

OS JESUÍTAS NO BRASIL

ENTRE A COLÔNIA & A REPÚBLICA

ORGANIZADORES:

CARLOS ÂNGELO DE MENESES SOUSA

MARIA JURACI MAIA CAVALCANTE



Organização
das Nações Unidas
para a Educação,
a Ciência e a Cultura



Cátedra UNESCO de Juventude,
Educação e Sociedade



OS JESUÍTAS NO BRASIL:
entre a Colônia e a República

CARLOS ÂNGELO DE MENESES SOUSA E
MARIA JURACI MAIA CAVALCANTE
Organizadores

OS JESUÍTAS NO BRASIL: entre a Colônia e a República



Organização
das Nações Unidas
para a Educação,
a Ciência e a Cultura



Cátedra UNESCO de Juventude,
Educação e Sociedade



Universidade
Católica de Brasília



Brasília, DF
Unesco, 2016

É proibida a reprodução total ou parcial desta publicação, por quaisquer meios, sem autorização prévia, por escrito, da editora e do Programa Mestrado e Doutorado em Educação da UCB.

Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1999, que entrou em vigor no Brasil em 2009.

Coleção Juventude, Educação e Sociedade

Comitê Editorial

Afonso Celso Tanus Galvão, Célio da Cunha, Cândido Alberto da Costa Gomes, Carlos Ângelo de Meneses Sousa, Geraldo Caliman (Coord.), Luiz Síveres, Wellington Ferreira de Jesus

Conselho Editorial Consultivo

Maria Teresa Prieto Quezada (México), Bernhard Fichtner (Alemanha), Maria Benites (Alemanha), Roberto da Silva (USP), Azucena Ochoa Cervantes (México), Pedro Reis (Portugal).

Conselho Editorial da Liber Livro Editora Ltda.

Bernardete A. Gatti, Iria Brzezinski, Maria Celia de Abreu, Osmar Favero, Pedro Demo, Rogério de Andrade Córdova, Sofia LercheVieira

Capa: *Marcos Sotéro*

Revisão: *Renato Thiel*

Diagramação: *Jheison Henrique*

Impressão e acabamento: *Cidade Gráfica e Editora Ltda.*

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Os jesuítas no Brasil: entre a Colônia e a República / Carlos Ângelo de Meneses Sousa; Maria Juraci Maia Cavalcante (Orgs.) / Brasília: Liber Livro, 2016.
294 p. : il. ; 24 cm.

ISBN: 978-85-7963-150-4

Universidade Católica de Brasília. UNESCO. Cátedra UNESCO de Juventude, Educação e Sociedade.

1. Educação. 2. Colonização: Missionários. 3. Brasil Colônia. 4. Brasil República.
I. Sousa, Carlos Ângelo de Meneses; Cavalcante, Maria Juraci Maia. II. Título.

CDU: 37:325

Índices para catálogo sistemático:

1. Educação: Colonização 37: 325
2. Colonização: Educação 37: 325

Cátedra UNESCO de Juventude, Educação e Sociedade

Universidade Católica de Brasília Campus I
QS 07, lote 1, EPCT, Águas Claras 71906-700 –
Taguatinga – DF / Fone: (61) 3356-9601
catedraucb@gmail.com

Liber Livro Editora Ltda.

SHIN CA 07 Lote 14 Bloco N Loja 02
Lago Norte – 71503-507 – Brasília-DF
Fone: (61) 3965-9667 / Fax: (61) 3965-9668
editora@liberlivro.com.br
www.liberlivro.com.br

*Em homenagem a muitos dos jesuítas, que, no
solo nordestino, semearam e fizeram florescer
a esperança e a justiça, entre eles o irmão,
músico e regente piauiense,*

Lindberg Pires, SJ (★1941 †2014).

Sumário

Prefácio

O regresso dos jesuítas portugueses ao Brasil

Francisco Malta Romeiras 11

Apresentação

Os jesuítas no Brasil: entre a Colônia e a República

Carlos Ângelo de Meneses Sousa

Maria Juraci Maia Cavalcante..... 15

Capítulo I

Civilidade, educação e a Companhia de Jesus (Séc. XVI-XVIII)

César Augusto Castro

Arlindyane Santos da Silveira..... 21

Capítulo II

Os interesses missionários e o processo de integração das conquistas na Costa Leste-Oeste da América na segunda metade do Século XVII

Almir Leal de Oliveira

Rafael Ricarte da Silva..... 45

Capítulo III

Os jesuítas e o financiamento da educação na Colônia: os recursos de muitos para o privilégio de poucos (Séc. XVI-XVII)

Wellington Ferreira de Jesus 71

Capítulo IV

Gabriel Malagrida nas tensões missionárias do século XVIII: um itinerário de fontes históricas e literárias

Maria das Graças de Lóiola Madeira91

Capítulo V

Em busca de relações entre Pernambuco e Grã-Bretanha no mapa da historiografia da expulsão dos jesuítas do Estado do Brasil no século XVIII

Roberto Barros Dias

Maria Juraci Maia Cavalcante113

Capítulo VI

Os jesuítas e a educação no Rio Grande do Sul: percurso histórico na formação das almas

Maria Helena Câmara Bastos.....137

Capítulo VII

Olhares de um jesuíta lusitano exilado no Brasil: Pe. Luiz Gonzaga Cabral

Carlos Ângelo de Meneses Sousa161

Capítulo VIII

Da missão da Zambézia ao nordeste do Brasil: o método missionário dos jesuítas da província portuguesa para internato e a escola apostólica de Baturité

Maria Juraci Maia Cavalcante177

Capítulo IX

Apontamentos sobre reflexões que emergem do discurso proferido por Anísio Teixeira na *Festa dos Antigos Alunos* do Colégio Antônio Vieira, 1924

Livia Maria Goes de Britto

Jaci Maria Ferraz de Menezes.....193

Capítulo X

Cartas edificantes dos jesuítas portugueses no início do século XX: visões de educação nos sertões do Brasil

Maria Valdenice Soares Cravieé

Carlos Ângelo de Meneses Sousa

Célio da Cunha215

Capítulo XI

A presença dos jesuítas no sertão baiano: o Instituto São Luiz Gonzaga – Caetité (1912-1925)

Fernanda de Oliveira Matos.....243

Capítulo XII

Os discursos em torno do retorno dos jesuítas ao Piauí na década de 1960: o Colégio Diocesano entre continuidades e rupturas

Antonio de Pádua Carvalho Lopes.....267

Sobre os autores 289

Prefácio

O regresso dos jesuítas portugueses ao Brasil

Em 1759, depois de dois séculos dedicados ao ensino e à missão em Portugal, no Brasil e no Oriente, os jesuítas foram expulsos do império português. Como se sabe, a expulsão dos territórios portugueses marcou de forma indelével a história da Companhia de Jesus, influenciando em grande medida a expulsão dos jesuítas de outros países europeus e a supressão universal da ordem em 1773. Apesar da restauração oficial ter sido proclamada em 1814, os jesuítas só regressaram efectivamente a Portugal e ao Brasil alguns anos mais tarde. Aliás, quando o anúncio da restauração da Companhia de Jesus chegou ao Rio de Janeiro, onde a família real e a corte se encontravam desde 1808, o marquês de Aguiar, então Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra, logo emitiu um ofício rejeitando a bula *Sollicitudo omnium ecclesiarum*, promulgada por Pio VII em Agosto de 1814.

No caso português, houve duas tentativas de restauração da Companhia de Jesus no século XIX. A pedido do rei D. Miguel, foi fundada em 1829 uma pequena missão de jesuítas franceses chefiada pelo Padre Philippe Delvaux (1787-1865), mas com o final das guerras liberais em 1834, os jesuítas foram expulsos do país. A chegada do Padre Carlos Rademaker (1828-1885) em

1858, foi o primeiro passo para a restauração oficial da Companhia de Jesus. Informalmente restabelecida neste ano, a Companhia de Jesus foi oficialmente restaurada como missão em 1863 e como província em 1880. Entre 1858 e 1910, os jesuítas portugueses fundaram e dirigiram importantes instituições de ensino e casas de formação religiosa, tendo-se destacado, neste contexto, o Colégio de Campolide, em Lisboa, pelo seu papel na educação secundária da alta burguesia e aristocracia lisboetas, e o Colégio de São Fiel, em Louriçal do Campo, que foi o berço da revista científica *Brotéria*, a revista dos jesuítas portugueses dedicada à taxonomia animal e vegetal. Entre 1858 e 1910, a rede de colégios e casas de formação religiosa em Portugal, África e Oriente foi-se expandindo, e a acção dos jesuítas foi-se tornando cada vez mais notória. Com a implantação da república em Outubro de 1910, a Companhia de Jesus e as demais ordens religiosas foram expulsas do país. Nesta altura, a Província Portuguesa era constituída por 360 membros, e os jesuítas eram responsáveis pelo ensino de mais de 4000 alunos em Portugal, Índia, África Oriental, Macau e Timor.

Na manhã de 5 de Outubro de 1910, em plena revolução republicana, o Colégio de Campolide foi bombardeado e invadido por militares numa pesquisa por armas de fogo e material explosivo que se revelou infrutífera. Durante os primeiros dias da revolução, quebraram-se as vitrines do Museu de História Natural, rasgaram-se retratos, inutilizaram-se instrumentos científicos e roubaram-se livros raros da biblioteca, perdendo-se, assim, grande parte do legado educativo e científico dos jesuítas. Após a implantação da república, os cerca de 130 jesuítas capturados pelo Governo Provisório ficaram detidos nas prisões do Limoeiro e de Caxias onde permaneceram até ao início de Novembro de 1910. Durante este período, foram interrogados e sujeitos a medições frenológicas. Para os jesuítas portugueses estas medições representaram a maior humilhação à qual foram sujeitos, porque a frenologia era um tratamento que estava destinado a malfeteiros. As fotografias dos jesuítas a serem avaliados com base nesta pseudo-ciência foram amplamente divulgadas, nomeadamente nas páginas da *Ilustração Portuguesa* em 1910, e constituem actualmente uma das memórias visuais mais recorrentes na história da expulsão republicana. A 3 de Novembro de 1910, os jesuítas portugueses que ainda estavam nas prisões de Caxias e do Limoeiro partiram para o exílio em Espanha e no Brasil.

Entre Outubro de 1910 e Setembro de 1911 chegaram ao Brasil, de acordo com Luís Gonzaga Cabral, 85 jesuítas da Província Portuguesa. No Brasil foram responsáveis, por exemplo, pela fundação do Colégio António Vieira e pelo Instituto de São Luís Gonzaga, na Baía - Entre os jesuítas exilados para o Brasil, destacaram-se alguns naturalistas, nomeadamente o Padre Joaquim da Silva Tavares (1866-1931), o Padre Carlos Zimmermann (1871-1950) e o Padre Camilo Torrend (1875-1961). Após a implantação da República, o Padre Silva Tavares, exilou-se em Salamanca, onde chegou a 13 de Outubro de 1910. Em Novembro desse ano partiu para Buenos Aires e daí para a Baía, onde restabeleceu, em 1912, a publicação da *Brotéria* que assumia então o subtítulo de «Revista Luso-Brasileira». Permaneceu no Brasil até 1914, data em que regressou a Espanha, fixando-se na Galiza, primeiro em Pontevedra e depois no Colégio de La Guardia. Em 1928, depois de lhe terem sido restituídas as suas colecções científicas, regressou a Portugal, onde continuou a dirigir a publicação da *Brotéria* até à data da sua morte, em 1931. Durante a direcção de Silva Tavares, a qualidade científica da *Brotéria* foi reconhecida no Brasil, onde a revista recebeu duas medalhas de ouro, a primeira na Exposição do Liceu de Artes e Ofícios da Baía, em 1913, e a segunda na Exposição Internacional do Rio de Janeiro, em 1922.

Carlos Zimmermann chegou à Baía a 12 de Março de 1911. No Brasil empenhou-se em recuperar as suas colecções científicas, o que acabaria por conseguir em Novembro desse ano graças aos esforços combinados de José da Silva e Castro (1842-1928) e António Machado (1883-1969). Em 1922 abandonou a Companhia de Jesus e pediu a secularização, tendo permanecido no Brasil até à sua morte, em 1950. Além de ter sido um dos fundadores da revista *Brotéria*, Zimmermann identificou e caracterizou ao longo da sua carreira científica dezenas de novas espécies de diatomáceas (um dos maiores grupos de algas unicelulares) em Portugal, na Madeira e no Brasil.

Camilo Torrend encontrava-se no Noviciado do Barro, em Torres Vedras, quando toda a comunidade foi presa por ordem de Afonso Costa, em Outubro de 1910. Embarcou para Londres a 18 de Outubro e foi professor em Bruxelas, em Château de Dielighem, no Instituto Nun'Alvres. Tal como acontecera com os seus companheiros jesuítas, viu as suas colecções confiscada pela República

Portuguesa. Contudo, acabaria por conseguir reavê-las em Abril de 1913, graças à intervenção diplomática francesa. Chegou ao Brasil em 1914 e ensinou Apologética e Biologia até 1953 no Colégio Antônio Vieira de Salvador da Baía, tendo regido ainda a cátedra de Fitopatologia e Botânica na Escola Agrícola da Baía entre 1932 e 1943. Pela actividade científica de grande qualidade desenvolvida no Brasil, foi nomeado Conselheiro do Directório Regional de Geografia e Presidente da Sociedade Baiana de História. Quando o célebre micólogo brasileiro Augusto Chaves Batista (1916-1967), que tinha sido aluno de Torrend, criou o Instituto de Micologia da Universidade Federal de Pernambuco, em 1954, decidiu dar o nome do padre jesuíta ao herbário então constituído. Ao associar o nome de Torrend ao que, actualmente, é o maior herbário micológico da América Latina, Augusto Chaves Batista acabaria não só por homenagear o jesuíta, como por perpetuar o seu legado. Em 1957, com 83 anos, Torrend receberia ainda uma última distinção académica, um doutoramento *honoris causa* atribuído pela Universidade do Recife, pelas mãos de Joaquim Inácio de Almeida Amazonas (1879-1959), reitor desta instituição.

Os Jesuítas no Brasil: Entre a Colônia e a República integra-se numa corrente historiográfica recente que procura interpretar e comparar o ensino e da educação da Companhia de Jesus em dois períodos tão distintos da sua história. Além de abordar alguns aspectos históricos da presença e actuação dos jesuítas no Brasil colonial, o grande enfoque deste livro é a presença dos jesuítas portugueses no Nordeste do Brasil após a expulsão republicana em 1910. E é, sobretudo, neste contexto que a publicação deste livro se destaca. É que apesar da sua importância para a história da educação e da ciência, a Missão Setentrional dos Jesuítas Portugueses Dispersos constitui um capítulo relativamente desconhecido. Sem ter a pretensão de ter esgotado o tema, este livro representa um passo importantíssimo na história recente da Companhia de Jesus em Portugal e no Brasil.

Lisboa, abril de 2016.

Francisco Malta Romeiras

Centro Interuniversitário de História das Ciências e da Tecnologia
Universidade de Lisboa

Apresentação

Os jesuítas no Brasil: entre a Colônia e a República

Desde a sua criação, no século XVI, a Companhia de Jesus deixou marcas por onde passou, bem como admiradores e detratores, jamais indiferentes. Indubitavelmente, como parte da chamada Modernidade europeia, teve aquela Companhia, a partir de então, um papel significativo na história das ideias políticas e educacionais, por meio de suas ações missionárias, oriundas da cultura secular eclesiástica europeia, que foram transpostas e adaptadas, tendo em vista os distintos ambientes políticos e culturais encontrados, tanto na Europa dividida entre católicos e protestantes, quanto no Oriente, Novo Mundo e no Continente africano, que se descortinavam aos inicianos, desde os regimes monárquico-coloniais, as resistências tribais e os cenários republicanos.

Na terra *brasilis*, a Companhia de Jesus esteve presente, a partir das primeiras levas de europeus em suas naus a desembarcar na chamada Ilha de Vera Cruz. A sua presença e atuação no período da Colônia foi e é um dos alvos das pesquisas acadêmicas de maior fecundidade na historiografia em geral, bem como da história da educação brasileira. Os estudos sobre outros períodos históricos despontam paulatinamente, no entanto, em relação ao Período Republicano, em seus albores e décadas subsequentes, ainda são escassas as pesquisas.

“Os jesuítas no Brasil: entre a Colônia e a República” é uma iniciativa e contributo oriundo, em grande parte, de um projeto de pesquisa, intitulado *Ação Política e Educativa dos Jesuítas Portugueses de Volta ao Nordeste do Brasil no Século XX*, apoiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), sob a coordenação de Maria Juraci Maia Cavalcante, que teve início em 2011, junto à Linha de Pesquisa História da Educação Comparada do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, da Universidade Federal do Ceará, que envolveu um grupo de pesquisadores vinculados a outras universidades nordestinas e de Brasília, aspecto mais adiante detalhado, que assinam vários dos artigos desta coletânea, no afã de divulgar alguns dos seus resultados.

O livro está organizado em duas partes, contendo doze capítulos. A primeira parte aborda a presença e atuação dos jesuítas no período Colonial do Brasil, e a segunda se situa entre a Colônia e a República, recaindo, propositadamente, sobre esta última o maior acento das produções, especialmente, sobre a presença e atuação dos jesuítas portugueses no Nordeste do Brasil, em sua segunda vinda às terras brasileiras, depois de expulsos de Portugal, primeiro por Pombal, no século XVIII, e quando da instauração da República Portuguesa em 1910, sabendo-se que no século XIX essa presença jesuítica pode ser considerada rarefeita e de menor importância.

No primeiro capítulo, *Civilidade, educação e a Companhia de Jesus (Séc. XVI-XVIII)*, César Augusto Castro e Arlindyane Santos da Silveira discorrem sobre as estratégias e práticas educativas da Companhia de Jesus, que tinha importantes conexões com o conceito de civilidade cunhado naquele momento histórico.

No segundo capítulo, *Os interesses missionários e o processo de integração das conquistas na Costa Leste-Oeste da América na Segunda Metade do Século XVII*, Almir Leal de Oliveira e Rafael Ricarte da Silva, com o fito de compreender o processo de conquista das capitânias do norte do Estado do Brasil, ao longo do século XVII, problematizam sobre as disputas coloniais entre as monarquias europeias e suas relações com as missões religiosas, a partir da pergunta: o que eram e como se recolocavam, na América, na Costa Leste-Oeste – e, especificamente, na Ibiapaba – estas configurações dos diferentes matizes das empresas coloniais das monarquias europeias?

No terceiro capítulo, *Os jesuítas e a educação na Colônia: os recursos de muitos*

para o privilégio de poucos (Séc. XVI-XVII), Wellington Ferreira de Jesus apresenta e problematiza sobre os jesuítas e o custeio da educação na Colônia, ressaltando que a chamada educação pública no Brasil já nasceu imersa em contradição quanto a quem caberia a sua responsabilidade, marca que a acompanha até os dias que correm.

No quarto capítulo, *Gabriel Malagrida nas tensões missionárias do Século XVIII: um itinerário de fontes históricas e literárias*, Maria das Graças de Loiola Madeira tem como objetivo revisitar as memórias do jesuíta Italiano Gabriel Malagrida, para entender a singularidade de sua ação, por meio de registros que constam, segundo a autora, “em diversos gêneros literários, desde narrativas em crônicas e cartas, relativas às missões da Companhia de Jesus, às tensões com as demais ordens católicas e com o governo português”, chegando às fontes literárias que tratam a trajetória do missionário como romance, drama e poesia.

No quinto capítulo, *Em Busca de relações entre Pernambuco e Grã-Bretanha no mapa da historiografia da expulsão dos jesuítas do Estado do Brasil no século XVIII*, Roberto Barros Dias e Maria Juraci Maia Cavalcante objetivam analisar o percurso da historiografia sobre a história da Companhia de Jesus, enfatizando a expulsão dos inicianos do Brasil e dos domínios português. Partem da “pergunta acerca do lugar de Pernambuco na historiografia e na história, no episódio da expulsão dos inicianos dessa capitania do norte – parte do então Estado do Brasil, e de suas áreas anexas (Rio Grande do Norte, Paraíba e Ceará) – durante o governo de D. José I (1750-1770)” e considera a expulsão como o resultado de um complexo movimento ideológico, que é sinal de mudança do paradigma sociopolítico e cultural que rege essa ação e inclui religião e economia; o estudo evidencia que tal processo tem repercussão nas relações entre o Estado lusitano e a Companhia de Jesus, que implica na ruptura do modelo educacional dos jesuítas, através da busca de consolidação de uma novidade na forma de ser do Estado, absolutista e ilustrado, ação política traçada por Sebastião José de Carvalho e Melo.

