O resultado dessa adesão foi o início da união e colaboração entre os poderes eclesiásticos e a Corte Portuguesa. O monarca tinha o compromisso de sustentar e conservar a fé católica, comprometendo-se em elevá-la à posição de religião oficial em todo o império português, abonando todo o corpo eclesiástico com recursos financeiros para a realização das missões religiosas sob sua responsabilidade. Por sua vez, adotava a obrigação de cooperar no fortalecimento do projeto colonial. Dessa forma o aparelho religioso necessitava estabelecer um aparelho dinâmico para sustentar a unidade e coerção social.

O estabelecimento do padroado conferia ao monarca português, e a seu aparelho administrativo o direito de taxar os contribuintes, para isso cobrava e administrava os dízimos eclesiásticos, recolhido junto aos fiéis. O padroado transformou o rei em um prelado espiritual de todos os domínios coloniais.

HOORNAERT (1992) nos lembra que, por causa do padroado, a Igreja no Brasil jamais teve independência ou autonomia para gerenciar seus negócios eclesiásticos nas colônias portuguesas. Dessa forma, o poder sempre esteve na mão do Rei, que utilizava a *Mesa de Consciência e Ordens* para auxiliá-lo.

O padroado ligava as “atividades religiosas ao poder real”, transformando em órgão Real a Igreja Católica, servindo assim aos interesses do projeto colonial. Não só a atuação missionária como os atos episcopais, já que esse passou a depender do poder real, frequentemente os interesses políticos e econômicos do projeto colonizador, aproximavam os membros administrativos reais e os componentes dos cleros regulares e singulares.

A união que aproximou a Igreja dos monarcas portugueses através das ordens e do padroado foi fundamental para a manutenção da fé católica nos territórios além-mar. Esse espírito cristão continuou mais aprofundado, nas lutas da Igreja juntamente com o Estado português contra os infiéis, caracterizados pelos protestantes, os não cristãos, que formam a base dos interesses da Igreja difundida após o Concílio de Trento.

Nessa nova expedição de edificação de uma civilização com base no “paraíso” imergido no pecado, os missionários precisavam edificar uma base sólida para a fé católica. Como o ser humano produz o que está de acordo com seus interesses e suas concepções ideológicas, muito se pode identificar da mentalidade social colonial através dos legados. Fundamentado nessa tese o presente trabalho buscou os elementos de difusão e reestruturação da fé incorporados aos interesses da Igreja.

Essa instituição obrigando o estado português a colonizar as terras brasileiras em nome da manutenção mercantil, através do projeto colonizador, que funcionou temporariamente junto com o projeto evangelizador implantado pela Igreja, através de seus missionários. Para isso foi analisada a importância da presença jesuítica em solo brasileiro, que lado a lado com os colonos foram responsáveis por inúmeros episódios de conflitos de interesses.

Portanto, fica claro o domínio do projeto colonizador que tinha como principal objetivo implantar no Brasil uma autoridade política, econômica e social regularizada numa percepção coerente com a superioridade do papel colonial, fundamentada na superioridade cultural e racial de um ponto de vista europeu. Que vê o indígena como um ser passível de escravização, em contrapartida a visão religiosa que o vê como um ser desprovido de cultura, e colocando-se no papel do intermediador dessa aculturação.

Nessa visão o clero teve de consolidar os projetos lusitanos e de Roma no Brasil, instituindo ideologicamente o catolicismo para controlar e manter uma ordem simbólica na sociedade colonial, tendo nos padres jesuítas seu maior agente mantenedor dessa ordem vigente.

Tendo em vista uma ideia das relações sociais e político-administrativas estabelecidas no Brasil, dominado por uma sociedade patriarcal escravista, da qual o próprio clero fazia parte. O clero, que participava ativamente do poder político, visava manter o projeto evangelizador, caracterizando a obrigatoriedade da fé católica, essa fé que sofreu a adesão dos indígenas e escravos ao longo história da colonização brasileira.

A expansão da fé católica, que obteve sucesso com a conversão desde o início da colonização, sofre um grande golpe quando perde a oportunidade de alcançar uma prática nascida na persuasão religiosa mais profunda. Uma vez que ela cumpre uma função social de organização e superioridade da vida coletiva, sendo a classe senhorial o ator principal nessa função social e ideológica. Onde, segundo Pedro Ribeiro, foi essa organização social elucidada pelas instituições religiosas que regulamentam a vida coletiva como as irmandades, capelas, oratórios, confrarias, dioceses e paróquias, que formam o quadro onde se passa a vida social.

Estas são responsáveis pelos registros e aplicação das atividades sociais e também para solucionar problemas entre partes, membros ou grupos da sociedade colonial. Eram responsáveis, além disso, pelos locais de lazeres, fazeres, festas e de cura, assim como intermediadores das atividades sociorreligiosas. Desse jeito, configurando o centro da formação e sociedade senhorial, esse não esquecendo foi sempre apoiado pelo aparelho religioso para manter a ordem e organização no Brasil.

Contudo, após a expulsão dos jesuítas o estilo de estruturação do aparelho religioso, para instituir a vida coletiva no desenvolvimento da sociedade senhorial, a formação social seguia em cada povoação a seguinte formação: segmentado nas bases e articulado pela cúpula.

A formação religiosa, após a expulsão, passa a ser composta por vários modelos religiosos, educacionais e administrativos que fundamentalmente seguiam a base cristã, mas distorciam ou modificavam os dogmas e hierarquia católica, aplicada aqui pelas arquidioceses e paróquias. Onde agentes religiosos não especializados estabeleciam em diferentes momentos as práticas, festas, representações e cultos aos “santos”, independente da regras católicas oficiais.

O arcabouço do aparelho religioso no desenvolvimento social senhorial destaca-se pela segmentação das bases locais, com destaque para as imunidades das atuações dos agentes não especializados, mesmo o aparelho eclesiástico sendo oficialmente o único com poderes e responsabilidades pelos sacramentos e ensino no Brasil.

O catolicismo popular exercido no Brasil não é contrário ao catolicismo oficial, pois muitos métodos e reproduções são aceitos como parte da religião católica. Já que ambos têm a mesma moral e crença subjetivas definidas pelo aparelho eclesiástico.

As capelas, os santuários, as confrarias, as irmandades e ordens terceiras foram durante muito tempo o centro da vida coletiva, no tocante à religiosidade e à socialização,

sendo uma produção popular própria das classes dominantes e subalternas, nos casos da ausência dos serviços dos especialistas religiosos, que durante um período foram poucos e locados de acordo com os interesses de seus grupos hegemônicos.

Conforme análise bibliográfica, essa hegemonia é caracterizada nos concursos de vigários colados das freguesias, uma vez que o cargo de vigário colado era dotado de um valor simbólico que acarretava prestígio religioso e social. Dentro da estrutura do poder, esse pároco poderia alcançar o status de autoridade nas localidades.

Esses concursos para vigários colados estavam no campo religioso que é um campo de poder onde se enfrentam o conjunto de sacerdotes, sendo esses agentes altamente especializados e os leigos definidos como grupos sociais cuja busca pelos bens de salvação eram consentidos pelos agentes religiosos e o profeta, enquanto agente revolucionário que dissemina o interesse e exigências de certo grupos.

Essa posição social era a base para disputa simbólica no campo religioso, pois todo o trâmite do concurso assim procedia, ao analisar a vida religiosa, moral e social dos candidatos, antes da escolha que muitas vezes sofria interferência política externa.