No sexto capítulo, *Os jesuítas e a educação no Rio Grande do Sul: percurso histórico na formação das almas*, Maria Helena Câmara Bastos aborda a ação da Companhia de Jesus em dois momentos históricos do Rio Grande do Sul: “o primeiro, referente às missões fundadas por jesuítas espanhóis, a partir de 1682

até a expulsão em 1759; o segundo, sobre a atuação dos padres jesuítas alemães, que chegaram a partir de 1849”, com vistas a entender a contribuição para a educação naquele Estado.

No sétimo capítulo, *Olhares de um jesuíta lusitano exilado no Brasil: Pe. Luiz Gonzaga Cabral*, Carlos Ângelo de Meneses Sousa apresenta, a partir da obra *Jesuítas no Brasil* (séc. XVI) – de 1925, de autoria do Pe. Luiz Gonzaga Cabral – visto como um dos mais ilustres entre os jesuítas portugueses do período, e, sobretudo, de uma carta do mesmo jesuíta datada de 1926, sobre o biênio de 1924 e 1925 no Colégio Antônio Vieira, endereçada aos superiores dos Jesuítas, para compreender a realidade da Missão Setentrional dos Jesuítas Portugueses Dispersos, destacando suas interpretações e vieses ideológicos sobre aspectos da educação, cultura e política no Brasil.

No oitavo capítulo, *Da Missão da Zambézia ao Nordeste do Brasil: o método missionário dos jesuítas da Província Portuguesa para Internato e a Escola Apostólica de Baturité*, Maria Juraci Maia Cavalcante trata de algumas características das referidas missões, “com foco na relação encontrada entre a atuação dos jesuítas portugueses em Moçambique, entre 1881 e 1910, e no Brasil, no interior da Missão Setentrional dos Jesuítas Portugueses Dispersos (1911-1938), através do protagonismo de Luiz Gonzaga Baecher, padre de origem germânica e formação religiosa obtida junto à Província dos Jesuítas portugueses”.

No nono capítulo, *Apontamentos sobre reflexões que emergem do discurso proferido por Anísio Teixeira na Festa dos Antigos Alunos do Colégio Antônio Vieira – 1924*, Livia Maria Goes de Britto e Jaci Maria Ferraz de Menezes nos apresentam – com base em um discurso de Anísio Teixeira, publicado no Diário Oficial da Bahia datado de 2 de dezembro de 1924 – uma reflexão que intenciona encontrar, no referido discurso, pistas sobre a concepção de espírito científico de Anísio Teixeira, e saber se a gênese dessa concepção poderia estar vinculada ao seu percurso formativo em instituições jesuíticas de ensino básico.

No décimo capítulo, *Cartas Edificantes dos jesuítas portugueses no início do Século XX: visões de educação nos sertões do Brasil*, Maria Valdenice Soares Cravieé, Carlos Ângelo de Meneses Sousa e Célio da Cunha investigam quais visões de educação são transmitidas nos relatos do trabalho missionário e educacional dos jesuítas, tendo como fonte principal as citadas Cartas, escritas por jesuítas

portugueses, que relatam seu trabalho missionário no sertão nordestino, a partir da segunda década do século XX.

No décimo primeiro capítulo, *A presença dos jesuítas no sertão baiano: O Instituto São Luiz Gonzaga – Caetité (1912-1925)*, Fernanda de Oliveira Matos trata da ação educativa dos jesuítas portugueses no sertão baiano, sobretudo no Instituto São Luiz Gonzaga, primeira escola frequentada por Anísio Teixeira, em meio a iniciativas de ação dos protestantes e disputas políticas locais.

No décimo segundo e último capítulo, *Os discursos em torno do retorno dos jesuítas ao Piauí na década de 1960: o Colégio Diocesano entre continuidades e rupturas*, Antonio de Pádua Carvalho Lopes inicia a discussão em torno da ausência e do retorno dos jesuítas ao Piauí, na década de 1960, como parte da história das escolas confessionais, especialmente da constituição e consolidação do Colégio Diocesano na capital do Piauí, Teresina.

Por fim, é importante registrar que a presente obra é fruto de uma parceria interinstitucional envolvendo pesquisadores de diversas universidades públicas: Universidade Federal do Ceará (UFC), Universidade Federal do Piauí (UFPI), Universidade Federal do Maranhão (Ufma), Universidade Federal de Alagoas (Ufal) e a Universidade Estadual da Bahia (Uneb), e das universidades Católica de Brasília (UCB), Pernambuco (Unicap) e da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). A parceria também se deu, por iniciativa do Prof. Carlos Ângelo de Meneses Sousa, entre a Cátedra Unesco de Juventude, Educação e Sociedade da UCB, em sua Coleção e Linha de Pesquisa homônimas do Programa de Pós-Graduação em Educação da UCB, que fora estabelecida antes com a Linha de História da Educação Comparada do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da UFC, por meio da Profa. Maria Juraci Maia Cavalcante. Registramos, também o nosso agradecimento aos jesuítas que, com solicitude, abriram seus arquivos em Salvador, Bahia, para a nossa pesquisa, especialmente aos Padres Geraldo Almeida e Miguel Martins.

Brasília (DF) e Fortaleza (CE)

Primavera-Verão de 2015

Carlos Ângelo de Meneses Sousa e Maria Juraci Maia Cavalcante
(Organizadores)

Capítulo I

Civilidade, educação e a Companhia de Jesus (Séc. XVI-XVIII)

César Augusto Castro
Arlindyane Santos da Silveira

Entre os séculos XVI e XVIII, notabiliza-se um lento, porém inequívoco movimento de transformação dos comportamentos e da circulação de normas de adequação, da uniformização dos costumes e, principalmente, delineia-se um esforço de codificação e controle das vontades individuais. Este processo dinâmico de regulamentação dos comportamentos considerados socialmente aceitáveis encontrava-se intrinsecamente relacionado às noções de educação e de civilidade, concepções estas largamente difundidas em livros e manuais do período em questão (REVEL, 2009, p. 169-210). A Companhia de Jesus, utilizando-se de estratégias e práticas educativas, engendrou um eficaz projeto catequético que, conforme se discute nesse artigo, tinha importantes conexões com o conceito de civilidade que se desenvolvia nesse momento.

Pretende-se, aqui, chamar atenção para a intitulada “pedagogia das boas maneiras” e sua abrangente difusão social, adentrando, vez por outra, no que Jacques Revel identifica como o início da chamada “história da civilidade”.

Cabe ressaltar, quanto a isso, que as transformações dos comportamentos e das representações são lentas, difusas, e não raro contraditórias, por isso as dificuldades em atribuir datas precisas a uma inovação ou a uma invenção e associá-las a um fato em particular. A história da civilidade, no entanto, permite tal singularidade com a publicação e a posterior influência massiva de *A Civilidade Pueril*, de Desidério Erasmo de Rotterdam, publicada em Basileia, no ano de 1530, uma obra considerada um marco na instituição da civilidade moderna. O conceito de civilidade, entretanto, não surgiu no século XVI com a referida obra de Erasmo, apesar de o próprio título da obra trazer à tona o termo *civilitate*, em contraposição à grafia e ao sentido relativamente usuais (*civilitas*) (REVEL, 2009, p. 171).

Ressalta-se, todavia, as dificuldades em estabelecer uma definição mais precisa no que concerne ao conceito de civilidade, visto que, como alerta Chartier (2004, p. 46), toda noção é tomada de um campo semântico que é ao mesmo tempo extenso, móvel e variável. No caso do conceito de civilidade, esse campo semântico variável é mais perceptível ainda, o que torna esta tentativa de historicizar tal conceito uma dificuldade dupla, já que boa parte dos textos pesquisados que tratam do tema não raro utilizavam os conceitos de civilidade e civilização de maneira indistinta, dando a entender que seriam apenas variações de um mesmo termo.

O conceito de civilidade, entendido como sendo proveniente do termo em latim *civilitas*, tem origens urbanas e cívicas, já a partir do século XII (BURKE, 1997, p. 28). Não obstante, um dos primeiros dicionários a introduzir termos relacionados à ideia de civilidade data do ano de 1570, e é justamente de autoria de um jesuíta. No *Dictionarium Latino Lusitanicum*, de Jerônimo Cardoso, não há uma definição específica para civilidade, mas apareciam os termos *civitas*, significando (cidade); o vocábulo *civiliter* era traduzido como cortesmente, *urbanitas* como cortesia, e *civilis* como “cousa da cidade, ou cortes”, que também tinha o sentido de *urbicus*, ou *urbanus* (CARDOSO, 1570, fls. 27, 29, 37v, 185 e 269v).

Já no ano de 1647 é publicado o *Tesouro da Língua Portuguesa*, do também jesuíta Bento Pereira, obra cuja publicação “integrava um esforço pedagógico e lexicográfico dos jesuítas de Évora”. Nesta obra já aparecem termos contrários

aos vocábulos *civilis* (*rusticus*) e *civiliter* (*rustice*), o mais próximo dos conceitos opostos de civilmente e rústicamente, que eram os atributos de quem vivia no campo, “construindo assim uma antinomia entre o cidadão ou cidadão cortês e o camponês rústico” (LIMA, 2012, p. 70).

Quando o *Vocabulário Português e Latino*, do padre Raphael Bluteau, foi publicado entre os anos de 1712 e 1728, no entanto, ainda encontrava-se presente um importante paradoxo na definição lexicográfica atrelada aos ideais de civilidade, quando o termo *civil* era então identificado pelo seu antônimo, incivilidade. Esta ambiguidade no que concerne aos termos *civilis* e *civilitas* era notada no mundo ibérico, por exemplo, desde o século XVI, e só com a consolidação do humanismo, iniciou-se uma maior precisão lexicográfica desses termos. Existia uma “tensão semântica em torno dos termos civil, civilidade, que ora representavam atributos baixos, mundanos, dos vilões e rústicos”, ora ao exato oposto, “remetendo à origem latina e significando aquilo que é relativo tanto à corte e à polidez quanto ao urbano e político [e que ressoava assim um sentido mais afeito ao meio europeu humanista]” (LIMA, 2012, p. 70-71).

Destarte, vale destacar a definição do termo “civilidade” no *Vocabulário* de Bluteau: “descortesia, grosseria, rusticidade. Parece derivado do latim, *civilitas*, mas em sentido contrário (...) Civilidade parece que possa dizer um homem de bem (...)”. Bluteau, pelo que se observa, conservou a (in)definição de outros dicionaristas, mas alerta sobre a derivação latina do termo e que este está em acepção contrária, e ao final do verbete chama atenção para um outro sentido mais próximo do conceito já fixado séculos antes, em que remete ao “homem de bem”. Já conceituando “urbanidade”, Bluteau faz importantes conexões com as ideias de comedimento, cortesia e bons modos, deixando claro, porém, que essas qualidades estão relacionadas aos “que vivem nas cidades, em diferença da rusticidade e grosseria dos que vivem nas aldeias e no campo” (BLUTEAU, 1712, p. 587).

O termo civilidade, tanto em francês quanto em inglês, pelo menos desde o século XVI, longe de indicar uma contrariedade e de deslocar-se semanticamente, como nos dicionários dos séculos XVII e XVIII, definia refinamento dos costumes, polidez, a observância da disciplina e das boas maneiras próprias do espaço urbano, da *civitas/polis*. Já em meados do século XVII, o termo e a noção de civilidade encontravam-se perfeitamente “difundidos na língua e na

aparelhagem intelectual” (CHARTIER, 2004, p. 49).

No que concerne ao termo civilização, costumeira e erroneamente utilizado como correlato, ou mesmo como sinônimo de civilidade, o que importa ressaltar é que este termo surgiu apenas no século XVIII. A palavra civilizar, por exemplo, aparece em fontes impressas no ano de 1731, em um prefácio a uma tradução da obra *Historia Chronologica dos Papas, Emperadores, e Reis que tem reynado na Europa, do nascimento de Christo até o fim do anno 1730*, relacionada à “ação positiva de um czar ao tentar introduzir a ciência em meio ao bárbaro povo russo. Destaca-se, por fim, que a definição mais próxima à atual do termo civilização (*civilization*) apareceu já em 1771, na última edição do *Dictionnaire universel françois et latin*, conhecido como Dicionário de Trévoux¹ (LIMA, 2012, p. 75).

De acordo com Jean Starobinski, os termos *civil* e *civilidade* eram empregados respectivamente desde o séculos XIII e XIV já remetendo à ideia de polidez e bons modos. O que a obra de Erasmo permitiu foi a fixação e difusão de uma expressão – civilidade (*civilitate*) – como tributária da expressão latina *civilitas*, numa conjuntura semântica e lexical flexível, e apesar da imprecisão dos termos, esta passou a estar associada a um tipo específico de civilidade: a urbana, cidadina, letrada, de modos e gestos disciplinados (STAROBINSKI, 2001, p. 11-56).

Nesse tratado em específico, Erasmo oferece ensinamentos sobre as maneiras corretas e incorretas. De acordo com ele, “é de todo conveniente que o ser humano seja bem composto nas atitudes, nos gestos e no modo de trajar-se”. Mas o que, efetivamente, transformaria esse texto de Erasmo em uma obra tão emblemática em meio a uma imensidão de livros acerca dos comportamentos e valores sociais adequados? Convém ressaltar, portanto, alguns pontos considerados fundamentais para o debate acerca da importância crucial do texto de Erasmo em relação às normas de civilidade (ROTTERDAM, 2008, p. 144).

Uma inovação considerável na obra de Erasmo em relação a outros tantos textos de cortesia e boas maneiras diz respeito, como o próprio título antecipa, ao público a quem ela seria dirigida: às crianças, enquanto os textos anteriores não

1 O apelido ‘de Trévoux’ se refere ao lugar onde eles foram editados; ou seja, perto da cidade de Lyon (LIMA, 2012, p. 75).

raro eram direcionados indistintamente a jovens e adultos.² Este é, portanto, um ponto crucial imbuído no desenvolvimento – ou como escreve Revel, nos “usos” – do conceito de civilidade, e para o qual pretende-se chamar atenção. Junto com a devoção, a moral e as humanidades, a civilidade passou a ser elemento fundamental do que seria considerada no período moderno uma “pedagogia de base”, cuja eficácia será maior quanto mais cedo for posta em prática. A civilidade entra, portanto, no jogo das aprendizagens necessárias. Em Erasmo, as noções de civilidade repercutem em questões pedagógico-didáticas, disciplinares (FIADEIRO, 2007, p. 149). E o que melhor do que uma criança, símbolo de simplicidade e inocência, para que fossem incutidos valores e elementos de civilidade?

Para Fernandes (1995, p. 171) a modernidade processa uma crescente valorização da educação moral e religiosa dos filhos. Segundo suas análises, no século XVII a educação aparece na literatura moral e religiosa como “óbvia prioridade das orientações catequéticas e pedagógicas”. Exemplo disto são os muitos catecismos surgidos no período pós-tridentino e os textos sobre o ensino das crianças com os rudimentos das letras e da doutrina cristã. Entende-se, por isso, que a produção dessa literatura com fins pedagógicos e de cariz religioso não pode deixar de ser pensada como integrante de um cenário maior, que é a do processo de escolarização de uma noção de civilidade erasmiana, de uma reforma de costumes e adestramento dos hábitos dos indivíduos de modo geral.

A educação vista sob o prisma da civilidade era uma educação com um sentido moral, escolar e cultural. Os métodos de ensino deveriam ser, naturalmente, mais amplos do que aqueles simplesmente escolares. Sob a influência de Erasmo, a educação era tida como o elemento que “poderia superar a natureza, pois ela pode preparar uma pessoa para a vida familiar e social”. Tornar-se homem seria a tarefa do indivíduo educado, e segundo Erasmo, sem a educação, a instrução e sem a filosofia, o homem é inferior aos animais, recusando a própria racionalidade, valor supremo da condição humana. Assim, ele considerava o abandono intelectual

2 Desde o fim da Idade Média, textos como *Book of Nature* (Livro de Criação), de John Russel e o *Babies Book* (Livro das Crianças), por exemplo, destinavam-se exclusivamente às jovens elites (e às vezes aos mais velhos), nas quais se encarregavam de incutir os rudimentos da vida aristocrática, um modelo inacessível para a maioria (REVEL, 2009, p. 174).

um grande crime cometido pelos pais, e concebia os planos da pedagogia e da ética como indissociáveis. A partir desse ponto de vista, várias foram, portanto, as obras que preconizavam uma “educação civilizante” (TOLEDO, 2004, p. 8).

Segundo a abordagem de Hale (2000, p. 322-328), a definição de “civildade” legada da cultura clássica limitou-se à elite educada, o homem versado, intelectual, racional. Esse novo conceito não incluía as classes menos favorecidas. No século XVI a distinção era pautada nas “normas da civildade”, as quais, por meio da disciplina moldavam o comportamento sofisticado, tendo como indicadores: alfabetização (educação letrada), autodisciplina pessoal (controle dos instintos animais), conforto (exploração racional). Já para Jacques Revel, sob a ingerência da *Civildade* e de todos os outros tratados sobre regras civis, operou-se um enquadramento educacional não raro autoritário, embasado em normas comportamentais bem demarcadas. A aprendizagem da civildade exerceu um papel essencial, pois permitia “disciplinar as almas por meio da coerção exercida sobre o corpo e impor à coletividade das crianças uma mesma norma de comportamento sociável” (REVEL, 2009, p. 178).

A noção de educação pautada em normas de civildade e de sofisticação dos hábitos remetia a uma aprendizagem ampla, em que os rudimentos do saber ler e escrever, e às vezes contar, eram indissociáveis da etiqueta à mesa. E isso dependia em larga medida do papel desempenhado nesse processo pela família e instrutores em geral. A definição léxica e semântica do termo “educação”, apresentado no já mencionado *Dictionarium Latino Lusitanicum*, de Jerônimo Cardoso, pode ser exemplar nesse sentido. *Educatio* é apresentado como “criação”, e logo “educador” é “o criador”. O saber proveniente dos livros, tal como Erasmo havia preconizado, passa a ser um elemento fundamental e distintivo do homem urbanizado, cortês, civilizado, perpetuando uma relação indissociável entre o conhecimento e o saber proveniente das letras e o cultivo dos bons costumes. O alargamento da noção de civildade, conforme já exposto, evidencia-se quando a noção vai aos poucos se desarticulando do âmbito essencialmente cortês e adentra outros espaços, tal como a universidade e o mundo das aprendizagens escolares. Consolidase, por fim, uma finalidade pedagógica dos comportamentos, evidenciada pela sistematização da transformação dos costumes.

O período moderno, portanto, pode ser caracterizado como imbuído de

um crescente interesse e a preocupação em dirimir a sociedade em um amplo projeto de remodelamento social: hábitos, tradições, usos e costumes foram transformados para adequarem-se a novos cenários e ajustados para incluírem outros lugares e sujeitos. Neste intuito foram produzidos os manuais e tratados de cortesia e civilidade, que visavam, antes de tudo, preconizar as condutas e os procedimentos compatíveis com as hierarquias sociais através de noções como polidez, urbanidade, disciplina, boas maneiras etc.

De forma mais específica, a literatura dita de civilidade trouxe para o campo das atitudes e comportamentos questões relacionadas à esfera educacional, passando, contudo, pela via moral. Processava-se, assim, uma escolarização do ideal de civilidade. O saber proveniente das letras difundiu-se então como um elemento norteador da redefinição do homem moderno, mesclado ao primado dos valores e dos costumes, o que transformou a escola e a família em duas instituições substancialmente “remodeladas” no período moderno, que passaram a ocupar lugar central na formação dos indivíduos como mecanismos de transmissão cultural (REVEL, 2009, p. 178).

Importa destacar que outro primordial elemento da civilidade do período moderno, que, juntamente com a escola e a família, e muitas vezes em posição proeminente em relação a estas, delineava e regulava as aprendizagens familiares e escolares: a Igreja. Domínio alicerçante das vivências e condutas da era moderna, a religião cimentava as práticas de civilidade e as ações pedagógicas da época. Entre os séculos XVI e XVIII, sua influência foi sentida de modo mais eficaz, principalmente se for levado em conta a atuação de um dos seus perduráveis e eficientes agentes, a Companhia de Jesus, e a suas noções de civilidade e catequese.

O jesuíta espanhol Juan Bonifacio, considerado um dos primeiros grandes pedagogos da Companhia de Jesus, defendeu a tese de que o bom comportamento era um requisito necessário, indistintamente, para o rico e o pobre, o culto e o inculto. Sua importante obra, *Christiani pueri institutio, adolescentiae que perfugium* (1575), publicada em Salamanca, quando Bonifacio era então diretor de estudos e professor de Retórica no Colégio de Medina, foi considerada um manifesto pedagógico assumido pela Companhia. A preocupação do padre espanhol não encontrava-se isolada nesse momento, visto que os argumentos sobre a importância da educação dos indivíduos e a necessidade de transmitir

modelos adequados de conduta era fundamentalmente perpassada pelos preceitos e códigos de moral cristã (FIADEIRO, 2007, p. 148).