Outra linha de atuação católica não oficial, ou seja, que pertencia ao catolicismo popular tem base na adoração a Maria, que desde os primeiros momentos da colonização do Brasil e em particular na colonização sergipana, foi responsável pela disseminação da adoração a Maria e outros santos. No caso sergipano, a adoração a Maria foi a mais importante pela representação simbólica e quantidade de localidades e de fiéis por ela conquistados e defendidos, fortalecendo o seu nome, tornando sua adoração uma das representações cristãs mais importantes em Sergipe.

Tendo em vista que as adorações aos santos foram uma prática amplamente difundida no Brasil, acontecendo caso semelhante em Sergipe. A adoração a Maria, um dos objetos de pesquisa que fundamentam esta dissertação, foi fortemente utilizada na conversão dos gentios e imposta aos escravos, indivíduos vistos pela sociedade colonial como criaturas sem alma, os quais não tiveram a mesma sorte dos indígenas.

As obrigações e devoções católicas aplicadas aos colonos, indígenas e escravos suscitam uma adoração, técnicas e reproduções que não eram suas. Essas obrigações religiosas geraram certo número de resistências aos cultos católicos e essas rebeldias trouxeram como consequências os vários tipos de castigos aplicados brutalmente aos índios e escravos negros que se tornavam hostis.

A devoção a Maria foi essencial para a evangelização da sociedade brasileira. Os devotos de Maria achavam-se privilegiados junto a Deus, e por isso gozariam desses privilégios e proteção, já que Maria era uma das mais importantes santas católicas. Simbolicamente, ela tinha certos poderes junto ao filho Jesus Cristo, o que alimentava a vivacidade da veneração a Maria.

Apesar de todos os problemas gerados pela colonização e catequização no Brasil, é certo assegurar a extensa herança que deixaram em nosso país, através das maravilhosas igrejas construídas em todo o território colonial, ricamente decoradas e adornadas com ouro, representando assim o mais puro simbolismo católico que trazia nas imagens dos santos a expressão e a importância do catolicismo popular para a sociedade colonial.

Com o passar dos séculos, o catolicismo popular acaba prevalecendo sobre o catolicismo oficial. Para isso, tornou-se necessária a análise da devoção mariana durante a colonização e após a expulsão dos jesuítas, ou seja, na segunda metade do século XVIII. Isso caracterizou a diminuição do poder oficial. Esse fato enfraqueceu a dominação religiosa, indicando assim a dominação das práticas populares sobre a oficial, mesmo em terras sergipanas.

Segundo Oliveira, para manter a hegemonia do catolicismo oficial foram multiplicadas as dioceses e paróquias; seminários são criados ou reformados para formarem um clero diocesano numeroso e disciplinado; os leigos são organizados em novas associações religiosas de âmbito paroquial; a catequese é intensificada; as religiões concorrentes são combatidas; a pastoral sacramental é disciplinada e incentivada nas paróquias, Brasil afora.

E finalmente, em nosso ponto de vista, apesar de todos os problemas mencionados anteriormente, a chegada dos colonizadores e missionários ao Brasil foi importantíssima para a construção de uma identidade social, cultural e religiosa, baseada na cristandade católica, que junto com a colonização chegou a Sergipe e foi extremamente importante na construção do catolicismo, que manteve com a ordem religiosa e social predominante, até a reestruturação dos domínios simbólicos através da modernização das relações sociais, que foram impostas pela modernização econômica e política.

O catolicismo, sendo ele popular ou oficial, dominou o campo das relações simbólicas sociais e religiosas em Sergipe por muito tempo, mesmo após a expulsão da ordem jesuítica do Brasil e, nesse caso específico, em Sergipe. Junto com a expulsão, veio a reestruturação que tornou possível o desenvolvimento de novas relações simbólicas de mando e domínio,

que neste trabalho são defendidas por meio do catolicismo popular, descrito aqui pelas adorações aos santos, principalmente às várias representações de adoração a Maria.