Faz-se necessário atentar, portanto, para os elementos do campo moral e religioso na feitura e consolidação da literatura de civilidade, de modo mais específico em relação à Companhia de Jesus, na tentativa de observar as possíveis influências da noção de civilidade e seus correlatos nas práticas e ações pedagógicas da referida Ordem. Obviamente, não espera-se que seja possível operar uma separação estanque entre a tessitura de uma literatura eminentemente destinada a ensinar a viver em sociedade, como os manuais de civilidade, e a dimensão missionária inaciana entre os séculos XVI e XVIII.

O que se pretende nos limites desse artigo é justamente deixar clara a hipótese de que a produção dessa vasta literatura de civilidade e de reformulação de hábitos e costumes não só encontrava-se permeada de elementos morais e disciplinadores atravessados pela religião, mas que respeitáveis “homens da Igreja” – principalmente integrantes da Companhia de Jesus – produziram importantes obras que se inscrevem como propagadoras de modelos pedagógico-cristãos, obras essas condizentes com as regras de civilidade praticadas entre os séculos XVI e XVII. Em suma, pretende-se evidenciar o papel fundamental da Companhia de Jesus na difusão de um ideal educativo e civilizacional no período moderno. Para tanto, torna-se indispensável apresentar em linhas breves essa importante Ordem religiosa, o contexto de seu surgimento e, por fim, sua ação pedagógica e as relações que esta tinha com o conceito de civilidade, tal como este se afigurava nos inúmeros manuais e livros de comportamentos que se espalhavam pela Europa Moderna, em especial nos quadros do Império português.³

O cenário de criação da Companhia de Jesus, ou *Societatis Iesu*, é, portanto, o de uma “Europa sobressaltada, circundada por espaços infinitos e impérios vislumbrados”. Esta descrição, retirada do estudo que o historiador francês Jean

3 Compartilha-se, aqui, a noção de Império Português tal como apresentada por João Fragoso, para quem o império luso – incluindo Portugal – não consistia apenas numa entidade administrativa espalhada pelos quatro cantos do planeta, possuindo somente como elo uma mesma coroa. A hipótese desenvolvida pelo autor é que, para além de todas as diferenças econômicas e sociais entre o Reino, a América portuguesa, a África lusa e o Estado da Índia, o Império apresentava certas identidades que eram dadas por seus circuitos comerciais transoceânicos, suas formas de acumulação e também suas conexões culturais. (FRAGOSO, 2002, p. 100).

Lacouture faz sobre os jesuítas define de forma eficaz a conjuntura histórica em que a referida ordem religiosa começou a formar-se na Capela de Nossa Senhora, em Montmartre, Paris, no ano de 1534 (LACOUTURE, 1994, p. 12).

Já em 1539, depois de peregrinar por Espanha e Veneza, sete homens reunidos em torno do basco Inácio de Loyola foram a Roma e fundaram a Companhia de Jesus, ou *Societatis Iesu*. No ano seguinte, no dia 27 de setembro de 1540, o Papa Paulo III oficializou a Sociedade como Ordem eclesiástica por meio da bula *Regimini Militantis Ecclesiae*. Dez anos mais tarde, em 21 de julho de 1550, a bula *Exposcit Debitum*, do Papa Júlio III, aprovou a *Formula Instituti* da *Societatis Iesu*, confirmando a Companhia de Jesus como Ordem missionária. Nesse momento das grandes transformações econômicas, culturais, políticas, sociais e religiosas do século XVI nasceu, portanto, a Companhia de Jesus, fruto da Reforma da Igreja Católica, que juntamente com o Concílio de Trento e a Inquisição, tentava devolver a confiabilidade e a seriedade perdidas no trajeto histórico dessa instituição, ajudando principalmente no combate aos partidários da Reforma Protestante. O que se espera deixar claro, nesse momento, é a dimensão cultural, o aspecto intelectual que influenciou e possibilitou que um pequeno grupo de homens pudesse reunir-se, fundar e manter, sob a orientação de Inácio de Loyola, uma das maiores e mais atuantes Ordens missionárias do mundo (LACOUTURE, 1994).

Nesse sentido, entende-se ser necessário situarmos esse contexto de consolidação da Companhia de Jesus, entre os séculos XVI e XVII, quando observa-se a intensa produção de uma literatura que estava em perfeita consonância com os escritos de civilidade e de reforma de costumes do período. Mais do que isso, interessa destacar em que medida essas obras gizavam a noção de educação e influíam nas ações pedagógicas dos jesuítas.

De acordo com Jean Lacouture, Inácio de Loyola, Afonso Salmeron, Diogo Laines, Francisco Xavier, Nicolau Babilha, Pedro Fabro e Simão Rodrigues, fundadores da Companhia de Jesus, eram o que se poderia chamar de um grupo de eruditos, ou “estudiosos há uma dezena de anos no crisol faiscante do humanismo” que era a Paris quinhentista de Francisco I, onde eles haviam recebido uma educação antes de tudo filosófica e literária. A imagem persistente de uma Companhia constituída como uma milícia de implacáveis “soldados

de Cristo” construída por um Loyola militar com finalidade contrarreformista precisa ser contrastada com a ideia de uma associação de jovens letrados na Paris do século XVI, considerada por muitos o grande centro intelectual do Ocidente. De modo geral, a reunião desses homens em torno de uma *Societatis*, mais do que essencialmente uma motivação da fé, era também uma convocação originada pelo saber, “em plena exuberância do humanismo” (LACOUTURE, 1994, p. 50-51).

Kristeller (1986, p. 30-31), em sua análise acerca do que define como “humanismo renascentista”, atribui à dimensão educacional do humanismo⁴ um valor inestimável, enfatizando a importância elementar da sua dimensão educacional. O humanista era, desde o século XV, um professor ou estudante dos *studia humanitatis*, designando um ciclo bem definido de temas educativos, como eram a gramática, a retórica, a poesia, a história e a filosofia moral, temas todos baseados na leitura dos autores clássicos gregos e latinos.

Vale destacar, portanto, a importante relação que o autor constrói entre a perspectiva educacional que perpassava o humanismo e a sua dimensão moral. Para Kristeller, um dos aspectos mais relevantes desse movimento cultural era justamente a produção de obras que versavam sobre temas ligados à moral, aos bons costumes e à educação, defendendo a leitura dos clássicos por razões tanto morais quanto intelectuais. A grande maioria dos humanistas foram professores, de modo que seus pensamentos e reflexões de ordem moral e filosófica incidiram sobre a educação dos jovens, e dessa forma, um dos principais tópicos de transformação do cenário europeu moderno, reformista e humanista era justamente o âmbito educacional (KRISTELLER, 1986, p. 17-20).

Hilsdorf (2005, p. 17) afirma que as propostas pedagógicas dos humanistas distinguiam-se das propostas dos escolásticos medievais, primeiramente, por suas novas finalidades, quais sejam: formar o homem enquanto homem, ou seja, enquanto ser moral e civil, além de religioso. O que interessa destacar aqui é que a Companhia de Jesus, desde a sua criação em meados do século XVI, adequava-

4 Segundo o historiador e filósofo italiano Eugenio Garin, o humanismo consistiu em um movimento cultural profundamente ligado em suas origens à vida nas cidades italianas dos séculos XIV e XV, estendendo-se depois para toda a Europa ocidental. De modo geral o poeta Petrarca e Erasmo de Roterdam são identificados como seus principais precursores (GARIN, 1996, p. 7-15).

se perfeitamente nesse panorama humanista, de reforma de costumes, e de novas interpretações de princípios morais e padrões de conduta cristãos. A atuação da Companhia de Jesus adequava-se, sobretudo, a um cenário em que o poder passava a ligar-se de forma indissociável ao conhecimento.

De acordo com o historiador português António Camões Gouveia (1993, p. 423), os estudos acerca dos espaços de cultura no Império ultramarino português, notadamente entre os séculos XVI e XVIII, deveriam resultar, em última instância, em analisar o significado da expressão “o poder sobre o saber”. Essas articulações entre a realidade do poder e a institucionalidade do saber resultavam, principalmente, em uma nova roupagem da noção de educação, no remodelamento dos costumes, na reformulação da ideia de ensino. Ora, o “poder sobre o saber” estava, quase hegemonicamente, nas mãos da Companhia de Jesus nesse momento.

Alguns casos são exemplares no que concerne às conexões da Companhia de Jesus com a noção de civilidade de influência erasmiana que então se gestava e consolidava. Mathurin Cordier, conhecido humanista e um dos principais professores de Inácio de Loyola, publicou no ano de 1559 uma obra de inequívoca influência da obra de Erasmo de Rotterdam, intitulada a *Civilidade Pueril e Honesta* (FIADEIRO, 2007, p. 148). De acordo com Hébrard (2002, p. 9), ao analisar a produção e a circulação de livros na França entre os séculos XVII e XIX, algumas das obras de Cordier, entre elas *Miroir de la Jeunesse* (1587), foram modelos dos mais utilizados para treinar crianças na leitura e na escrita, além de serem largamente empregados nas classes de abecedário dos colégios protestantes.

Sobre a influência dos escritos de educação e civilidade de Cordier no século XVI, entre os quais os chamados *Colóquios* (1564), Philippe Ariès afirma que estes eram largamente utilizados nos locais de ensino franceses, chegando inclusive a substituir os textos de Erasmo sobre o tema. Estes *Colóquios* do mestre-escola Cordier revelavam então “uma nova preocupação com o pudor e um novo cuidado em evitar afrontas à castidade e à civilidade da linguagem” (ARIÈS, 1981, p. 115).

Outra produção ligada à civilidade e à polidez saída da pena de um jesuíta foi a *Doutrina Cristã* (1544), de João de Ávila, educador e, de acordo com Fiadeiro (2007, p. 87), “seguidor de Erasmo”, que havia fundado vários

colégios em Portugal, onde a formação doutrinal e a moral e os bons costumes eram prioritários. Na mesma linha, destaca-se, na Espanha, o padre Juan de Torres, membro da Companhia de Jesus da província de Castela, que expressou sua preocupação com a boa educação não só de príncipes, mas de qualquer outra pessoa que quisesse “alcançar alguma perfeição em si mesmo”, e fez imprimir, no ano de 1602, quase novecentas páginas de um tratado erudito sobre recomendações para a instrução de crianças, com foco na doutrina e no ensinamento cristão (FIADEIRO, 2007, p. 39-40).

Esses episódios serão suficientes para vincular a trajetória da Companhia de Jesus ao humanismo de raiz erasmiana e seus postulados de civilidade? Esse é um ponto interessante que alguns estudiosos apresentam, apontando proximidades e assinalando afastamentos entre as ações de Inácio de Loyola e a Companhia de Jesus e o humanismo que tem na figura de Erasmo, autor da mais influente obra sobre civilidade e reforma de costumes, seu maior representante. Vale apresentar, pois, em breves linhas, o debate sobre o tema.

Para Lacouture (1994, p. 50), afirmar que os jesuítas são um ramo do humanismo parisiense da Renascença não seria de todo adequado. No entanto, o mesmo autor enfatiza, em vários momentos, acerca dos “usos da civilidade” e a relação intrínseca entre este gênero letrado, a influência que este teve sobre a atuação pedagógica da Companhia de Jesus, citando, inclusive, alguns autores⁵ que creditam uma clara influência erasmista a Inácio, encontrando assim diversas convergências entre textos do holandês de Rotterdam e de Loyola. Lacouture afirma que em diversas ocasiões Inácio de Loyola recusou-se a buscar uma nítida inspiração no “príncipe dos humanistas”, mas ainda assim estava cercado por estudiosos e companheiros influenciados por esse humanismo.⁶

De acordo com Fiadeiro (2007, p. 147-148), *A Civilidade Pueril* e as obras de outros humanistas têm de ser lidas “à luz da Igreja e perante a Reforma”, pois é a partir da disseminação das ideias humanistas e dos manuais de civilidade que se intensifica o ensino do bom comportamento e se dissemina uma ampla discussão, que não deixa de ser religiosa, acerca de uma reforma de hábitos e

5 Tais como o Padre Fourqueray, Mark Rotsaert e o padre Olphe-Gaillard (LACOUTURE, 1994, p. 52-88).

6 Seu confessor e “pai espiritual”, o padre Miona, era conhecido erasmista, assim como Diego de Enguia, companheiro jesuíta e editor de Erasmo em Veneza (LACOUTURE, 1994, p. 88).

costumes. Pode-se falar, assim, de uma ingerência eclesiástica, com uma hegemonia da Companhia de Jesus, na difusão das normas de comportamento e de autocontrole, sendo a educação um elemento primordial desse processo.

Um importante argumento em favor da influência da civilidade erasmiana sobre a escrita jesuítica está no fato de que membros da Companhia de Jesus efetivamente produziram obras sobre o decoro, a disciplina, o bom comportamento, bem condizentes com as preceptivas deste gênero. Os jesuítas, portanto, não apenas consumiam tal gênero, mas também forneciam exemplos dele. Mais do que generalizar um ideal de modéstia e devoção aliada à reforma dos costumes, portanto, membros da Companhia de Jesus possibilitaram a existência de instrumentos essenciais para a perpetuação e difusão de um determinado modelo de civilidade, e a partir de reformulações internas, produziram seus próprios manuais de autocontrole.

Emblemática no que concerne à relação entre a noção de educação da Companhia de Jesus e o ideal de civilidade foi a obra *Decoro da Conversa entre os Homens*, traduzida do italiano para o francês pelos alunos do colégio jesuíta de La Flèche, uma das mais importantes instituições educacionais da Ordem na Europa, e depois impressa, em 1617, na tipografia de outro colégio jesuíta, o de Pont-à-Mousson. Considerado por muitos estudiosos como um livro jesuíta de boas maneiras por excelência, o *Decoro da Conversa entre os homens* é traduzido em Portugal, no ano de 1681, sob o título *Polícia e Urbanidade Cristã no Trato e Conversação* (FIADEIRO, 2007, p. 221-222).

Significativo também é o conjunto da obra do jesuíta espanhol Gaspar de Astete, considerado o primeiro membro da Ordem, se não a conceber, mas a concretizar um vasto programa de educação e formação cristã para homens e mulheres. A obra de Astete refletia uma visão reformadora da sociedade e da educação dos leigos com vista a uma maior disciplina e a apreensão de modelos de comportamento e controle das atitudes. Entre suas principais obras estão o prestigiado *Catecismo de La Doctrina Cristiana* (1599), o *Libro Segundo do Gobierno de la Familia y Estado del Matrimonio* (1598) que tratava sobre a educação dos filhos pelos “pais de família” e a *Institucion y Guia de la Juventude Christiana*, editado em 1592 (FERNANDES, 2004, p. 436-437).

Outro texto jesuíta de extrema relevância nesse sentido foi o *Oráculo*

Manual e Arte da Prudência, escrito no estilo aforístico pelo espanhol Baltasar Gracián y Morales, publicado no ano de 1647. Escrito em forma de aforismo, ou pequenos conselhos, em linhas gerais as recomendações de Gracián aludiam, entre outras, à arte da cortesia da conversação (MORALES, 1984). Considerado o mais lido e conhecido dos seis livros publicados por Baltasar Gracián, o *Oráculo* ensina o comportamento adequado em sociedade, e como o instigante título⁷ da obra deixa entrever, sinalizava para a arte fundamental da “prudência” no agir, advertindo seus leitores acerca das condutas apropriadas para o bom convívio público, tornando-se, em várias regiões da Europa desde a sua publicação, um dos principais compêndios das chamadas regras de viver (BURKE, 1997, p. 141).

Desta forma, entende-se que os textos de produção ou de crivo jesuítico traduziam, de forma consistente, o reconhecimento da importância da educação, do decoro e das normas de comportamento de base moral cristã para a formação dos *pueris*, textos estes profundamente inseridos em já mencionado debate acerca das regras de civilidade em franca expansão em toda a Europa entre os séculos XV e XVI. As conexões de sentido entre obras como *Decoro da Conversa entre os Homens* (ressalta-se que o termo “decoro” pode ser traduzido tanto como “comportamento” quanto “decência”) e *Oráculo Manual e Arte da Prudência* com textos como *A Civilidade Pueril*, por exemplo, são notórias.

No ano de 1685 era publicado na capitania da Bahia um tratado intitulado *A arte de criar bem os filhos na idade da puerícia*, considerada por muitos estudiosos a primeira obra escrita em terras brasileiras a tratar de temas como a infância e a educação de crianças pequenas, e seu autor, o padre jesuíta Alexandre de Gusmão (1629–1724), é considerado o primeiro pedagogo do Brasil colonial (TOLEDO et al., 2013, p. 3). Ora, a ideia de educação, desde o surgimento da Ordem inaciana estava diretamente relacionada à noção de “criação”, e criar significava, naquele momento, impor regras de civilidade e incutir – principalmente em crianças após a larga difusão dos manuais de autocontrole no século XVI – uma noção de refinamento dos hábitos e dos costumes, e a Companhia de Jesus, conforme já

7 Por *oráculo* entendia-se a resposta de um deus a quem se consulta; divindade que responde a consultas, ou ainda pessoa cuja palavra ou conselho tem grande peso ou inspira absoluta confiança; palavra infalível, muito autorizada. O termo *manual* remetia a algo de “fácil manuseação [sic], portátil, leve” (MORALES, 1984, p. 8).

assinalado, configurou-se em um personagem fundamental desse cenário.

Em um dos principais documentos jesuíticos, as *Constituições da Companhia de Jesus*, escritas por Inácio de Loyola desde 1549 até a data da sua morte em 1556, encontra-se o mais importante do pensamento do seu fundador sobre educação. As considerações pedagógicas das *Constituições*, especificamente na parte sua IV⁸ intitulada *Como instruir nas letras e em outros meios de ajudar o próximo os que permanecem na Companhia*, como o próprio nome revela, tinha por finalidade orientar pedagogicamente os membros da Ordem por meio de dezessete capítulos nela distribuídos, sendo dez dedicados aos colégios da Companhia e sete às universidades. Nesta parte em específico encontram-se os principais aspectos pedagógicos que estão na origem da regulamentação posterior (o *Ratio Studiorum*). O texto do documento revela, assim, o interesse pela educação e os bons costumes desde as suas origens, como se constata no capítulo 7º, constando que

nas aulas siga-se um método tal que os que vêm de fora sejam bem instruídos na doutrina cristã e procure-se que se confessem uma vez por mês, se for possível e assistam frequentemente às pregações. Haja enfim a preocupação de, com a instrução, lhes incutir hábitos dignos de cristão (ROSA, 2013, p. 43).

Antes mesmo da redação das *Constituições*, no ano de 1539, na *Fórmula do Instituto*, documento similar às *Regras* das ordens medievais, que foi entregue ao Papa Paulo III para ser analisado e aprovada a Companhia de Jesus, já revelava-se um dos fundamentos basilares da Companhia, que é a sua dimensão pedagógica, pois visavam

procurar o proveito das almas, na vida e doutrina cristã, propagar a fé, pela publica pregação e ministério da palavra de Deus, pelos exercícios espirituais e obras de caridade, e, nomeadamente, ensinar aos meninos e

8 As *Constituições* encontram-se divididas em dez partes, cada uma com um título e objetivos próprios. Numa das partes fundamentais e a primeira a ser redigida, refere-se ao fator histórico que deu origem à Companhia: a parte VII, que trata das Missões. Esta parte “é geralmente considerada o eixo das *Constituições* em torno do qual giram todas as outras partes”. As seis precedentes tratam da admissão dos candidatos; da exclusão dos que não são aptos para ela; da formação dos noviços e dos escolásticos; da admissão e incorporação na Companhia; do modo de governo e dos meios para o manter e desenvolver em seu bom estado. (ROSA, 2013, p. 35).

rudes as verdades do cristianismo, e consolar espiritualmente os fiéis no tribunal da confissão... (SOUZA, 2008, p. 46-47).

Prenunciou-se com esta *Fórmula* a ação pedagógica jesuítica, já demonstrando um cuidado inicial com a doutrinação das crianças, preocupação que não diferia da vasta produção de tratados de boas maneiras do período em questão. Note-se, ainda, que nestes primeiros anos ainda não havia nenhuma configuração ou determinação formal sobre a posterior vocação educativa da Ordem.