Segundo SILVA (2000), as paróquias no Brasil foram edificadas e solidificadas durante o período de colonização, ou por influência dos colonos ricos que desejavam alcançar sua autoridade e conduta junto ao Estado português. Isso expressava a construção de uma instituição permanente, nesse caso, as paróquias, responsáveis pela administração de sacramentos e a constituição de estrutura de registros certificados legalmente pelo Estado, como os batismos, casamentos e óbitos

Em meados do século XVI, no reinado de Dom João III, foram institucionalizadas e dessa forma criadas as primeiras paróquias brasileiras. As capelas construídas pelos colonos nas terras brasileiras simbolizavam a devoção e o interesse das confrarias e dos colonos em receberem os sacramentos. Assim, com a expansão colonial, multiplicam-se pelo Brasil as capelas, que formaram as paróquias.

Analisamos, ao mesmo tempo, a reestruturação do catolicismo oficial aqui representado pelo concurso de vigário colado das freguesias espalhadas pelo interior brasileiro e, no nosso caso, focado nos concursos que aconteceram nas freguesias sergipanas no fim do século XVIII, início do século XIX. Cargo esse que vinha carregado de valor simbólico, já que o status de liderança local acompanhava os candidatos eleitos através de um concurso, em que suas qualidades pessoais, sociais e religiosas eram analisadas e submetidas a um exame. Apreciação essa que muitas vezes sofria a intervenção dos presidentes das províncias e outras autoridades políticas, próximas a esses candidatos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, J. Capistrano de. **Capítulos da História Colonial: 1500-1800**. Rio de Janeiro: Briquet, 1969.

ANDRÉA, Guilherme de Frota. **Panorama da História do Brasil**. 7ª ED. Rio de Janeiro, Rua 7 de Setembro, 127/129 - 20050: Livraria Freitas Bastos S.A., 1992.

ARNAUT DE TOLEDO, César de Alencar Arnaut de. **Razão de estudos e razão política: um estudo sobre a Ratio Studiorum**. *Acta Scientiarum*. Maringá, V. 22, n. 1, p. 181 – 187, 2000.

ARNAUT DE TOLEDO, César de Alencar Arnaut de; RUCKSTADTER, Flávio Massami Martins. **A filosofia educacional dos jesuítas nas Cartas do Pe. José de Ancheita**. *Acta Scientiarum*. Maringá, V. 25, n. 2, p. 257 – 265, 2003.

ASSUNÇÃO, Paulo de. **Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos**. São Paulo: EDUSP, 2004.

AZZI, Riolando, BELTRÃO, Luiz. **As Romarias no Brasil**. *Revista Vozes*, Petrópolis, nº 79, 1979.

_____. **História da Igreja no Brasil: A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial**, 3ª edição. Petrópolis: Paulinas/Vozes, 1983.

BEOZZO, José Oscar. **Irmandades, santuários e capelinhas de beira de estrada**. *Revista Eclesiástica brasileira*, dezembro de 1977, volume XXXVII, fasc.148.1977.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de Sociologia do conhecimento**, Petrópolis, Rio de Janeiro, 1974.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa/ Rio de janeiro: Difel/ Bertrand Brasil, 1989.

_____. **A economia das trocas simbólicas**. 5ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004.

_____. **Os usos sociais da Ciência: por uma Sociologia clínica do campo científico**. Trad. Denice Bárbara Catani. São Paulo: UNESP, 2004.

CAETANO, Maria Cristina. OLIVEIRA, Maria Auxiliadora Monteiro. **Ensino Religioso: sua trajetória na educação brasileira**. Programa de Pós-graduação em Educação da PUC, Minas - Mestrado. Disponível em <http://www.sbhe.org.br/novo/congresso>> Acessado em 23 de julho de 2009.

CASCUDO, Luiz da Câmara. Sd. **Antologia do folclore brasileiro**. 4ª ed. São Paulo: Martins. 1964. P. 52-53.

CARVALHO, Laerte Ramos de. **As Reformas Pombalinas da Instrução Pública**. São Paulo: Saraiva: Ed. Universidade de São Paulo, 1978.