Lacouture (1994, p. 123), apesar de afirmar que a Companhia não é, na sua origem, de cunho docente, admite que muito rapidamente outro tipo de intervenção, no caso, a faceta educativa, assumiu tal importância que se “confundiu com o conjunto do empreendimento”. E esta nova orientação foi, aparentemente, de iniciativa de Diego Lainez, um dos sete fundadores da Companhia, profundamente inspirado pelos preceitos do Concílio de Trento. Logo, a sociedade dos “doutores de Paris”, de pergaminho e barrete, tinha obrigatoriamente que visar o ensino.

Conforme já apresentado, os jesuítas assumiram um papel de suma importância não só no que se referia à educação de aspecto mais formal, mas também na divulgação dos hábitos apropriados e da disciplina relacionada ao corpo, apropriando-se do texto erasmiano, organizando os seus próprios manuais e difundindo uma nova sociabilidade. Os mestres de Inácio de Loyola, por exemplo, foram autores de algumas *regras monásticas*, harmonizadoras do corpo e da alma, num esforço de racionalização, estimuladora da devoção, da modéstia e da disciplina cristã. Estas *regras*, amplamente utilizadas nos mosteiros medievais, eram minuciosas na descrição dos preceitos a observar na vida cotidiana, mormente no que se referia à higiene, à alimentação, à maneira de vestir e de comunicar e os modos à mesa (FIADEIRO, 2007, p. 136).

No que concerne a essa relação entre disciplina oriunda dos meios laicos e a disciplina de ordem civil, alguns estudiosos defendem a tese de que não só a disciplina e a civilidade laica em dado momento sofreram uma influência decisiva do meio religioso, principalmente por meio das regras monásticas, mas que, sobretudo, houve um deslocamento em sentido contrário, e o ideal de modéstia e disciplina do interior das comunidades religiosas é que influenciou a esfera

secular. Autores como Dilwyn Knox, por exemplo, advogam a origem monástica e clerical do bom comportamento em sociedade, insistindo na ideia de uma transição, da época medieval para a modernidade, da “disciplina religiosa” para a “disciplina *civil*”, e de uma procedência cristã para a *civilitas* (FIADEIRO, 2007, p. 136).

De fato, os mosteiros ajudaram a desenvolver e difundir um estilo de comportamento que é uma parte relevante do conceito mais amplo de civilidade, e seu espectro ultrapassou mesmo o domínio da cortesia, em que se podia detectar inúmeras convergências entre as *regras* e os manuais de comportamento social. Esta hipótese de uma origem clerical para as normas de bom comportamento, por exemplo, apontariam [também] para a Igreja – e não só para a “corte”, conforme assegura Norbert Elias – como centro disseminador de um “processo civilizador” no Ocidente. Ainda segundo Elias, regras de disciplina e autocontrole discutidas pela sociedade religiosa influenciaram o espaço laico desde a Idade Média. Religiosos cultos redigiam, às vezes em latim, “normas de comportamento que serviam de testemunho do padrão vigente na sociedade”, a exemplo do judeu espanhol Petrus Alphonsus, que redigiu em princípios do século XII uma obra denominada *Disciplina Clericalis* (ELIAS, 2011, p. 70-71).

Para além da discussão sobre as origens da *civilitas* que consolidou o ideal de civilidade como padrão de comportamento no Antigo Regime, o que importa é destacar que esse ideal favoreceu-se de uma fusão entre esses dois mundos – clerical e o laico. As regras de disciplina monástica, no entanto, tiveram uma influência incontestada em uma obra de importância crucial tanto na história da Companhia de Jesus quanto na operacionalidade do seu projeto civilizador: os *Exercícios Espirituais*, de autoria de Inácio de Loyola.

Conjunto de regras práticas essenciais e fundantes do modelo de espiritualidade da Companhia de Jesus, os *Exercícios Espirituais*, compreendem uma série de procedimentos e artifícios mentais,⁹ para a reflexão e o autoexame,

9 Uma lógica muito peculiar de conversão pode ser observada durante as Quatro Semanas que compreendem os métodos dos *Exercícios Espirituais*. Cada Semana possui objetivos específicos que devem ser alcançados pelo exercitante a partir da reclusão, da meditação, do exame de consciência, da oração e da contemplação. Nota-se que os *Exercícios* pautam-se na ideia pedagógica de uma progressão metódica, com as Semanas articuladas entre si de maneira a comporem um conjunto orgânico capaz de conduzir o exercitante de maneira dinâmica e estruturada. (TOLEDO; SKALINSKI JUNIOR, 2011, p. 73).

bem como uma série de prescrições que diziam respeito a um regime concreto de horários, distribuições espaciais e atitudes corporais “com o intuito de que pudessem servir como um guia para regular afeições desordenadas e superar fraquezas espirituais” (TOLEDO; SKALINSKI JUNIOR, 2011, p. 70-71).

O que convém destacar, no entanto, é o fato de que – escritos entre 1521 e 1539, durante o período de peregrinação de Loyola, antes, portanto, da criação da Companhia de Jesus – os *Exercícios* não eram para “ler”, e sim para “fazer”, ou seja, eram um “manual prático” de regras para o bem-estar e o disciplinamento corporal. Na esteira das obras denominadas de *ars* (tratados de como bem agir ou de como fazer), e da produção de manuais e tratados com todo um conjunto de normas que vão da etiqueta à mesa à moral cristã, os *Exercícios* se configuram enquanto um manual de controle dos instintos e dos impulsos pecaminosos, e pressupõem uma *disciplina corporis*, um comportamento exterior racional, necessário para o aperfeiçoamento espiritual e para a consolidação da devoção cristã (LACOUTURE, 1994, p. 32).

Assim como em *A Civilidade Pueril*, as palavras títulos são primordiais para o entendimento da finalidade prática da obra: *exercício* no sentido de *fazer*, tudo é dedicado à ação, ou a uma disciplina do comportamento ou do intelecto e, assim, como os vários manuais de civilidade do período, possui um público alvo, um conjunto de “exercitantes”. Ressalta-se, quanto a isto, que o caráter de regras com objetivos a serem disseminados dos *Exercícios* é consolidado pelo próprio Inácio de Loyola, que por volta de 1536, ofertava-os a personalidades importantes, mestres, amigos, e benfeitores.¹⁰

Na Primeira Semana dos *Exercícios*, por exemplo, Loyola adverte:

Primeiro tempo. Pela manhã, logo ao levantar, deve propor guardar-se, com diligência, daquele pecado particular ou defeito que se quer corrigir e emendar. Segundo tempo. Depois da refeição do meio-dia, pedir a Deus nosso Senhor o que se quer, a saber, graça para se recordar de quantas vezes caiu naquele pecado particular ou defeito e para se emendar no futuro. Em seguida, faça o primeiro exame, **pedindo conta à sua alma**

10 Tais como Pedro Contarini, procurador do Hospital dos Incuráveis e futuro bispo de Verona, e Gaspar de Doctis, vigário do núncio pontifício em Veneza e futuro governador de Loreto. Além de Diogo de Hoces, “que estava prevenido contra eles, mas acabou rendendo-se à graça, entrando depois na Companhia e sendo o primeiro a morrer nela, em 1538” (COELHO, 2006, p. 41-52).

daquele ponto particular proposto de que se quer corrigir e emendar, percorrendo hora por hora ou tempo por tempo, começando desde a hora em que se levantou até à hora e momento do presente exame; e faça, na primeira linha do g = tantos pontos quantas forem as vezes que tenha incorrido naquele pecado particular ou defeito; e depois, proponha, de novo, emendar-se até ao segundo exame que fará. (LOIOLA, 1999) [grifo nosso].

Uma similaridade interessante, no que diz respeito à importância dos exercícios para o amoldamento do corpo e das condutas preconizado pelos *Exercícios*, pode ser buscada na mencionada obra de Erasmo, *A precoce e liberal educação das crianças*, em que ele afirma que existiam três bases importantes para a educação aliada às normas de bom comportamento:

A regra geral do sucesso do homem consiste principalmente em três fatores: **natureza, método e exercício**. Com a expressão natureza quero dizer a disposição e a propensão natural ao bem. Chamo de método a doutrina que consiste em ensinamentos e preceitos. Defino exercício como o uso da disposição que a natureza deu e o método desenvolveu. A natureza requer um método, **e o exercício, se não é regulado pelo método, fica sujeito a incontáveis erros e riscos**. (Apud TOLEDO, 2004, p. 9) [grifo nosso].

Os *Exercícios* da Companhia são formados por “modos de proceder”, ou seja, podem ser entendidos enquanto uma obra destinada a demarcar as condutas adequadas para “a salvação da própria alma” a partir de um conjunto de métodos apropriados. Desse ponto de vista, resulta natural inseri-los na literatura comportamental típica do período, já que esse documento servia como referência básica para guiar os outros, estabelecendo paradigmas e metas para os inicianos (CRAICE, 2008, p. 44).

Profundamente influenciada pela neoescolástica, a produção dos *Exercícios Espirituais* insere-se na reformulação das normas de comedido cristão e equilíbrio devocional típico da Ordem inaciana, influenciada, por outro lado, pela disseminação de uma literatura de comportamento social que tinha na ideia de civilidade o seu elemento fundamental. Entendido enquanto um conjunto de códigos de conduta da Companhia de Jesus, os *Exercícios* traduzem-se ainda em exemplo de um manual de civilidade espiritual, cuja observância de

aspectos religiosos atrelava-se também à consideração de elementos tipicamente “mundanos”.

Ainda que questões como elegância e convivência social não fossem prioridade no interior de ordens eclesiásticas, tais como a dos jesuítas, o *ratio*, o comportamento racional, visava o aprimoramento da dimensão religiosa com vistas à concretização do comedimento cristão de raiz clássica e bíblica que consistia em um equilíbrio harmonioso entre corpo e alma, marcado pela prevalência da racionalidade sobre a animalidade física, de que decorreria a comparação tópica com animais e loucos ou com os que perderam o juízo, recorrentes nos manuais de autocontrole (FIADEIRO, 2007, p. 129).

A experiência, por meio dos *Exercícios*, por fim, constituía-se em uma importante base de sólidos princípios morais, notadamente cristãos, e o método, pelo fato de ter função programática e preventiva, direcionava a natureza possibilitando seu aperfeiçoamento através do exercício constante, mas não só: se propunha a eliminar o erro através da aprendizagem e da constância. Com a elaboração dos *Exercícios*, padronizou-se então as normas de entrada de novos membros na Companhia e as formas adequadas das vivências e práticas do plano espiritual, e no tocante às letras e às ciências, arquitetaram um plano para normatizar e disciplinar as aprendizagens, o *Ratio Studiorum Atque Institutio Societatis Jesu* (TOLEDO, 2009, p. 9).

No entender de Rosa (20013, p. 35), o *Ratio Studiorum*, principal documento da pedagogia jesuítica, tornado público em 1599, não foi só um dos pilares da pedagogia moderna, mas significou ainda “uma reinvenção pedagógica produzida a partir da releitura católica de obras pedagógicas e de práticas educativas renascentistas”. Foi, finalmente, um plano pedagógico pensado e redigido num ambiente europeu, caracterizado pela preocupação com um ensino sustentado no humanismo. O que interessa aclarar, nesse sentido, é que tendo como sustentáculo o *Ratio*, o sistema pedagógico da Companhia de Jesus promovia os aspectos formativos, relacionados com os costumes, a conduta e as virtudes, elementos considerados polos complementares de toda uma educação inspirada por Inácio de Loyola, com influência nitidamente humanista: as letras e os costumes consistiam em lados de uma mesma moeda.

No documento original,¹¹ nota-se a elaboração de um conjunto de “Regras” que regulamentam as práticas pedagógicas do provincial, dos objetivos dos estudos nos colégios, “das finalidades nas regras do professor de filosofia no que toca no dobro exame de filosofia e nas considerações da virtude” dos candidatos, sobre as disposições sobre os professores permanentes, das responsabilidades do reitor, no que concerne ao alcance dos estudos, as regras comuns a todos os professores das faculdades superiores,¹² dos escolásticos da Companhia, “em que trata sobre a pureza da alma e das intenções”; nas regras comuns a todos os professores das faculdades superiores, no tocante às finalidades dos professores das classes inferiores etc. (FRANCA, 1952, p. 119-181).

Segundo Hansen (2001, p. 13-14), o *Ratio Studiorum* associava-se aos meandros da política católica ibérica do período, e em sua definição, o autor faz uma interessante correlação entre o referido plano de estudos e outros textos de literatura social, ao afirmar que o *Ratio* era um conjunto de normas que definiam saberes a serem ensinados e também condutas a serem inculcadas. Mais do que isso, consistia “em um conjunto de práticas que permitiam a transmissão desses saberes e a incorporação de comportamentos, normas e práticas”. Os vocábulos latinos *ratio* (que significa razão, plano, ordem, regra) e *institutio* (que define modo, maneira, forma de fazer) são exemplos disso.

O plano de estudos configurado no *Ratio* foi pensado por Loyola como um “complemento natural e indispensável das Constituições da Companhia de Jesus” (FRANCA, 1952, p. 17), e por isso, desde 1547, os jesuítas armazenavam informações sobre o andamento da catequese e do ensino em todas as missões. Através da comparação de experiências – noção fundamental para a Companhia, como se percebe a partir das formulações do *Ratio* – e da adaptação dos métodos de ensino às novas circunstâncias encontradas, pretendiam estabelecer uma regra

11 Utilizou-se aqui a reprodução integral da referida fonte, acrescida de uma introdução, feita pelo jesuíta Leonel Franca (FRANCA, 1952, p. 17).

12 Os Estudos Inferiores incorporavam os estudos de Gramática, Humanidades e Retórica, e os Estudos Superiores, que abrangiam Filosofia, Teologia e Teoria Escolástica, este último tendo por base Tomás de Aquino. Nas aulas de Humanidades e Retórica ministravam-se conhecimentos diversos sobre Geografia, Mitologia e História, sendo que a aula de Humanidades compreendia ainda o estudo do Grego e do Hebreu. No curso de Filosofia, estudava-se Lógica Aristotélica e Moral, além de Matemática, com elementos de Geometria e Cosmografia. Nos quatro anos de Teologia, estudavam-se as Sagradas Escrituras e também Hebreu. (HANSEN, 2001, p. 22-23).

universal, válida para todos em todos os lugares. O que se pretende ressaltar, portanto, é que esta e outras ações homogeneizadoras da Companhia de Jesus, com caráter disciplinante, moralizador e, principalmente, doutrinário e educativo, apresentam inequívocas semelhanças com as normas civilizacionais e uniformizadoras típicas da modernidade (HANSEN, 2001, p. 15).

REFERÊNCIAS

ARIÈS, Philippe. *História Social da Criança e da Família*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1981.

BLUTEAU, Rafael. Vocabulário português e latino. *Biblioteca Brasileira e Guita José Midlin*. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/1>>. Acesso em: 22 jun. 2013.

BURKE, Peter. *As fortunas d'O Cortesão*. A recepção europeia e O Cortesão de Castiglione. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

CARDOSO, Jerônimo de. "Dictionarium Latino Lusitanicum". *Biblioteca Nacional de Portugal*. Disponível em: <<http://www.bnportugal.pt/>>. Acesso em: 13 mar. 2013.

CHARTIER, Roger. Distinção e divulgação: a civilidade e seus livros. *Leituras e leitores na França do Antigo Regime*. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

COELHO, António José S.J. (Org.). *Cartas*. Santo Inácio de Loiola. Braga: Editorial A. O, 2006.

CRAICE, Luscelma Oliveira Cinachi Craice. *Manoel da Nóbrega e a Companhia de Jesus na sistematização pedagógica no Brasil do século XVI*. Dissertação de Mestrado. PUC-SÃO PAULO, São Paulo, 2008.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. Formação do Estado e Civilização v. I. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2011.

FERNANDES, Maria de Lourdes C. *Espelhos, Cartas e Guias de Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica 1450-1700*. Porto, 1995. Tese de Doutorado. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 1995.

FIADEIRO, Paula Cristina Neves. *Ecos do Galateo: cortesia, comportamento e ética na literatura do Portugal Moderno*. Tese de Doutorado. Universidade de Aveiro, Portugal, 2007.

FRAGOSO, João. “Mercados e negociantes imperiais: um ensaio sobre a economia do Império Português (séculos XVII e XIX)”. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 36, 2002, p. 99-127.

FRANCA, Leonel S. J. (Introdução e Tradução). *O Método Pedagógico dos jesuítas. O Ratio Studiorum*. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1952.

GARIN, Eugenio. *Ciência e vida civil no Renascimento Italiano*. São Paulo: Editora UNESP, 1996.

GOUVEIA, António Camões. “O saber e o poder”. In: HESPAÑA, António Manuel. *História de Portugal: o Antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Círculo de Leitores, v. 4, 1993.

HALE, John. *A civilização europeia no renascimento*. Lisboa: Editorial Presença, 2000.

HANSEN, João Adolfo. “Ratio Studiorum e política católica ibérica no século XVII”. In: VIDAL, Diana; HILSDORF, Maria Lúcia Spedo. *Brasil 500 anos: Tópicos em história da educação*. São Paulo: Edusp, 2001.

HÉBRARD, Jean. Os livros escolares da Bibliothèque Bleue: arcaísmo ou modernidade? *Revista brasileira de história da educação* n° 4 jul./dez. 2002.

HILSDORF, Maria Lúcia Spedo. *Pensando a Educação nos Tempos Modernos*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2005.

KRISTELLER, Paul Oskar. *El Pensamiento Renascentista e las Artes*. Edição espanhola de Bernardo Moreno Carrilo. Madrid: Taurus Ediciones SA, 1986.

LACOUTURE, Jean. *Os Jesuítas. Os Conquistadores*. V. 1, Porto Alegre: L&PM Editores, 1994.

LIMA, Luís Filipe Silvério. “Civil, civilidade, civilizar, civilização: usos, significados e tensões nos dicionários de língua portuguesa (1562-1831)”. *Almanack*. Guarulhos n. 3, 2012, p. 66-81.

LOIOLA, Inácio de. *Exercícios Espirituais*. Livros Católicos para Download. <<http://alexandriacatolica.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 1º fev. 2015.

MORALES, Baltasar Gracián y. *Oráculo Manual e Arte da Prudência*. São Paulo: Ahimsa Editora Ltda., 1984.

REVEL, Jacques. “Os usos da civilidade”. In: CHARTIER, Roger (Org.). *História da vida privada III: da renascença ao século das luzes*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2009.

ROSA, Tereza Maria Rodrigues da Fonseca. *História da Universidade Teológica de Évora (séculos XVI a XVIII)*. Lisboa: Instituto de Educação da Universidade de Lisboa, 2013. _

ROTTERDAM, Erasmo de. *A Civilidade Pueril*. São Paulo: Editora Escala, 2008.

SOUZA, Lais Viena de. *Educados nas letras e guardados nos bons costumes*. Os pueris na prédica do Padre Alexandre de Gusmão SJ (séculos XVII e XVIII). Dissertação de Mestrado, UFBA, 2008.

STAROBINSKI, Jean. *As máscaras da civilização: ensaios*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2001.

TOLEDO, César de A. Arnault de. “Erasmo, o humanismo e a Educação”. *Revista Linhas*, v. 5, n. 1, 2004, p. 1-12.

TOLEDO, César de A. Arnault de; RIBAS, Maria Aparecida de A.; SILVA, Hugo Alex da; TORRESAN, Carmen. Origens da educação no Brasil Colonial: a constituição do banco de dados. *Seminário de Pesquisa do PPE*, UEM, 2013.

TOLEDO, César de A. Arnault de; SKALINSKI JUNIOR, Oriomar. “Modernidade, espiritualidade e educação: a Companhia de Jesus dos Exercícios Espirituais à *Ratio Studiorum*”. *Revista HISTEDBR On-line*, Campinas, n. 42, 2011, p. 71-93.

Capítulo II

Os interesses missionários e o processo de integração das conquistas na Costa Leste-Oeste da América na segunda metade do Século XVII

Almir Leal de Oliveira
Rafael Ricarte da Silva

No dia 4 de junho de 1656, uma quarta-feira de trevas, entraram na aldeia da Ibiapaba os padres Dom Jorge, Dom Gonçalo de Veras e aquele que era um dos mais importantes conselheiros de El-Rey Dom João IV, o Padre Antônio Vieira. Era uma hora da tarde e, imediatamente, junto com o religioso responsável pela missão, iniciaram os ofícios da Semana Santa, celebrada com devotados cânticos, adoração à Santa Cruz, celebração de missas cantadas, e adoração ao Senhor Morto. Ao pôr do sol, jovens e crianças indígenas com coroas de espinhos nas cabeças e carregando cruzeiros nas costas formavam duas fileiras em torno do esquife de Cristo. Era a procissão do enterro, seguida por índios arrastando seus arcos e flechas ao som de tambores desafinados, “que em tal hora, em tal lugar e em que tal gente acrescentava não pouco a devoção natural daquele ato” (VIEIRA, 2006, p. 87). Os ofícios religiosos continuaram com solenidades e festas.

Definiram o padroeiro (São Francisco de Xavier, padroeiro dos missionários e pregador na África e Ásia), fizeram novenas, missas diárias aos santos, orações mentais, catecismo, meditação, ladainhas, devoções, batizados e o casamento dos principais dos indígenas, que resultou doze dias de festas diurnas e noturnas.

Haviam caminhado durante vinte e um dias desde a cidade de São Luís do Maranhão, enfrentando mares rebeldes, caminhando nas praias causticantes, enfrentando tempestades, comidos por nuvens de mosquitos, descalços, com chagas nos pés e finalmente escalando com pés, mãos e respiração aguda a grande e escarpada serra altíssima, que ia além das nuvens. Antônio Vieira queria *reformat* os índios já batizados, afastá-los das *heresias* calvinistas que aprenderam com os holandeses, juntar os vários *aldeamentos* em uma única missão, *aquietar* os tapuias de corso, fazer descê-los dos sertões, torná-los vassalos de El-Rey, batizá-los, fazê-los confessar os seus pecados, casá-los, fazê-los abandonarem seus ídolos, seus “*vícios da fereza e desumanidade*”, como se alimentarem da carne humana de seus inimigos. Mas Antônio Vieira também queria evitar que fossem escravizados injustamente, queria torná-los agricultores, amigos dos portugueses, ajudando a expandir a fé e a conquista (VIEIRA, 2006).

Para compreendermos o processo de conquista das capitanias do norte do Estado do Brasil ao longo do século XVII devemos entender que neste período, esta área da América estava no centro das disputas coloniais entre as monarquias europeias e diretamente ligada à situação missionária da efetiva conquista do Maranhão e da foz do rio Amazonas. O processo de instalação das missões religiosas da Costa Leste-Oeste¹³ como as iniciativas jesuíticas portuguesas do início do século XVII, a presença francesa dos capuchinhos no Maranhão entre

13 Capistrano de Abreu, num artigo chamado História Pátria, publicado em 1909 na Revista Kosmos, chamou atenção para as particularidades da situação do litoral brasileiro a partir do Cabo de São Roque (RN), que se dividiria em duas costas bem distintas: Segundo ele: “Nas fronteiras da Paraíba e Pernambuco o continente atinge sua maior expansão oriental, e a costa do Brasil reparte-se em duas seções bem definidas de aspecto e direção: a costa de Sudoeste, a costa muito tempo chamada de Leste-Oeste. As diferenças naturais entre os dois trechos influíram também sobre o curso dos acontecimentos históricos” (ABREU, 1999, p. 195). O historiador britânico Charles Boxer afirma que a denominação deste litoral deveu-se às razões naturais de direção dos ventos e correntes: “A comunicação marítima entre essa área e a região ao sul do Cabo de São Roque era extremamente difícil por causa dos ventos dominantes e das correntes, sendo praticável somente em certas estações. Por motivos óbvios, de natureza geográfica, a região Pará-Maranhão era comumente chamada de ‘costa leste-oeste’ contrastando com o litoral compreendido entre o Cabo de São Roque e o Rio da Prata, que era conhecido como ‘costa norte-sul’” (BOXER, 1973, p. 33).

1612 e 1615, e a presença protestante holandesa até 1654 são exemplos disso. Mas, o que eram e como se recolocavam, na América, na Costa Leste-Oeste, e especificamente na Ibiapaba estas configurações dos diferentes matizes das empresas coloniais das monarquias europeias?

As conquistas coloniais e o processo missionário

O contexto político no qual o Império português estava inserido a partir do limiar do século XVII é representativo da complexidade estrutural que as disputas e alianças entre as potências europeias representaram. Redefiniram-se, neste período, hegemonias – coloniais e europeias – e alianças políticas que transferiram o eixo político-econômico para o Ocidente, foco de disputas comerciais e territoriais. Segundo Maria Fernanda Bicalho, “já em meados do século XVII o eixo dinâmico do Império colonial português havia se afirmado definitivamente no Atlântico, ficando as possessões orientais num plano secundário” (2003, p. 51). Neste cenário, a conquista e a hegemonia sobre as terras da Costa Leste-Oeste da América se mostrou essencial na afirmação dos domínios da monarquia pluricontinental portuguesa frente às potências inimigas (holandeses e franceses) que se lançavam na conquista de possessões lusitanas.

Até meados do século XVII ainda não estava firmado um controle sistemático sobre as conquistas no Atlântico. As disputas que envolveram a conquista do Maranhão, frente aos franceses; e a investida aos sertões das capitanias do norte do Estado do Brasil, após o processo de reconquista sobre os holandeses na capitania geral de Pernambuco, estabeleceram a supremacia lusitana neste espaço com o estabelecimento de pontos de proteção que possibilitavam o comércio e a comunicação entre as diversas partes constitutivas do Império ultramarino português. A preocupação em construir locais de proteção contra os inimigos, externos ou internos, foi uma constante no processo de conquista da América por seus agentes coloniais. Uma das estratégias para a efetivação deste processo de conquista nas capitanias do norte do Estado do Brasil foi a fixação de colonos e indígenas em localidades-chave para os deslocamentos por entre os sertões a partir da segunda metade do século XVII. Assim, a constituição de aldeamentos,

missões, currais, casas fortes e arraiais era necessidade de primeira ordem.

Além dos recursos bélicos e de utilidade alocados, fazia-se necessário, segundo o governador capitão-general da capitania de Pernambuco, Caetano de Melo e Castro, em carta de 21 de agosto de 1697 enviada a *Sua Majestade*, que para se conservarem os presídios do Jaguaribe e do Açu e as conquistas efetivadas, era primordial o envio de sacerdotes para administrar os sacramentos aos soldados pretos que haviam de servir nas ditas ribeiras (Coleção de documentos doados ao Arquivo Público do Estado do Ceará pelo Professor Limério Moreira da Rocha – APEC, p. 80). Os missionários percorriam os sertões das capitanias do Norte na tentativa de estabelecerem aldeamentos e realizar a propagação da fé por meio dos sacramentos. Em 22 de novembro de 1673, na capitania do Siará grande, os religiosos foram designados para irem a serra da Ibiapaba para tratarem das almas dos gentios tabajaras. Nas recomendações estava expresso que o tenente Manoel Pereira da Silva desse segurança ao missionário Frei Francisco de Sá. Esta proteção constituía-se no estabelecimento de uma tropa de trinta homens e cento e cinquenta índios. Ao longo deste capítulo, poderemos ver que a presença e atuação dos missionários neste processo de conquista e colonização foi essencial para a defesa e o estabelecimento de paz/aliança com grupos indígenas.

As disputas entre impérios e entre religiões ao longo do século XVII se acomodavam plausivelmente aos diferentes grupos indígenas, que com seus constantes deslocamentos migratórios, acordos, alianças, tratados, adesões e reações às atividades conquistadoras participaram ativamente como sujeitos desta situação histórica complexa. Durante os três primeiros quartéis do século XVII foi constituído nesta área aquilo que Maia (2010, p. 36) chamou de “fronteiras de significados diversos”, e que Daher (2007, p. 128) entendeu como “zonas de tensão estratégico-política” que permite ao historiador entendê-las nas suas “permeabilidades culturais oriundas das aplicações de certas estratégias colonizadoras”. As diferentes empresas dos agentes colonizadores, os diferentes projetos missionários com suas concepções variadas de conversão, suas justificações evangélicas, conjugados com os variados matizes dos grupos indígenas oferecem ao historiador social uma realidade cultural dinâmica e complexa, de forças em disputas, a ser investigada com o olhar arguto e ponderado dos registros do período.

A experiência da França Equinocial evidencia esta disputa por áreas na América. Em fins do século XVI, o francês Charles des Vaux, marinheiro de uma expedição de 1594 e que viveu vários anos no Maranhão, propôs ao rei dos franceses, Henrique IV, uma conquista desta área, uma conquista do Maranhão articulada com as possessões francesas na Guiana, Cuba, São Domingos e outras no mar do Caribe, e coube a La Ravardière, a organização de uma campanha de conquista. Juntamente com os colonizadores franceses, em 1611 os missionários capuchinhos embarcam com destino à nova Conquista. Diferentemente da obra de cristianização dos jesuítas, e das suas convicções com respeito à conversão dos gentios, os capuchinhos desenvolveriam um projeto missionário muito particular. Este foi o estudo de Daher (2007), comparando a prédica missionária jesuítica portuguesa e o discurso dos capuchinhos, que remetem, nas palavras de Roger Chartier, a uma “profunda divergência no que diz respeito à obra missionária” (DAHER, 2007, p. 17 – Prefácio). A diferença com que os dois grupos de missionários abordaram a conversão dos indígenas repercutia a forte dimensão religiosa da conquista, bem como as diferentes e paradoxais dependências desses missionários às guerras religiosas travadas na Europa, seja pelo avanço do calvinismo ou pela questão imposta aos católicos sobre a justificativa da obra evangélica entre os gentios.

O domínio francês no Maranhão, segundo Andrea Daher, fez parte de um projeto que objetivava o estabelecimento de um ponto estratégico para o mar das Antilhas. Segundo a autora, a rainha regente, Maria de Médici, acabou sendo convencida por La Ravardière, experiente marinheiro que estivera no Maranhão, que “além da aliança sólida que se estabelecera após longos anos de contato entre franceses e Tupinambá no Maranhão, a região constitui um ponto estratégico à abertura para o mar das Antilhas, permitindo interceptar os navios carregados de metais preciosos em regresso à Espanha” (2007, p. 50). Percebemos, por meio deste trecho, a interligação existente entre as disputas efetuadas pelas diversas monarquias europeias no ultramar. A efetivação da conquista do Maranhão visava o estabelecimento de um ponto importante na competição pelas ricas frotas castelhanas, advindas das Índias.

O período compreendido entre 1600 e 1663 foi caracterizado por Boxer (2002) como a luta global com os holandeses. O ataque maciço dos holandeses

às áreas coloniais portuguesas no ultramar foi motivado pela independência das Províncias Unidas do domínio espanhol. Na América, a Orla Ocidental da Cristandade, para usar a expressão do mesmo autor, isto se deu com colorações bem próprias, especificamente por conta da revolta luso-brasileira em Pernambuco, liderada por João Fernandes Vieira, contra os holandeses. As marcas da restauração em Pernambuco (1654) aos domínios portugueses influenciaram decididamente a conquista efetiva da Costa Leste-Oeste, com a abertura do caminho terrestre entre Pernambuco e Maranhão e o processo de “povoamento” das capitanias do norte do Estado do Brasil por meio da guerra contra os gentios e distribuição de mercês aos efetivadores deste processo. Na Ibiapaba os efeitos dessa política estratégica foram duradouros.

As crônicas do início do século XVII relatam que a pequena feitoria de apoio à navegação chamada Siará,¹⁴ assim como outras ao longo do litoral, era constantemente visitada por franceses em busca de trocas comerciais com os indígenas. Mais conhecida daqueles que tentavam a navegação para o Caribe do que dos portugueses que se instalavam nas capitanias de Pernambuco, Bahia e São Vicente, o território da Costa Leste-Oeste despertava interesses particulares por parte dos franceses, o que levou a Coroa portuguesa a tentar efetivar os seus domínios entre o Rio Grande e o Maranhão. No primeiro quartel do século XVII, a área em questão pode ser entendida como um ambiente de disputas por conquistadores que visavam, sobretudo, o domínio de uma navegação difícil que ligava o Rio Grande ao Amazonas e ao Caribe. Segundo Capistrano de Abreu, “a conquista do rio Grande tinha logrado afastar os franceses e desenganar os índios numa grande extensão de terreno; mas significava, mais do que isto, o encurtamento da distância ao Maranhão e Amazonas” (1954, p. 125). As concepções, visões de mundo, de religiões e de modos de vida dos indígenas locais também marcaram o universo cultural desta experiência conquistadora moderna.

Segundo Fátima Martins Lopes, “a presença dos portugueses nas regiões

14 A região do Siará, ou do Forte, ou da ribeira do Siará, compreendia o que conhecemos como o triângulo de Fortaleza, ou recôncavo de Fortaleza, que se estende da foz do rio Ceará, pela costa, até ao Iguape, e em direção ao sul, seguindo o curso dos rios Pacoti, Cocó e Ceará e seus afluentes até a região das serras de Pacatuba, Maranguape. Entre a região do Siará e a serra gastava-se, por terra, cerca de duas semanas de caminho.

do Maranhão, Piauí e Pará podia garantir a posse da terra, mas o seu isolamento limitava o desenvolvimento econômico da colônia, o que poderia ocorrer caso os dois Estados se interligassem” (2003, p. 128). Para o desenvolvimento das possessões lusas no Estado do Maranhão e Grão-Pará era necessário o estabelecimento deste caminho de ligação pelos sertões, evitando as dificuldades de navegação encontradas na costa devido aos ventos e ataques indígenas. Este caminho teve seu projeto efetivado na década de 1670 com Vidal Marcial Parente e alcançado com João Velho do Vale, na administração de Gomes Freire de Andrade (1685-1687), governador do Estado do Maranhão e Grão-Pará. Antes, outras tentativas sem sucesso foram feitas por diversos sujeitos. Assim, foram imbuídos nesta missão: Pero Coelho de Sousa, Jerônimo de Albuquerque, Martim Soares Moreno, Francisco Pinto, Luís Figueira, Alexandre de Moura e Manuel Gonçalves Regeifeiro.

Segundo Luiz Felipe de Alencastro, “a separação entre o Estado do Brasil e o Estado do Maranhão (1621), cujos limites começavam exatamente na altura do cabo de São Roque, responde ao quadro de ventos e marés predominantes na costa sul-americana” (2000, p. 59). Já para Pedro Puntoni, a serra da Ibiapaba, localizada na fronteira entre os Estados do Brasil e Maranhão, pertencia à jurisdição deste último. Entretanto, a documentação que trata desta questão é confusa. Ora menciona o pertencimento da Ibiapaba ao Estado do Brasil, ora ao Estado do Maranhão. Com a criação do Estado do Maranhão e Grão-Pará em 1621, a capitania do Siará grande, onde estava localizada a referida serra, passou a pertencer à sua jurisdição, retornando em 1656 ao controle do Estado do Brasil, sendo subordinada da capitania geral de Pernambuco a partir de 1668 até 1799, quando se tornou independente.

Uma das questões centrais para a vinculação do Siará grande ao Estado do Maranhão residiu na importância conferida ao aldeamento da serra de Ibiapaba e os deslocamentos destes indígenas para trabalhos coloniais, principalmente na conquista e povoamento da capitania do Maranhão. Segundo Fátima Martins Lopes, a transferência dos gentios contribuía para a fixação de novas áreas.

A transferência desses mil [número recomendado pelo Padre Vieira ao realizar visita a Missão de São Francisco Xavier Potiguara, da Serra da

Ibiapaba para o Estado do Maranhão, pode ser entendida também porque estes índios tupi já eram bem habituados aos trabalhos coloniais e poderiam ser mais úteis à colonização em andamento no Maranhão do que nas terras afastadas da Ibiapaba, ou mesmo nas recém-reconquistadas aos holandeses e ainda se preparando para o repovoamento do litoral leste. (LOPES, 2003, p. 127. (grifo nosso).

A serra da Ibiapaba, vista como fronteira natural entre os Estados, foi destacada neste processo como ponto de extremo interesse pela posição geográfica e, também, como vimos, por causa da concentração populacional dos indígenas aldeados, utilizados nos trabalhos missionários e particulares e nas guerras contra os gentios inimigos.

Um novo contexto desenvolveu-se no século XVII para as capitanias do Norte a partir da guerra de reconquista contra os holandeses. Os sertões destas capitanias até então pouco explorados, em comparação a faixa litorânea com seus pontos de paragem e portos, seriam os novos espaços a serem conquistados e “aproveitados”. Além de constituir-se em importante paragem entre os Estado do Brasil e o futuro Estado do Maranhão e Grão-Pará, os portos estabelecidos entre o Rio Grande e o Maranhão serviam para a proteção contra o atracamento de navios inimigos que rumavam em direção às disputas efetuadas entre as potências europeias na África e na América, como pôde ser visto em 1612 quando os franceses estabeleceram parada no Siará grande, vindos do porto de Cancale, conquistar o Maranhão.

O processo de “povoamento” do interior, em especial, a região das capitanias do Norte, deve ser visto de forma conjuntural, inserido nas dinâmicas do conflito desenvolvido na guerra de reconquista de capitania geral de Pernambuco frente aos holandeses. A conquista destes sertões também esteve imersa na conjuntura político-econômica do processo de restauração do trono lusitano, efetivado em 1640. A partir deste momento, um novo contexto de expansão se delineara. Com a expulsão dos holandeses a Coroa portuguesa buscou recuperar a economia açucareira prejudicada, não só pelo conflito, mas pela concorrência antilhana e pelas condições climáticas da região. As expedições ao interior, antes nem sempre incentivadas, agora eram vistas como possível solução na dinamização das atividades. Este processo é definido por Pedro Puntoni de ocidentalização da

empresa colonial portuguesa na América (2002, p. 25) e as atividades de jesuítas de demais religiosos nos aldeamentos e missões efetivados nos sertões foi essencial na integração destes interesses macrorregionais.

A guerra de reconquista, efetivada entre luso-brasileiros e holandeses, insere-se na dinâmica dos conflitos no Atlântico não só pela posse das terras da América portuguesa, mas também pela disputa do trato negreiro de Angola. Assim, para a Coroa portuguesa, tornava-se imprescindível a conquista destes dois espaços (Angola e Brasil), “porque sem Angola não se pode sustentar o Brasil, e menos Portugal sem aquele Estado” (ALENCASTRO, 2000, p. 223).

A interligação das conquistas no Atlântico também foi apontada pelo padre jesuíta Antônio Vieira. Segundo o referido padre, “o que se recuperou em Angola foram duas cidades, dois reinos, sete fortalezas, três conquistas, a vassalagem de muitos reis e o riquíssimo comércio da África e da América” (VIEIRA, Livro antepimeiro da história do futuro, p. 69, apud ALENCASTRO, 2000, p. 231). Afirmção esta feita por Antônio Vieira devido ao sucesso português na África Central pelo controle do tráfico de escravos, derrotando e desestabilizando as forças holandesas nas conquistas do Atlântico e propiciando a retomada de Pernambuco pela Coroa portuguesa, após quinze anos de dominação holandesa.

Os embates travados entre conquistadores, indígenas aliados e gentios inimigos do projeto de ocidentalização da empresa colonial foram, a partir do final da década de oitenta do século XVII, cada vez mais frequentes e devastadores para os grupos tapuias, considerados infiéis e bárbaros. Esta classificação se dava em oposição aos tupis, habitantes das áreas litorâneas que possuíam uma língua geral que facilitava os contatos e a conversão aos ensinamentos católicos. Segundo Puntoni, apesar da heterogeneidade do conjunto de tribos designadas de tapuias, o esquema classificatório era baseado em alguns elementos explicativos. O primeiro elemento seria a diferença linguística:

Desconsideradas como objeto (instrumento) da catequese ou da colonização, as línguas outras foram entendidas num todo genérico e indefinido a que se imprimiu – como o faziam os tupis – o nome de ‘tapuia’, isto é, ‘aqueles que falam a língua travada’: a barbaria. A imensa heterogeneidade dos povos habitantes das terras interiores da região Nordeste era compreendida, então, como um mundo da alteridade em relação ao universo tupi (2002, p. 64-65).

O segundo traço distintivo entre tupis e tapuias era a conversão religiosa. Os tapuias foram caracterizados como infiéis por não aceitarem os ensinamentos dos missionários. Além disso, as alianças entre grupos indígenas e os holandeses trouxe uma dupla preocupação à Coroa portuguesa: a propagação da fé reformada e a possibilidade de uma retomada do Brasil pelos inimigos externos.

Sobre a presença dos holandeses na costa do Nordeste colonial os portugueses buscaram transmitir a ideia de “haver vários indícios e testemunhos de que aqueles continuavam zanzando pelas costas, procurando portos seguros para fazer aguadas e comerciar com os nativos”. Entretanto, “esta teoria recorrente de uma conspiração batava era mais uma tentativa de justificar o cativeiro dos índios, por meio da declaração de uma guerra justa” (PUNTONI, 2002, p. 66).