CUCHE, D. **A noção de cultura nas Ciências Sociais**. Bauru: Edusc, 1999.

CUNHA, Luis Antonio. **A universidade temporã**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

DEL PRIORE, Mary. **Religião e religiosidade no Brasil Colonial**. 6ª edição. Ed. Ática, 2004.

EISENBERG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas**. Minas Gerais: Editora UFMG, 2000.

FREIRE, Felisbelo. **História de Sergipe**. 2ª edição. Petrópolis: Vozes/Sergipe: Governo do Estado, 1977.

FREIRE, Felisbelo Firmo de Oliveira. **História de Sergipe**. Rio de Janeiro, Typographia Perseverança. 1891.

GALILEA, Segundo. **Religiosidade popular e pastoral**. São Paulo: Paulista, 1978.

GEBARA, Ivone, BINGEMER, Maria Clara L. **Maria, Mãe de Deus e Mãe dos Pobres: Um ensaio a partir da mulher e da América Latina**. 3ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

GRAMSCI, Antônio. **Concepções dialéticas da História**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

HOORNAERT, Eduardo. **A Igreja no Brasil Colônia (1550-1800)**. 3ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. **A memória do povo cristão: uma História da Igreja nos três primeiros séculos**. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. **História Geral da Igreja na América Latina. História da Igreja no Brasil**. Tomo II/1.4ª ed. São Paulo: Editora Vozes, 1992.

LEITE, Serafim. **Historia da Companhia de Jesus no Brasil**. Lisboa: Livraria Portugalia // Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938. (Tômo V, livro I, Pág. 243 a 327) (Tômo I, livro V, pág. 439 a 450).

LONDOÑO, Fernando Torres. **Introdução do sagrado cristão nas crônicas sobre a cristianização do Brasil**. In: QUEIROZ, José J. et al. (org). **Interfaces do sagrado: em véspera do milênio**. São Paulo: PUC-SP, 1996. p.57-73.

_____. **Paróquias e Comunidades no Brasil: Perspectivas Históricas**. São Paulo: Editora Paulus, 1997.

LOPES, Fátima Martins. **Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório Pombalino no século XVIII**. Recife: Universidade Federal de

Pernambuco, 2005. Número de páginas: 700. Tese (doutorado em História). Programa de pós-graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife: 2005.

LOUREIRO, Kátia Afonso S. **Arquitetura sergipana do açúcar**. Aracaju: FUNDESC, 1986.

MAXWELL, Kenneth. **Marquês de Pombal - paradoxo do Iluminismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

MECENAS, Ane Luise Silva. **Evocação ao céu: a Igreja de Nossa Senhora do Socorro, uma expressão da mentalidade da Companhia de Jesus na aldeia do Geru (1683-1759)**. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2005. 65 p.

NASCIMENTO, Maria de Fátima do. **Evangelização Católica no Brasil Colônia (1500-1779)**. Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2001. 91 p.

NEVES, Guilherme Pereira. **Entre e o Trono e o Altar: a Mesa da Consciência e Ordens e o papel da religião no Brasil (1808-1828)**. In.: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (coord.) **Cultura portuguesa na Terra de Santa Cruz**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.p.171-189.

NISKIER, Arnaldo. **Educação Brasileira: 500 anos de História**. Rio de Janeiro: FUNARTE, 2001.

NOVAIS, Fernando A. **Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)**, 6ª edição. São Paulo: Hucitec, 1995.p.67

NUNES, Maria Thetis. **Sergipe Colonial I**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

OLIVEIRA, José Erivaldo Simões de. **Rezadeiras, cura e legitimação social: um estudo de caso em Frei Paulo**. Universidade Federal de Sergipe. Monografia. São Cristóvão, 2003.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. **Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1985.

PEREIRA, Maria Teresa L. N. **Por uma psicologia de corpo e alma**. Dissertação (mestrado) Universidade Federal de Sergipe, 1997.