A preocupação com as alianças entre os gentios e os estrangeiros era frequente. Entretanto, os conquistadores luso-brasileiros buscaram também fazer contatos e alianças com nações indígenas. Estes acordos visavam o combate e a defesa contra os inimigos internos – tapuias – e os externos – outras potências europeias. Esta dupla função se dava em função de que “os autóctones [serem] eram os únicos capazes de dar o conhecimento das terras e contribuir para as tropas com os homens necessários às diversas guerras e escaramuças travadas entre os colonizadores e tribos que se manifestavam hostis, e entre colonizadores de diversas nações” (PUNTONI, 2002, p. 50).

Na década de 1680 é possível encontrar cartas, requerimentos, provisões e outros documentos oficiais tratando dos conflitos entre missionários, conquistadores e indígenas. Um dos assuntos debatidos entre a administração colonial, a Coroa portuguesa e os religiosos foi a constituição de aldeamentos e as relações desenvolvidas entre conquistadores e os gentios aldeados.

O padre João Duarte do Sacramento enfatizou, em carta a Coroa portuguesa em 16 de março de 1683, que seria conveniente as tropas situadas no Siará grande não comercializarem vinho e aguardente com os indígenas, por resultar em grande prejuízo à atividade missionária e à paz entre estes. O religioso solicitou ainda que os soldados fossem proibidos de levar gentios para os quartéis com a desculpa de “fiarem o fio de algodão para as redes”. Segundo o missionário, a real intenção era cometer “adulatórias, estupros e vexações” nos “inocentes”. Assim, requereu que fossem enviados os pedidos de fiar para os padres que se

encarregariam de distribuir junto às índias (Coleção de documentos doados ao APEC pelo Professor Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 43-45).

Em 23 de janeiro de 1685, D. Pedro II, rei de Portugal, escreveu ao capitão-mor governador de Pernambuco, Dom João de Sousa, alertando que seria conveniente no combate aos gentios que estavam amedrontando os moradores do Siará grande, estabelecerem-se “duas aldeias das que ali houver, uma para a parte do Norte e outra do Sul” na tentativa de converter os indígenas (Coleção de documentos doados ao APEC pelo Professor Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 46).

Seis anos mais tarde, em 11 de janeiro de 1701, o rei D. Pedro II recomendou a Dom Fernando Martins Mascarenhas de Lencastro que para o bom andamento do combate aos gentios bárbaros seria conveniente o recrutamento dos indígenas aldeados para a guerra. Desta forma, D. Pedro II ordenou que os capitães-mores “fizessem listas dos que forem capazes para a guerra, e que dos mesmos façam Capitães, Alferes e mais Oficiais”, procurando trazê-los em paz e “unidos e contentes” (Coleção de documentos doados ao APEC pelo Professor Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 155).

Em 1696, o Conselho Ultramarino deu conta dos serviços prestados pelo padre João Leite de Aguiar nos sertões das capitanias do Norte. Nomeado capelão-mor de um Terço de Paulistas, o religioso informou seu descontentamento para com a Coroa portuguesa, pois até o presente momento achava-se ignorado e desconhecido. Padre João Leite advogou ser reconhecido pelos serviços prestados nas conquistas efetuadas nos sertões, “infestados de bárbaros”:

(...) partimos [o padre, os paulistas e os índios aliados] à conquista do Rio Grande do Assu e Jaguaribe, (...) penetrando o vastíssimo sertão do Brasil por distância de noventa léguas.

Disseram-me [os Paiacus] logo que avisasse aos moradores que trouxessem gados povoassem a dita ribeira, a que se deu logo expedição, e já ficam situados seis currais com suas casas fortes.

Como não afetuei com os Tapuais Janduais [que não queriam se aldear na ribeira do Assu], passei a Pernambuco e no caminho encontrei com Bernardo Vieira de Melo, Capitão-Mor do Rio Grande, que ia ao Assu fundar um presídio de trinta soldados do Terço de Henrique Dias para efeito de se povoar a dita Ribeira, e por mar tinha passado ao Ceará um Cabo com vinte soldados brancos, a assentar outro presídio no Jaguaribe

para, com mais segurança, se conseguir o fim que se pretende no serviço de Deus e de V. M. (Coleção de documentos doados ao APEC pelo Professor Limério Moreira da Rocha. APEC, p. 56-60). (grifo nosso)

Este serviço de Deus consistia na conquista dos novos espaços, proporcionando o aumento das reais rendas da Coroa portuguesa. Para se chegar ao objetivo almejado, foram traçadas frentes de campanha que envolviam os ataques das tropas dos conquistadores, a construção de guarnições para defesa, o estabelecimento das fazendas de criar, como forma de povoamento e recompensa pelos serviços prestados na conquista e a instalação de aldeamentos em variados pontos nos sertões como forma de estabelecer caminhos e povoações por entre os sertões inóspitos e desafiadores.

A política de constituição de aldeamentos por entre os sertões da área compreendida nas conquistas lusitanas da Costa Leste-Oeste, “*assegurava a concretização dos diversos interesses da colonização*”. Estes interesses eram econômicos e estratégicos: o aldeamento de indígenas possibilitava a utilização de sua mão de obra e a ocupação de suas antigas terras e, por outro lado, a localização das missões em localidades chaves para o deslocamento por entre os sertões ajudavam na defesa contra os gentios inimigos (LOPES, 2003, p. 167-168).

As missões religiosas possibilitavam, além da conversão religiosa, o processo de conquista da terra pelos portugueses. No entender de Lopes,

Nessas áreas [de conquista e estabelecimento de missões de aldeamentos], quase sempre com produção econômica iniciante e dependente da força de trabalho escrava do índio, as Missões suscitaram conflitos entre colonos e missionários pelo controle da mão-de-obra indígena e a legislação real não se mostrou eficaz para dirimir esses conflitos, conforme fica evidente pelas seguidas leis e decretos sobre o assunto. O problema da “liberdade” dos índios, e ao mesmo tempo da sua utilização, precisava ser resolvido para possibilitar o desenvolvimento dessas áreas de expansão colonial (2003, p. 15).

Dentre as diversas leis criadas podemos citar a instituição do Regimento das Missões de 1686, que referendava o já instituído Regimento de 1680; a Lei de 1688 que trouxe a permissão para o aprisionamento de gentios por resgates e por

“guerra justa”; o Alvará de 23 de novembro de 1700 que determinava a doação e medição de uma légua de terra para os indígenas aldeados, que no caso da capitania ficou ao cargo do desembargador Christovão Soares Reimão o processo de demarcação e medição. Devemos mencionar também a criação da Junta das Missões de Pernambuco em março de 1681, a exemplo da criada no Estado do Maranhão e Grão-Pará.

O Padre Antônio Vieira e sua atuação nas conquistas da Costa Leste-Oeste

Nesta perspectiva, a conjuntura da política de proteção aos direitos dos indígenas experimentada pelo padre Antônio Vieira quando da sua visita à Ibiapaba em 1656, estava fortemente ligada às idas e vindas das regulações régias da justificativa da conquista das novas áreas coloniais com base no direito e nas obrigações dos príncipes portugueses de cristianizar os inimigos de Cristo. O poder real sobre as áreas coloniais residia nesta obrigação de missionar os gentios e de reduzir os infiéis à escravidão perpétua.

O significado da presença da Companhia de Jesus no Brasil e da própria vinda de Antônio Vieira era o ideal missionário, a saber, a redução dos indígenas em aldeias para convertê-los. Cabe aqui lembrarmos que a legislação que definia a redução, ou a forma de subjugar, constranger ou forçar os indígenas a viverem próximos ao litoral onde a presença dos colonos portugueses se fazia presente estava associada ao aldeamento como resultado de um decimento. As formas definidas por esta legislação (Alvará de 1574) cambiou de acordo com as experiências colonizadoras, incluíram os resgates, troca de mercadorias por indígenas de corda, ou prisioneiros de outros grupos indígenas, e os cativos, indígenas capturados em guerras declaradas justas (ALENCASTRO, 2000, p. 119). Devemos ressaltar também que no processo de conquista e integração da Costa Leste-Oeste atuaram diferentes ordens religiosas na catequese, aldeamento e fundação de missões pelos dilatados sertões, dentro da ideia defendida por Vieira de “abrir novas conversões pelo sertão e rios acima” (VIEIRA, 2008a, Lisboa, Carta LV). Segundo Puntoni, “a ocidentalização da atividade missionária

andava junto com o incentivo para a expansão da pecuária pelos sertões, com a doação de novas sesmarias ou a redistribuição das consideradas improdutivas, e também com o patrocínio de uma série de expedições exploratórias, em busca de metais e pedras preciosas”, além do aprisionamento de indígenas para o trabalho cativo (2002, p. 72-73).

Embora influente na Corte, Vieira abandonou a vida política da Corte e partiu de Lisboa com direção ao Maranhão. As causas gerais da decisão de partir em missão eram, de acordo com o biógrafo de Vieira e historiador João Lúcio de Azevedo (2008), o descontentamento com as disputas palacianas, mesmo contando com a proteção de Dom João IV. Em 1652 havia deixado Portugal e ingressado nas missões como padre Superior dos Jesuítas no Maranhão e Pará.

Do Maranhão, Vieira não descuidou de enviar notícias ao Príncipe, seu pupilo nos negócios religiosos e, em 25 de janeiro de 1653, declarava a este o estado das missões:

O desamparo e necessidade espiritual que aqui se padece é verdadeiramente extremo; porque os gentios e os cristãos todos vivem quase em igual cegueira, por falta de cultura e doutrina, não havendo quem catequize nem administre sacramentos; havendo, porém, quem cativa e que tirenize, e, o que é pior, quem o aprove; com que portugueses e índios todos se vão para o Inferno. (VIEIRA, 2008a, São Luís, Carta LX).

Esta seria a tônica das suas cartas e sermões a partir de então: evangelizar e corrigir os rumos da colonização, sempre criticando a forma do desgoverno e a escravização dos indígenas e defendendo o projeto missionário jesuítico.

Logo na sua chegada ao Maranhão, Vieira tinha criado sua convicção sobre como o cativo ilícito generalizado seria um obstáculo às pretensões de exclusividade dos religiosos em definir os contornos da conversão dos gentios. Ele sabia que não tardariam chegar e ser divulgadas aos colonos do Maranhão as ordens régias que fechariam os sertões a novos resgates e declarariam os indígenas livres. Em sua Carta ao Provincial do Brasil de 22 de maio de 1653, Vieira afirma, que quinze dias depois de sua chegada ao Maranhão, publicou-se o bando com as referidas ordens régias e que por isso sofreram os jesuítas um motim em que exigiam que se “*levantasse o bando*”, com moradores gritando, sob o reluzir das

espadas: *“Padres da Companhia fora! Fora os inimigos do bem comum! Metam-os em canoas rotas!”*.

Após reunião com o capitão-mor governador e outros gráudos, Antônio Vieira decidiu contornar o descontentamento dos moradores e administradores régios, apontando uma solução mais adequada para a presença da Companhia no Maranhão. O Sermão das Tentações, pregado em 2 de março de 1653, em São Luís, foi uma forma de contornar as ordens régias, em que Vieira recuou da sua posição inicial, de declarar todos os indígenas livres, e propôs uma forma de examinar a servidão injusta. Segundo Vieira, na carta ao provincial da Companhia no Brasil,

(...) preguei na seguinte domingo, que era a das Tentações, e (...) mostrei primeiramente, com a maior eficácia que pude, como uma alma vale mais que todos os remos do mundo; e, depois de bem assentado este ponto, passei a desenganar com a maior clareza os homens do Maranhão, mostrando-lhes com a mesma que todos estavam geralmente em estado de condenação pelos cativeiros injustos dos índios; e que, enquanto este habitual pecado não se remediasse, todas as almas dos portugueses deste Estado iam e haviam de ir para o Inferno (VIEIRA, 2008a, São Luís, Carta LXIV).

Ainda segundo Antônio Vieira, após apresentar a sua proposta de como havia de ser feito o exame do cativo dos índios escravizados pelos moradores, o sermão chegou aos ouvidos desses e surtiu o efeito desejado: “Nas cores, que o auditório mudava, bem via eu claramente os afetos que, por meio destas palavras, Deus obrava nos corações de muitos, os quais logo dali saíram persuadidos a se querer salvar, e a aplicar os meios que para isso fossem necessários, a qualquer custo”. (VIEIRA, 2008a, São Luís, Carta LXIV).

Vale então aqui demorarmos um pouco no seu sermão e entender o conteúdo da proposta de Vieira sobre o exame do cativo, se justo ou injusto, e de como lidar com a servidão dos indígenas. No Sermão, primeiramente ele condenava a forma generalizada do uso da força de trabalho indígena, sem os preceitos declaratórios dos religiosos ou do Rei, de que tivessem sido cativados justamente. Dizia ele, com toda a clareza:

Todos os índios deste estado, ou são os que vos servem como escravos, ou os que moram nas aldeias de el-rei como livres, ou os que vivem no sertão em sua natural, e ainda maior liberdade, os quais por esses rios se vão comprar ou resgatar (como dizem) dando o piedoso nome de resgate a uma venda tão forçada e violenta, que talvez se faz com a pistola nos peitos, quanto àqueles que vos servem, todos nesta terra são herdados, havidos, e possuídos de má fé, segundo a qual não farão pouco (ainda que o farão facilmente) em vos perdoar todo o serviço passado. (VIEIRA, 2008a, São Luís, Carta LXIV).

Ou, em outras palavras, admitir que todos eram livres conforme as resoluções régias, pois que cativados injustamente (sem declaração de guerra justa), e restituir a eles a liberdade, seria uma forma dos moradores receberem o divino perdão, assim como o perdão dos indígenas. Até este ponto do sermão Vieira não apresentou a forma de organizar o cativo justo, mas em seguida ele desenvolveu a ideia de como deveria ser feito este exame. O fundamental é que esta proposta teria o conteúdo reativo à escravidão injustificada, mas também às propostas que ele defenderia como viáveis para a conversão e uso da força de trabalho indígena nas missões jesuíticas no Brasil. Como ele definiu, então, nesta situação conflituosa entre normas régias e costumes dos moradores, a prática do cativo indígena?

Vieira expôs claramente a forma de justificar a escravidão. Em primeiro lugar a servidão voluntária: “(...) se depois de lhes manifesta esta condição de liberdade, por serem criados em vossa casa, e com vossos filhos, ao menos os mais domésticos, espontânea e voluntariamente vos quiser servir e ficar nela, ninguém, enquanto eles tiverem esta vontade, os poderá tirar de vosso serviço”. Declarada a liberdade do indígena, e perdoados do cativo ilícito os seus senhores, se o indígena mantivesse seu desejo de servir, ficariam os moradores autorizados do uso do trabalho desses. Aos que não se sujeitassem, Vieira propôs que fossem obrigados a viver nas aldeias, e que, segundo ele, “também vos serviriam”, trabalhando seis meses nas aldeias e seis meses compulsoriamente nas propriedades dos colonos. Sobre o resgate, Vieira elaborou o plano de exame da condição do resgate em que todos os religiosos, governador e ouvidor serviriam de juizes para declarar a forma do cativo:

Ao sertão se poderão fazer todos os anos entradas, em que verdadeiramente se resgatem os que estiverem (como se diz) em cordas, para serem comidos; e se lhes comutará esta crueldade em cativo perpétuo. Assim serão também cativos todos os que sem violência forem vendidos como escravos de seus inimigos, tomados em guerra justa (...). De sorte que desta forma todos os índios deste estado servirão aos Portugueses; ou como própria e inteiramente cativos, que são os de corda, os de guerra justa, e os que livre e voluntariamente quiserem servir, como dissemos os primeiros; ou como meio cativos, que são todos os das antigas e novas aldeias, que pelo bem e conservação do estado me consta que, sendo livres, se sujeitarão a nos servir e ajudar a metade do tempo de sua vida. (Apud VIEIRA, 2006, p. 168-170). (grifo nosso).

Em carta ao Rei Dom João IV, pouco mais de um mês depois de fazer seu sermão e propor o acordo com os colonos, o missionário fazia um relato da situação encontrada, quer espiritual, quanto da escravização dos indígenas. O principal problema era, segundo ele, “os grandes desamparos espirituais que em todas estas partes se padecem”. Da parte dos moradores portugueses a vida sem doutrinação, sem guardarem os dias santos, sem realizar as denominações canônicas do Concílio de Trento (batismo, confissão, comunhão, casamentos), vivendo em “necessidade espiritual pouco menos que extrema”, motivadas principalmente pela presença de poucos curas regulares e/ou missionários, de possuir somente duas igrejas, de estar distante do Bispado do Estado do Brasil, localizado na cidade de São Salvador da Bahia e ainda por serem os sacerdotes existentes, ou degredados ou “homens de poucas letras e menos zelos com as almas”. A distância da cidade da Bahia, a presença holandesa em Pernambuco e as disputas entre os próprios portugueses moradores, deixava Vieira alarmado com a situação: “o morrerem sem confissão é cousa mui ordinária...”.

Do ponto de vista dos indígenas o grande mal estava na escravidão ilegítima. As principais causas que Vieira encontrou eram as guerras injustas que os colonos promoviam nos sertões, sem declaração alguma de que eram esses indígenas contrários aos aldeamentos ou refratários aos portugueses. Vieira sugeriu ao rei “cerrar os sertões e proibir que não houvesse resgates e declarar livres os já resgatados...”. Ele reconhecia a dificuldade e dureza de tais procedimentos e admitia: “O meio que parece mais conveniente e praticável (como já se tem começado a executar) é examinar os cativos, e ficarem livres os que se acharem

ser livres, e cativos os que se acharem cativos”.

A situação apontada como forma de solucionar o cativo tido como ilícito era a realização das entradas exclusivamente para *decimentos* destes para as aldeias com rigorosa análise da situação de servidão feita pelos padres da Companhia, pois assim, “...se acharem alguns índios em corda, ou legitimamente escravos, que esses possam comprar e resgatar, aprovando-os primeiro os padres que forem à dita missão...”. Resgate, decimentos, aldeamentos deveriam ser rigorosamente supervisionados pelos religiosos, para que se evitasse a servidão injusta, como ele observava nas aldeias próximas a São Luís:

Os índios que moram em suas aldeias com títulos de livres são muito mais cativos que os que moram nas casas particulares dos portugueses, só com uma diferença, que cada três anos têm um novo senhor, que é o governador ou capitão-mor que vem a estas partes, o qual se serve deles como de seus e os trata como alheios; em que vem estar de muito pior condição que os escravos, pois ordinariamente se ocupam em lavouras de tabaco, que é o mais cruel trabalho de quantos há no Brasil. Mandam-nos servir violentamente a pessoas e em serviços a que não vão senão forçados, e morrem lá de puro sentimento; tiram as mulheres de suas aldeias, e põe-nas a servir em casas particulares, com grandes desserviços de Deus e queixas dos seus maridos, que depois de semelhantes jornadas muitas vezes se apartam delas; não lhes dão tempo para lavrarem e fazerem suas roças, com que eles, suas mulheres e seus filhos padecem e perecem; enfim, tudo são tratados como escravos, não tendo liberdade mais que no nome... (VIEIRA, 2008a, São Luís, Carta LXII).

Vieira vai induzindo ao rei o seu ideal missionário, mas ao mesmo tempo induzindo uma nova lei que controlasse as entradas e a escravidão legal sob supervisão dos jesuítas. Sugere assim nesta primeira carta ao rei aqueles itens que iriam compor as novas orientações sobre os indígenas nos anos seguintes: a limitação do poder dos administradores régios sobre as aldeias e sobre o resgate indígena, o exame da escravatura, se justa ou injusta, dos indígenas sob domínio dos colonos, evitando assim os “malcativos”, que as entradas fossem rigorosamente supervisionadas pelos religiosos e que os índios descidos fossem aldeados, também supervisionados por religiosos em suas aldeias, que pudessem fazer suas roças e que assim “(...) se reduziriam facilmente à nossa amizade...” para o bem comum da República.

No ano seguinte ele foi nomeado Superior dos Jesuítas no Grão-Pará e Maranhão. O conflito com os colonos não de dissipara. Ao que tudo indica as suas propostas de contornar os resgates ilícitos e as entradas em guerra justa sem confirmação por parte dos religiosos, assim como a continuidade do cativo indígena injustificado, fizeram Vieira escrever novamente ao rei (abril de 1654) para propor as novas leis de proteção do gentio, pois, segundo ele “as injustiças que se fazem a esta pobre e miserabilíssima gente não cabem em nenhum papel...”, e desta forma ele se limitaria a enviar as suas indicações de como inibir o cativo injusto.