PORTELLI, Hugues. **Gramsci e a questão religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1984.

RIBEIRO, Maria Luiza Santos. **História da Educação Brasileira: a organização escolar**. 9ª ed. São Paulo: Cortez, 1989.

SANTOS, Lenalda Andrade. OLIVA, Terezinha Alves. **Para conhecer a História de Sergipe**. Aracaju: Opção Grafica, 1998.

SANTOS, Marcelo. **“Irmãos da Santa Conveniência”**: A Ordem Terceira de São Francisco de Assis na Cidade de São Cristóvão (1840-1870). UFS. 2001. Monografia

SANTOS, Rubim Leão Aquino. **História das Sociedades 22ª Ed.: Das Sociedades Modernas às Sociedades Atuais**. Rio de Janeiro, Rua Bela, 611, São Cristóvão, CEP 29930: Editora ao Livro Técnico S/A, 1990.

SCHUWARTZ, Stuart. **Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial: A Suprema Corte da Bahia e seus juízes**. Perspectiva, 1979.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Educação, Ideologia e Contra-ideologia**. São Paulo: EPU, 1986.

SILVA, Cândido da Costa e. **Os Segredos e a Messe. O clero oitocentista na Bahia**. Secretaria da Cultura e Turismo do Estado da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2000.

SILVA, Ciro F. Cardoso da. **O Trabalho na América Latina Colonial**. São Paulo: Ática, 1988.

SILVA, France Robertson C. da. **“Sob o manto da Imaculada”- Sergipe se devota a Maria (Séculos XVI a XIX)**. São Cristóvão, 2001. 70 p.

SILVEIRA, Gení de Fátima Pires da. **A constituição do clero na província de Sergipe d'El Rei no século XIX: o concurso para provimento do cargo de Vigário Colado da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Itabaianinha - 1835.** São Cristóvão, 2005. 152 p.

STEIL, Carlos A. **O Sertão das Romarias: um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa - Bahia.** Petrópolis: Vozes, 1996.

XAVIER, Maria Elizabete Sampaio Prado. **História da Educação: a escola no Brasil.** São Paulo: FTD, 1994.

ZOTTI, Solange Aparecida. **Sociedade, Educação e Currículo no Brasil: dos jesuítas aos anos de 1980.** Campinas: Autores Associados, 2004.

DOCUMENTOS:

01. **Arquivo Geral do Judiciário.** Cartório de Laranjeiras, 1ª. Justificação Civil de 09/12/1897. Cx. 01, 246. (Engenho Retiro)
02. **Arquivo Geral do Judiciário.** Cartório de Laranjeiras, 1ª. Petição de 09/08/1882. Cx. 01, 304. (Engenho Retiro- Capela de Nossa Senhora das Neves)

Anexo

Engenho Belém – São Cristovão – SE



Fonte: (LOUREIRO, 1986)

Esse engenho construído no século XVIII, que no século XIX foi transformado em uma das mais importantes usinas de açúcar do Estado de Sergipe. Ele pertenceu ao político Felisberto Freire, o “Barão de Laranjeiras”.

Engenho Caieira – Santo Amaro das Brotas - SE



Fonte: (LOUREIRO, 1986)

Desse importante engenho da região do vale do Cotinguiba, sobrou hoje apenas sua capela, símbolo da devoção e expansão Jesuítica na região.

Engenho Central – Riachuelo - SE



Fonte: (LOUREIRO, 1986)

A capela do Engenho Central ostenta o poder de seus proprietários e a importância da religiosidade desses senhores de terra.

Engenho Colégio – Itaporanga D´Ajuda - SE



Fonte: (LOUREIRO, 1986)

O engenho e a capela como descrito no texto um dos primeiros exemplos do povoamentos Jesuíticos em solo sergipano, construído nas terras do cacique Surubi, líder dos índios que receberam os jesuítas em terras sergipanas no século XVIII.