A questão central era o governo dos índios. Liberdade natural, como vimos, não implicava na falta de tutela. Vieira buscava a limitação, ou interdição total dos poderes dos governadores e capitães-mores sobre os indígenas. Era um duro golpe aos interesses dos administradores, que, segundo ele, não se preocupavam com outra questão a não ser o enriquecimento rápido. Foi por isto que em seguida ele defenderá a presença de governadores mais capacitados e com maior pulso nos tratos dos negócios do Estado. Ao mesmo tempo que sugeria a interdição total do poder dos administradores civis, ele atribuía aos religiosos a sujeição total dos indígenas. Os religiosos seriam os responsáveis pelas reduções dos indígenas em poucos aldeamentos “para que sejam e possam ser melhor doutrinados”, limitando também as entradas para descer os indígenas aos religiosos, que também julgariam os casos de resgates de índios de cordas. Tudo isto se valia na comparação com o Estado do Brasil, no qual “todo o governo dos índios depende absolutamente dos religiosos...”.

Entretanto, a questão principal para Vieira, ao nosso ver, era a questão do uso da força de trabalho do indígena e a melhor forma de administrar o controle deste trabalho, que, sabia ele, era equiparado ao da completa servidão. Do ponto de vista da melhor forma de governo civil dos índios, ele sugeria a criação de um cargo de procurador geral dos índios, eletivo e avaliado a cada ano, independente dos administradores régios, com aparato de homens brancos para o serviço de meirinho e com força repressiva de um oficial, além de um corpo oficial eleito pelos principais dos indígenas, para que se conservassem “em maior simplicidade e sujeição” nas aldeias. Seriam ainda obrigados a ter suas roças, a servir em entradas pelo sertão, a trabalhar nas plantagens dos moradores brancos até quatro

meses por ano e a organizarem feiras para assim “se animarem com este comércio a trabalhar”. A vida do aldeamento era vista assim como uma forma provisória de civilidade, que tornaria, aos poucos, os índios capazes de exercer a vida civil, portanto, além de doutrinados permanentemente pelos religiosos, porque eram “naturalmente (...) inconstantes e desejosos de novidades”, e assim pudessem civilizar-se no trato de vassalos de El-Rey.

Mas a preocupação central de Vieira era com a forma de apropriação do trabalho destes indígenas aldeados pelos moradores brancos. Ele propunha um rígido controle do uso da força de trabalho indígena, que seria assalariada e controlada por listas dos índios em serviço. Estas listas, além do controle do tempo prestado nas lavouras dos moradores, serviriam para reparti-los entre estes de forma justa, fiscalizadas por religiosos e moradores: “põe-se juntamente nas mãos de um secular eleito pelo povo e de um religioso prelado, para que o religioso seja olheiro do secular, e o secular, do religioso, e num esteja seguro o zelo, e noutro a conveniência”. Vieira admitia que esta não seria a melhor forma de controle do trabalho compulsório/assalariado do indígena. No Estado do Brasil, por exemplo, eram feitas as cessões de trabalhadores dos aldeamentos exclusivamente pelos religiosos, sem este estrito controle, mas ele reconhecia que teria que ceder aos interesses dos particulares, dos costumes locais: “aqui não se trata só do justo, senão também do justificado” (VIEIRA, 2008a, São Luís, Carta LXIX).

Vieira cedia, com rancor, ao costume local na proteção dos índios aldeados. Ele não queria que virasse a norma particular do Estado do Grão-Pará e Maranhão a escravidão indígena generalizada. Defendia o lugar das missões, entretanto, não demonstrava o mesmo rancor ou desassossego com relação à preação tida como justa (dos indígenas que se recusassem aos descimentos), ou no caso do resgate dos índios de corda. Ele chegou mesmo a propor ao rei uma forma de organizar o *resgate* dos indígenas, assim como a forma de distribuí-los aos colonos, sempre após o julgamento de cativo justo ou injusto pelos religiosos, e depois distribuídos como escravos aos moradores, prioritariamente aos mais pobres e necessitados, uma espécie de permissão de escravidão piedosa para com os moradores menos providos de recursos.

Após viagem realizada ao Reino, Antônio Vieira retornou às conquistas

lusas na Costa Leste-Oeste numa conjuntura que estava a seu favor. Junto com a provisão régia de 9 de abril de 1655, que El-Rey proclamara aos colonos do Maranhão para que estes provassem que seus escravos haviam sido cativados em guerra declarada justa ou que tivessem sido realmente resgatados das cordas, fora nomeado novo governador, André Vidal de Negreiros, homem experimentado nas guerras dos luso-brasileiros contra os holandeses, tanto na Bahia quanto em Pernambuco, portanto, homem de armas, que tinha uma visão estratégica do Império, e que sabia da importância de abrir caminho terrestre entre o Maranhão e Pernambuco como uma forma de garantir a expansão dos interesses pernambucanos na área, fazendo acordos de paz com os tapuias, viabilizando uma exploração econômica mais racional da Costa Leste-Oeste e integrando esta região às dinâmicas da economia canavieira. Neste sentido o novo governador e Vieira comunicavam seus pensamentos, pois a manutenção da livre passagem por terra entre o Estado do Brasil e o Estado do Grão-Pará e Maranhão definiria de uma vez por todas a conquista da região frente as outras nações europeias. Este era seu entendimento quando quis construir em Camocim um fortim para auxiliar a navegação, mas também para melhor explorar, com o apoio dos indígenas, as possibilidades econômicas do corte do pau violeta e o âmbar cinza regurgitado das baleias e que chegavam até o litoral. Quando em 1656 Vidal de Negreiros retornou a Pernambuco para assumir o controle da capitania recém libertada do domínio holandês, o fez por terra, certamente visando a expansão dos interesses pernambucanos que se desencadeariam na guerra contra os tapuias. Vieira estava então amparado por um administrador experiente.

Antônio Vieira, ao defender a liberdade como um direito natural dos homens não estava defendendo a liberdade universal moderna, mas justificando a sua visão hierárquica e litúrgica de um mundo que necessitava de regulações do direito para adequar particularidades a uma ordem social equilibrada.

Tampouco Vieira estava defendendo uma liberdade generalizada aos indígenas. O direito natural à liberdade defendido por ele aos indígenas não significava que o processo civilizador iria se estabelecer naturalmente. Civilização, que, aliás, no período, era uma querela entre intelectuais franceses e que se firmou entre “uma constelação de termos inter-relacionados (...) girando em torno de polidez, civilidade e honnêteté [cortesia]” (DEJEAN, 2005, p. 184), e

que em muito também estava ligada aos preceitos de vassalagem e de governança, ou andar sob um governo civil. A liberdade como direito natural do indígena estava condicionada a uma ideia de menoridade, de incapacidade de andar sob governo, principalmente pela concepção de recaída, constantemente lembrada pelos jesuítas. Esta era a realidade da defesa do direito de liberdade, proteger da escravidão injusta, o que contrariava interesses dos colonos, mas que previa uma tutela, por serem menores e inconstantes.

Somos levados a pensar que Vieira foi ao mesmo tempo favorecido e contrariado pelos demorados processos de definição das normas legais do corpo do Império no âmbito do Antigo Regime. Na emergência de uma normatização conciliadora sobre a liberdade dos indígenas pesou o fato dos colonos dependerem da força de trabalho indígena. Em 1661 os jesuítas foram expulsos do Maranhão. Vieira voltou a Portugal onde passou a enfrentar as acusações do Santo Ofício. Sua visão de mundo na qual as decisões dos Estados deveriam estar submetidas aos aspectos religiosos não pressupôs ponderadamente o peso da conciliação entre esses poderes. Como Evaldo Cabral de Mello sublinhou:

Na Espanha como em Portugal, a grande limitação residia no próprio sistema conciliar e na teoria da prática do poder régio, concebido tradicionalmente em termos de sua função arbitral. Graças a esta, o soberano, a cabeça do corpo político, conservava (nesta acepção, conservar é uma palavra-chave no léxico político do Antigo Regime) o indispensável equilíbrio entre as ordens (clero, nobreza e povo) que compunham a nação. Havia por fim o contrapeso dos poderes locais e sua instrumentalização de burocracia real. (MELLO, 2003, p.145).

FONTES

Coletânea de documentos doados ao Arquivo Público do Estado do Ceará –APEC pelo Prof. Limério Moreira da Rocha.

Sobre o que pede o Padre João Duarte do Sacramento, acerca de se proibir que os soldados do sertão levem as índias para os seus quartéis e, que por aquelas aldeias se não leve a vender vinho ou aguardente pelos sertões e aldeias dando assistência os índios pelo grande prejuízo que a isso resulta, p. 43-45.

Carta para o governador de Pernambuco sobre a opressão que padecem os moradores do Ceará com a porção do gentio bárbaro e se concederem índios e índias para serviço, p. 46.

Carta do Conselho Ultramarino sobre o que escreveu o Padre João Leite de Aguiar acerca do que tem havido nas Missões do Ceará e pede alguns ornamentos e representa os meios que se lhe oferecem para as melhoras daquela Capitania e vai carta que se acusa, p. 56-60.

O Governador de Pernambuco dá conta de se conservarem os Présídios de Jaguaribe e Assu e de estar sossegado o Gentio e Sacerdotes que são necessários para administrar sacramentos aos soldados pretos que mandou para o de Jaguaribe e para a gente do Assu, p. 80-81.

Para que os índios estejam sempre aldeados e unidos para servirem nas guerras contra os bárbaros, p. 155-156.

Cartas e Sermões do Padre Antônio Vieira

VIEIRA, Antônio – *A Missão da Ibiapaba*. Coimbra: Almedina. Prefácio de Eduardo Lourenço. Posfácio de João Viegas. Tradução de Antônio de Araújo. Publicada originalmente em francês *La Mission de Ibiapaba. Le père Antônio Vieira et ledroitdesIndiens* (1998). Paris: Chandeigne/Unesco, 2006.

VIEIRA, Antônio – *Cartas*. São Paulo: Editora Globo. Organização e Notas de João Lúcio de Azevedo e Prefácio de Alcir Pécora. 2 volumes (2008a)

VIEIRA, Antônio – *Sermões I*. São Paulo: Edições Loyola, 1. ed., Lisboa, 1679, (2008b)

VIEIRA, Antônio – *Sermões Selectos do Padre Antônio Vieira*. Lisboa: Editores Rolland & Semiond. Tomo II. Sermão de Santo Antônio aos Peixes, p. 3-47, 1873.

REFERÊNCIAS

ABREU, Capistrano de. *Capítulos de História Colonial (1500-1800)*. 4. ed. Revista, anotada e prefaciada por José Honório Rodrigues. Rio de Janeiro: Livraria Brigueit/Sociedade Capistrano de Abreu, 1954.

_____. *O Descobrimento do Brasil*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. Com Ensaio biobibliográfico de Hélio Vianna e outros estudos.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. 2. reimp. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2000.

AZEVEDO, João Lúcio de. *História de Antônio Vieira*. São Paulo: Alameda Editorial, 2008.

BICALHO, Maria Fernanda. *A cidade e o Império: o Rio de Janeiro no século XVIII*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003.

BOXER, Charles Ralph. *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola (1602-1686)*. São Paulo: Editora Nacional/Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

_____. *O Império Marítimo Português (1415-1825)*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2002.

DAHER, Andrea. *O Brasil Francês: as singularidades da França Equinocial (1612-1615)*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2007.

DEJEAN, Joan. *Antigos contra Modernos: as Guerras Culturais e a construção de um *fin de siècle**. Tradução de Zaida Maldonado. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2005.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Capítulos de Literatura Colonial*. São Paulo: Editora Brasiliense. Organização e Introdução de Antônio Cândido, 2000.

LOPES, Fátima Martins. *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*. Mossoró: Fundação Vingt-um Rosado, Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte, 2003.

MAIA, Lúcio José de Oliveira. *Serras de Ibiapaba: de aldeia à vila de índios – vassalagem e identidade no Ceará colonial – século XVIII*. Tese (Doutorado em

História), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

MELLO, Evaldo Cabral de. *O Negócio do Brasil: Portugal, os Países Baixos e o Nordeste, 1641-1669*. 3. ed. revista. Rio de Janeiro: Editora Topbooks, 2003.

PUNTONI, Pedro. *A guerra dos bárbaros: povos indígenas e colonização do sertão nordeste do Brasil (1650-1720)*. São Paulo: Edusp/Editora Hucitec, 2002.

Capítulo III

Os jesuítas e o financiamento da educação na Colônia: os recursos de muitos para o privilégio de poucos (Séc. XVI-XVII)

Wellington Ferreira de Jesus

O presente bem referenciado e definido
dá início ao processo fundamental do
ofício do historiador: “compreender o
presente pelo passado” e, correlativamente,
“compreender o passado pelo presente”.
(Jacques Le Goff)

Introdução

Os estudos e pesquisas, tendo por referência a temática da alocação, distribuição e redistribuição, bem como da aplicação dos recursos ao setor educacional, assumiram centralidade nas últimas décadas do século XX e início do XXI.

Sobretudo, a partir da segunda metade da década de 1990, com a instituição dos fundos destinados à manutenção e ao desenvolvimento do ensino fundamental, inicialmente, e, posteriormente, abarcando toda a Educação Básica.

Contudo, deve-se considerar que o financiamento à educação no Brasil apresenta-se como um processo permeado de tensionamentos, avanços e limites, inserido em um contexto histórico que, desde o século XVI, apresenta contradições que opõem o setor público e o privado, a terceirização, a responsabilização dos entes federativos, a prioridade quanto ao direito e educação ou priorização de um nível (educação básica ou superior) e, dentro desses níveis, quais modalidades a serem priorizadas (JESUS, 2007, 2011).

Todo este processo de pesquisa e estudos, como nas palavras de Le Goff (2002), partindo das contradições do presente, constitui o substrato do ofício do historiador. Cabe, portanto, ao historiador este pensar a relação presente-passado dentro de um processo dialético e dialógico, em que permanências, pertinências e rupturas vão se desenvolvendo e estabelecendo as possibilidades de manutenção ou transformação da ordem vigente.

De maneira geral, pode-se afirmar que a educação e, em especial, o processo de escolarização, se caracterizaram ao longo de mais de cinco séculos, após a conquista e colonização europeia, como um referencial a mais no processo de divisão e exclusão social que possui permanências até a atualidade. Aspectos constitutivos da cidadania, tais como direito de voto, de participação política, de reconhecimento de direitos sociais e a própria definição entre os que detinham o poder e os que eram sujeitos ao mesmo, passavam pela condição de ser letrado ou analfabeto.

Certamente, essa divisão entre os que sabiam ler e os que não sabiam funcionou como um dos aspectos legitimadores da sociedade que foi se consolidando e refletia o controle da propriedade da terra, da riqueza e da própria condição de liberdade ou cativeiro. Completando o quadro, a possibilidade de obter a alfabetização era, por lei, restrita aos proprietários ou limitada ao poder patriarcal. Dessa forma, a separação era notável no conjunto dos livres à medida que se caracterizavam mulheres, pequenos proprietários e trabalhadores livres existentes no núcleo colonial como indivíduos de condição inferior, quando comparados aos letrados.

Essa contradição que ultrapassou os séculos e as transformações políticas transpostos pelo Brasil, de Colônia ao Estado emancipado, da Monarquia à República e, nas primeiras décadas do século XX, quando se discutia o processo de universalização da escolarização, foi descrita por Anísio Teixeira, que a referenciou como a escola para os nossos filhos e escola para os filhos dos outros (TEIXEIRA, 1977).

O processo educacional, pensado em sua dimensão escolar, tende a promover mudanças em uma sociedade, seja no sentido da manutenção ou da transformação do *status quo*, perspectiva já observada por estudiosos como Bourdieu, Passeron (2008), Saviani (2013), entre outros.

Dourado (2006, p. 27) considerou que a “discussão sobre o financiamento da educação constitui-se em tarefa árdua, tendo em vista a complexidade das condições materiais em que o financiamento se materializa”. Compreende-se, por conseguinte, o desafio trazido aos pesquisadores na observação do campo de estudos sobre o financiamento ao setor educacional.

Em que pese o caráter de política pública,¹⁵ aspecto que se consolidou efetivamente a após a Carta Magna de 1988 (BRASIL, 1988), o setor educacional no Brasil mantém ainda um caráter de esforço de muitos e privilégio de alguns. Tal objeção pode ser observada, com efeito, na vertente das políticas de financiamento da educação, em que pese o processo de obtenção e alocação de recursos e os interesses dos grupos que detêm as instâncias de poder no campo econômico e político (NORONHA, 2006; DOURADO, 2007).

Conforme Dourado (2006),

compreender, portanto, o desdobramento efetivo do financiamento da educação implica, entre outros, apreender os limites e possibilidades dessa discussão no âmbito da relação Estado e sociedade que historicamente se processa no Brasil e que interfere na estruturação das políticas, gestão e fi-

15 Ao nos referirmos aos conceitos de políticas públicas, Estado e governo utilizaremos como referência o estudo de Höfling (2001), que destaca o papel do Estado como instituições permanentes e não hegemônicas, o governo como o conjunto de programas e projetos proposto por parte da sociedade para a sociedade como um todo e, políticas públicas como o “Estado em ação”. E a visão de Antonio Gramsci (2007) do Estado como um tensionamento de forças antagônicas, para além do controle da classe dominante. Em outras palavras, o conceito de Estado ampliado (GRAMSCI, 2007), uma articulação com relações, através de ações políticas, onde os setores dominantes sem mantêm no controle do poder, mas, abrem espaço para a consciência e organização das classes dominadas.

nanciamento da educação. A complexidade da temática envolve, ainda, a caracterização do Estado no que tange a articulação de políticas públicas entre as esferas públicas e privadas (p. 28).

Essa preocupação constava das propostas de educadores brasileiros desde a primeira metade do século XX como na seguinte proposição de Anísio Teixeira:

(...) mobilizar os recursos financeiros para a educação, de forma a obter deles (de todos eles, em cooperação e conjugação) maiores resultados. Sugerimos a constituição, com as percentagens previstas na lei magna da República, de *fundos de educação* – federal, estaduais, e municipais; êstes fundos, administrados por conselhos, organizados com autonomia financeira, administrativa e técnica e todos os poderes necessários para a aplicação dos recursos, inclusive no pagamento de empréstimos e planos de inversões; e os quadros do pessoal e do magistério locais e com tabela de vencimentos locais, permitindo, assim, a adaptação da escola às condições econômicas de cada localidade (TEIXEIRA, 1953b, p. 40).

É nesta perspectiva que assume relevância e significação o papel do estudo da história do financiamento à educação pública no Brasil. Conforme Melchior (1972), a educação pública no Brasil já nasceu inserida no contexto de uma contradição: quem seria responsável pelo seu financiamento?

A Metrópole portuguesa, em meio ao processo de acumulação mercantil que caracterizou as potências coloniais europeias nos séculos XV-XVII, não despenderia recursos com algo tido por secundário ou até mesmo supérfluo em uma colônia.

Como o Estado se desresponsabilizava de tal tarefa, esta foi delegada aos padres da Companhia de Jesus. Nascia assim um processo que mantém resquícios no Brasil contemporâneo: a transferência de recursos públicos e a garantia de privilégios fiscais à esfera privada, sob a justificativa da necessidade premente e da falta de condições ou recursos humanos e materiais.

A compreensão desse processo em que o Estado português legou tal responsabilidade aos jesuítas mostra, particularmente, sob a alçada do financiamento, o grau de imersão da educação em uma conjuntura de exploração colonial, baseada na acumulação primitiva (PRADO JR, 1985, 1986) e, como consequência, o elo entre a consolidação do sistema e o exclusivo mercantil.

Para além disso, o panorama descrito produziu um impacto em toda a história do financiamento ao setor educacional brasileiro ao longo dos séculos, de tal maneira que

quando colocadas no conjunto das políticas de distribuição dos recursos da sociedade, nas últimas décadas, tem se revelado em mais um mecanismo de distribuição desigual dos recursos públicos. Ou seja, essas políticas concorrem para a concentração dos recursos num duplo sentido, no sentido dos recursos em geral, e no sentido dos recursos específicos da educação (FRIGOTTO, 1987, p. 7-8).

Desta forma, se no momento atual não se superou a exclusão educacional e, por conseguinte, mantém-se a dívida histórica com a sociedade, torna-se necessário estudar também o modelo de financiamento da educação colonial sob o controle dos jesuítas, para entender a relação passado presente e seus reflexos.

Portugal e o Brasil: o antigo sistema colonial e a opção pelos educadores jesuítas no contexto da lógica de acumulação primitiva (séc. XV-XVIII)

Até o final do século XIV a Europa, quando comparada à China, ao Japão, ao mundo islâmico e a algumas civilizações da África e da América, se constituía ainda em uma realidade histórica atrasada, isto é, ainda fora do seu processo civilizatório empreendido posteriormente. No entanto, a partir do século XV, um conjunto de transições internas, tais como o nascimento dos Estados Centralizados, a formação de exércitos nacionais, o aporte de recursos ampliados por meio da cobrança de tributos, a criação de uma burocracia especializada, a luta contra o poder dos nobres proprietários e o desenvolvimento científico, colaborou decisivamente para a superação das estruturas feudo-clericais.