Engenho Cumbe – São Cristovão - SE



Fonte: (LOUREIRO, 1986)

Situado no interior do município que outrora fora a capital do estado de Sergipe, esse engenho ostenta essa linda capela, em um local alto e afastado da sede. Simbolizando a devoção de seus donos ao santo padroeiro.

Engenho Dira – São Cristovão – SE



Fonte: (LOUREIRO, 1986)

Situada em um antigo engenho sergipano, a capela fica situada na entrada das terras senhoriais, voltada para a sede da fazenda “Dira”.

Engenho Escurial – São Cristovão - SE



Fonte: (LOUREIRO, 1986)

Um dos mais lindos e conservados engenho sergipanos, esse engenho mostra a preocupação de alguns senhores com sua devoção, na busca por uma maior proteção de seu Santo devocional. Esses são exemplos de oratórios, encontrados na sede da fazenda e em uma pequena capela.

Engenho Penha – Riachuelo – SE





Fonte: (LOUREIRO, 1986)

Um dos símbolos do abandono por que passam alguns engenhos e capelas sergipanos, esse foi mais um importante engenho da região do vale do Cotinguiba, até hoje a mais importante região produtora de açúcar e localização das mais importantes usinas, igrejas e capelas devocionais do Estado de Sergipe.

Engenho Pedras - Maruim – SE



Fonte: (LOUREIRO, 1986)

Outro imponente engenho da região canaveira do Cotinguiba, composto também por uma belíssima capela erigida em devoção ao Santo protetor, símbolo da devoção de seu idealizador ao Santo devocional.

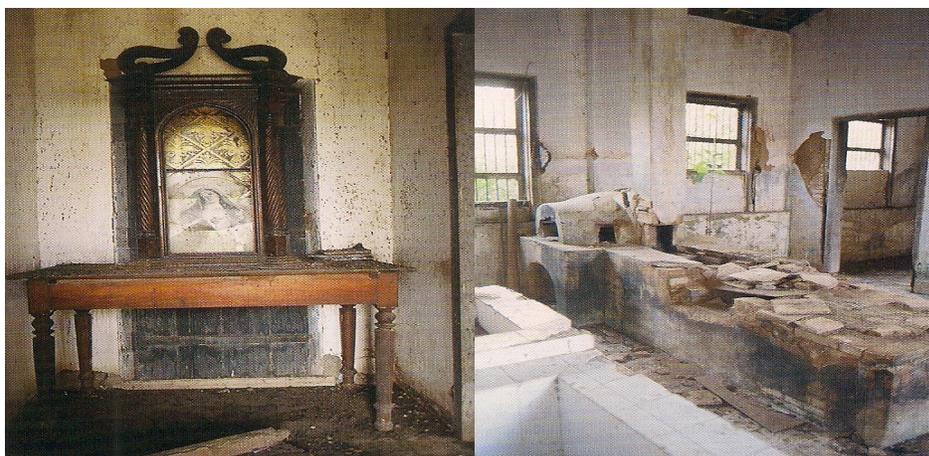
Engenho Pinheiro – Laranjeiras – SE



Fonte: (LOUREIRO, 1986)

O engenho Pinheiro construído em devoção a Nossa Senhora, tornou-se século XX, uma das mais importantes usinas de açúcar do Estado de Sergipe. Única usina com capacidade de exportar açúcar através do porto de Sergipe.

Engenho Poços – Arauá – SE



Fonte: (LOUREIRO, 1986)

Um dos grandes engenhos da região centro-sul do estado, esse foi uma das referências senhoriais do início do século XIX, tinha em um quarto um oratório dedicado a Nossa Senhora. No entanto hoje se encontra abandonado por causa de briga judicial e sucessivos desmembramentos territoriais e abandono por parte da família Nabuco D'Ávila. Exemplificando como podemos ver nas fotos, um dos maiores abandonos do patrimônio simbólico e religioso, entre os engenhos sergipanos

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)