Este processo influenciou e, ao mesmo tempo, foi influenciado pelo desenvolvimento tecnológico, pela expansão marítima e guerras de conquista, pela imposição da fé cristã como elemento de domínio cultural, pela criação de um sistema colonial, cuja lógica era centrada no monopólio colonial objetivando a acumulação primitiva nas metrópoles europeias e pelo Absolutismo monárquico,

o Antigo Regime Absolutista. Portugal, em destaque, pode ser observado como o país pioneiro nessas transformações.

É significativo destacar que todo esse movimento de transições na Europa, além de situado na parte ocidental do continente, foi impulsionado pelo desenvolvimento de contradições internas, tais como a luta do poder real contra o localismo político, mas sem romper com a nobreza e as guerras internas e, também, de conquista colonial, que, de modo simultâneo, superaram elementos como a cavalaria e incorporaram tecnologias de *destruição em massa* como, por exemplo, o canhão. Ainda é necessário ressaltar a contribuição do Renascimento, movimento científico, artístico e cultural no sentido das conquistas europeias.

A expansão marítima europeia utilizou a tecnologia criada (ou adaptada) em escala considerável do Renascimento. Contudo, permaneciam no imaginário coletivo os medos e superstições do novo e do desconhecido que caracterizaram o mundo medieval. Observa-se também que, como a acumulação primitiva era controlada pelo Estado monárquico que caminhava para o Absolutismo, o intervencionismo limitava o pleno enriquecimento da burguesia metropolitana.

Todavia, uma das contradições históricas que mais chama atenção é a manutenção do poder da Igreja Católica Romana como elemento da consolidação da cristandade ocidental. O século XVI ensejou e consolidou um movimento de ruptura com o Universalismo de Roma, a Reforma, derrubando as estruturas dominantes do poder papal sob os Estados europeus (MICELI, 2013). Mas, não tardou para uma reação da Igreja Católica, a partir de um movimento de Contrarreforma. Analisando esse panorama do continente europeu e da civilização do Ocidente, questiona-se a presença de uma sedimentação do processo civilizatório nos limites do capitalismo.

Portugal mantivera-se católico na medida em que essa opção foi conveniente ao fortalecimento do Estado monárquico lusitano. Coube à burguesia portuguesa financiar a expansão, criando formas de empreendimento que se ajustassem à necessidade de acumulação primitiva. Se, no caso da conquista da costa africana e oriental, predominou o conjunto das trocas comerciais sob o controle metropolitano, o caso americano foi diferenciado.

Menos de trinta anos após a conquista do único território colonial português na América, no século XVI, por não existirem ainda condições materiais de

desenvolvimento e a prática predatória mostrarem-se insuficiente, foram impostas à Colônia, séculos depois denominada Brasil, as bases do antigo sistema colonial: latifúndio, monocultura extensiva, produção para o mercado externo e, dentro das contradições inerentes ao nascente capitalismo, o renascimento da relação escravista de produção, agora sob a perspectiva de uma dupla acumulação: superexploração do trabalho e da mercadoria humana, em específico, no tráfico de escravos africanos.

Portanto, a empresa colonial lusitana se fundamenta numa dimensão essencialmente comercial (PRADO JR, 1985,1986; NOVAIS, 1986), em que pese sua base produtiva agrária e o trabalho compulsório como propulsores da própria.

No desenvolvimento de tal processo da colonização portuguesa na América, era fundamental a transposição do modelo civilizacional europeu, tanto no aspecto de manutenção do controle das populações existentes aqui, em geral, ainda no estágio paleolítico, quanto para os europeus que passaram a viver nos trópicos e para a massa humana sequestrada da África a fim de materializar a acumulação lusitana.

Nesse sentido, é que se pode compreender a passagem do Éden ao Inferno na perspectiva dos europeus. O conceito de *descobrimento* assume sua face mais cruel no desenvolvimento do século XVI, na medida em que o europeu descobriu no *americano* um *parecido mas diferente*. A *Terra Brasilis* que, inicialmente, no imaginário de homens medievais em um mundo moderno se confundia com o *Paraíso*, precisava seguir sua *missão* de fazer rico o Estado e a burguesia lusitana.

Era fundamental, portanto, ajustar a Colônia aos interesses metropolitanos; disciplinar seus habitantes; negar as possibilidades da alteridade, da liberdade humana e de outras culturas; impor um corpo jurídico baseado na normatização da Metrópole; estabelecer a força e a guerra de conquista e extermínio. Em outras palavras, o processo civilizatório implicaria uma educação pela força, justificada ideologicamente pela religião, em uma terra em que, na visão portuguesa, as letras *R*, *F*, *L* não faziam parte do alfabeto nativo, já que *Rei*, *Fé* e *Lei* eram instituições desconhecidas dos nativos da *Terra Brasilis* (cf. VILLALTA, 1999).

Havia de se manter viva a chama de uma guerra santa no processo civilizatório português. Internamente, ligada à presença de populações nativas

pagãs, bem como ao grupo africano com sua religiosidade *primitiva* e ao próprio *natural afrouxamento dos costumes cristãos* dos lusitanos residentes na Colônia. Externamente, na oposição à concorrência de outras metrópoles, tais como Inglaterra, Países Baixos, por estas serem nações de religiões reformadas, e França com as disputas entre católicos e calvinistas (os *huguenotes*), evitando, assim, as projeções de divisão das terras conquistadas pelos ibéricos.

Nesse contexto de forte influência religiosa nas posturas do Estado, destaca-se a presença dos jesuítas, que monopolizaram a educação e moldaram os costumes no Brasil colonial por cerca de 210 anos.

Integrante do movimento reformista católico, a Ordem dos Padres e Irmãos da Companhia de Jesus, fundada por Inácio de Loyola,¹⁶ em 1534,¹⁷ resgatava o espírito militarista e conquistador dos Cruzados, agora baseado no estudo, na hierarquia e rígida disciplina, para o combate aos *protestantes* e a expansão da fé cristã católica, bem ao contexto dos novos tempos.

Dessa forma, pode-se compreender o fato de que, embora não sendo a única, a Ordem jesuítica tornou-se hegemônica¹⁸ entre 1549 e 1759 no campo da educação e da escolarização (VAINFÁS, 2000), moldando costumes, estabelecendo o currículo, a pedagogia, determinando quem e o que poderia se estudar na Colônia. O papel dos inicianos foi essencial, embora conflituoso e contraditório, com relação à empresa colonial portuguesa na América.

Gramsci (2012) destacou no início do século XX o papel que a cultura e os intelectuais (orgânicos ou tradicionais) desenvolvem na construção de novos processos civilizacionais e no controle político. Em outras palavras, a realidade histórica em que os processos de economia e política se desenvolvem estão entrelaçados pela educação (SCHLESENER, 2009).

Os padres da Companhia de Jesus, ao monopolizarem a educação, exerceram na Colônia um papel dos intelectuais orgânicos, contraditoriamente ao seu papel na Europa. Se na Europa, os jesuítas representavam a defesa da

16 Donde provém o nome dado aos padres e Irmãos da Ordem de *jesuítas* ou *inicianos*.

17 Conforme Bittar e Ferreira Jr (2007, p. 35). “A primeira versão das Constituições da Companhia de Jesus foi enviada para Portugal em 1553 e somente chegou ao Brasil em 1556”.

18 Embora reconhecendo o papel e os privilégios destinados à Ordem dos Jesuítas no Brasil colonial é relevante situar que outras Ordens religiosas também atuaram na educação na Colônia, como exemplos as Ordens dos Carmelitas, Mercedários e Franciscanos (CASIMIRO, 2007).

manutenção da hegemonia da Igreja Católica e, portanto, realizavam o papel de intelectuais tradicionais, no Brasil colonial tomaram contato e passaram a conviver e entender a cultura das populações nativas.

Em muitas situações assumiram a defesa destas populações contra a escravidão, embora, nos limites civilizatórios cristãos. Também coube aos inácianos a participar da vida privada dos colonizadores e dos escravos, situando-se, então, como intelectuais orgânicos tradicionais (SIMONATTO, 2010).¹⁹

Contudo, o aspecto de maior significação no contexto da educação e escolarização colonial dos jesuítas está situado no fato de que a estrutura por eles assumida, também de caráter empresarial, se ajustou à lógica do exclusivo metropolitano tanto em sua manutenção (mundo rural, omissão e apoio ao escravismo africano, defesa da ordem colonial metropolitana) quanto em sua expansão e defesa (participação nas expedições rumo ao interior) e no fortalecimento à acumulação primitiva, pois, no campo da educação e escolarização, assumiram o papel do Estado, contribuíram decisivamente para a acumulação e legitimaram a passagem de funções públicas à exploração da iniciativa privada.

Desta forma, o projeto pedagógico dos jesuítas no Brasil foi se construindo a partir das transformações ocorridas na Europa, da proposta de retomada da hegemonia católica da Ordem e, especialmente, da realidade existente na Colônia.

Todo este processo e, de forma mais específica a escolarização, foi se desenvolvendo e se adaptando a partir das condições existentes na Colônia. Bittar e Ferreira Jr (2007) chamaram atenção ao fato de que, no século XVI, ocorreram três fases do processo de escolarização jesuítica no Brasil colonial: entre 1549 e 1556, a catequese junto às populações nativas; entre 1556 e 1570, com a criação das *casas de bê-á-bá* e as ações mais efetivas de escolarização e entre 1570 a 1759, com a fundação de colégios, a administração e o desenvolvimento pedagógico mais sistemático voltado para o ensino, sem abandonar a missão catequética (VAINFÁS, 2000).

Conforme Saviani (2007, 2013) desenvolvia-se a *Pedagogia Brasileira*, em sua

19 Tradicionais, pois ainda representavam o pensamento católico, mas orgânicos por assumirem e executarem a função de responsáveis pela educação colonial.

primeira fase – entre 1549 e 1570 – marcada pelo heroísmo e certo voluntarismo de Nóbrega e Anchieta e em uma segunda etapa – entre 1570 e 1759 – como movimento de consolidação e institucionalização (ALMEIDA, 1989).

A materialização deste projeto, portanto, obedecia à lógica de exploração colonial, de imposição de um modelo civilizatório, do controle social e político, da interferência na vida privada e, principalmente, do mínimo dispêndio de recursos por parte do setor público para promover a escolarização.

Financiamento na educação colonial brasileira

O financiamento da educação apoia-se, de forma genérica, no conjunto de ações que se relacionam com os custos diretos (construção, manutenção, aquisição de espaços, bem como, pagamentos de salários e outros), custos indiretos (assumidos pelos beneficiados, mas que não se relacionam direto com a escola, de oportunidade), alocação e distribuição dos recursos e no papel do Estado em regulamentar e fiscalizar aplicação dos referidos recursos.

No entanto, as formas de organização do financiamento expressam concepções de Estado, de sociedade, de políticas, de privilégios [ou não] a determinados segmentos da população ou níveis de educação, de constituição e priorização do sistema educacional, o embate entre grupos sociais, e a própria perspectiva de educação, entre outros aspectos. Em última análise, as políticas de financiamento são definidoras da própria educação e definidas por elas.

No Brasil, a sociedade que foi se constituindo a partir do século XVI, no contexto do desenvolvimento do capitalismo, sob a perspectiva da acumulação primitiva, influenciou e foi influenciada pelo projeto educacional aqui definido. Cardoso (1996) observou que o papel da Igreja Católica e, em especial dos missionários, como os jesuítas, foi essencial para o desenvolvimento da colonização, não apenas na perspectiva civilizatória, mas na reprodução do modelo de exploração de mão de obra.

Os jesuítas, em seu papel educador, ao aculturarem as populações nativas no contexto disciplinador que envolvia a vida comunitária e o trabalho agrícola sedentário, franqueavam o acesso a esta mão de obra também ao governo e aos

colonizadores. Tal procedimento estendia-se também aos negros africanos, pois, relatos de cronistas afirmam a presença de jesuítas negociando com escravos fugidos e quilombolas o retorno ao cativeiro (CARDOSO, 1996).

No âmbito da escolarização propriamente dita, se observa a relação entre o financiamento e suas ligações com o sistema colonial. Conforme Pinto (2000), neste primeiro momento da constituição de um projeto educacional no Brasil, que durou de 1549 a 1759, o Estado delegou aos jesuítas o privilégio da administração do sistema educacional, da constituição da infraestrutura escolar e do exercício do magistério público. Este processo ocorreu a partir do que se denominou como *autofinanciamento*, ou seja, os recursos eram *próprios* (ou obtidos pelos próprios) jesuítas.

Desta forma, duas características tornaram-se determinantes na constituição e materialização da educação na Colônia, o caráter privado e a transferência de responsabilidade com a passagem de todo um sistema, bem como de funções públicas, aos inicianos. Essa experiência já se constituía na base da administração e ocupação colonial nas primeiras décadas do século XVI com o Sistema de Capitanias Hereditárias, abandonado por volta de 1549, com a centralização administrativa no Governo Geral (SILVA, 1996).

Entretanto, no campo educacional, havia mais necessidade de investimentos, entendidos pelo governo metropolitano como gastos, do que o retorno econômico na exploração colonial. Entende-se, portanto, como a relação público-privado foi se desenvolvendo na história do Brasil. O poder público regulamenta e apoia o setor privado na obtenção de lucros, se desresponsabilizando de funções que, prioritariamente, são do referido poder público.

A educação, bem como o setor da saúde, desde a dominação colonial, em consonância com o desenvolvimento capitalista, vão se tornando mecanismos de acumulação. Almeida (1989, p. 37) afirmou que o governo colonial português “sempre foi hostil ao desenvolvimento da instrução pública”, de certa forma, além do temor da sublevação a partir de uma instrução, o sistema colonial era alicerçado na lógica de poucos investimentos para que a exploração e a obtenção de lucros fossem plenas.

No século XVI, quando da implantação do antigo sistema colonial mercantilista português na região, D. João III, rei de Portugal, destinou a receita

de 10% sobre o dízimo pago à Igreja pelos fiéis, a redízima, aos jesuítas. Também franqueou a livre-atividade econômica aos padres da Companhia de Jesus. Com a doação de terras e a “compra ‘fiada ao Rei’ de doze novilhas” (MONLEVADE, 1997, p. 11) dos padres e irmãos coadjutores jesuítas, ocorreu o desenvolvimento de um autofinanciamento que perdurou por mais de duzentos anos.

Para a manutenção de escolas, os jesuítas obtiveram concessões, terras e privilégios comerciais, criação de gado e a exploração da mão de obra indígena (PINTO, 2000; MONLEVADE, 1997). Toda a riqueza devidamente registrada (o gado e os escravos marcados) com o *IHS*, o símbolo da Companhia de Jesus.

Segundo Melchior (1972, p. 19), a educação pública no Brasil já nasceu inserida no contexto “de uma política de vincular recursos específicos”, embora, no período de dominação colonial ibérica, estes recursos tenham sido utilizados para financiar os jesuítas. Pode-se afirmar que se tratou de um mecanismo que, guardadas as devidas proporções, foi o prenúncio de uma prática que ainda se mantém, com o público financiando o setor privado.

Para o entendimento deste processo, observemos a evolução da produção açucareira e as riquezas da colônia entre a segunda metade do século XVI e início do século XVIII (período do auge e do declínio da produção monocultуреira colonial) em libras esterlinas (tabela 1).

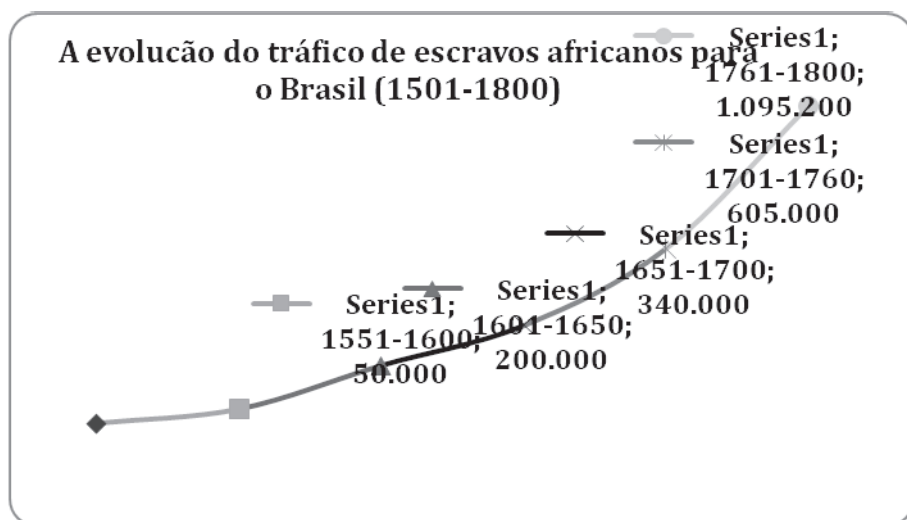
Tabela 1
Produção açucareira colonial brasileira (1570-1760) em £

Anos	Engenhos	Arrobas (uma arroba equivale a 14,69kg)	Valor em £
1570	60	180.000	270.406
1580	118	350.000	528.181
1600	200	2.800.000	—
1610	400	4.000.000	—
1630	—	1.500.000	2.454.140
1640	—	1.800.000	3.598.860
1650	—	2.100.000	3.765.620
1670	—	2.000.000	2.247.920
1710	650	1.600.000	1.726.230
1760	—	2.500.000	2.379.710

Fonte: SILVA, 1996.

Se considerarmos o engenho colonial como uma agromanufatura que, praticamente, se autossustentava e necessitava de aportes de recursos para gerar a produção, comprar escravos (gráfico 1), pagar trabalhadores livres, manter a infraestrutura e arcar com os impostos metropolitanos, ainda resultavam lucros para os senhores de engenho. Observa-se que, no caso dos jesuítas, por serem *privilegiados*, seus lucros eram totais e livres.

Gráfico 1



Fonte: Alencastro, L. E., 2000.

Além disso, em geral, na construção e manutenção dos Colégios dos Jesuítas, predominava a mão de obra escrava ou o trabalho indígena. Neste sentido, segundo Almeida (1989, p. 25), além de “primeiros educadores da juventude brasileira” e “pioneiros da civilização do país”, foram os “primeiros a instalar escolas nesta parte da América do Sul e, talvez, em toda a América neolatina”.

Ora, todos os custos de construção, manutenção, gestão de escolas e pagamento de professores eram “custo zero” para o Estado português, bem como, geravam dividendos para a Ordem jesuítica. Ademais, o projeto educacional dos inicianos – ajustado aos interesses metropolitanos – estabelecia a permanência da estrutura social; a separação entre a elite colonial e os trabalhadores livres e pequenos proprietários; a prática pedagógica era baseada na dimensão de um

ensino de repetição e disciplina. Limitado à catequese e às *primeiras letras*, o currículo ministrado aos livres, pequenos proprietários e indígenas excluía incentivos ao desenvolvimento da pesquisa e da superação da situação colonial.

Na base de sustentação do antigo sistema colonial implantado no Brasil, por Portugal, o desenvolvimento de bens de consumo e o próprio mercado deveriam ser limitados aos interesses metropolitanos. A visão predominante era a de que qualquer ampliação de mercado, poderia efetivamente levar a um processo de ruptura da ordem colonial.

Já os filhos dos senhores de engenho e grandes latifundiários escravocratas, que aprendiam além do latim, filosofia e outras línguas, eram estimulados ao prosseguimento dos estudos na Metrópole, retornando com papel de aristocracia mandatária, legitimados pela escolarização que lhe foi concedida (PAIVA, 2007).

Aos pardos, filhos bastardos de brancos e negras, a autoridade local negava o direito à instrução sob a justificativa de que, por serem pardos, deviam trabalhar e não estudar (VILLALTA, 1999), mesmo que suas mães pudessem arcar com os estudos.

Assim, consolidava-se uma sociedade em que o acesso à educação escolar constituía o aspecto de representação social que distinguia os livres dos escravos e, no conjunto dos livres, a elite – *homens bons* – dos pequenos proprietários, trabalhadores manuais e nativos. Legitimava-se a divisão entre o trabalho intelectual, para a aristocracia, o trabalho manual não escolarizado, para os demais, e o *trabalho manual animal*, para os escravos.

Observa-se, portanto, que os custos em educação e o próprio financiamento da educação existiam no limite da reprodução social, da legitimação do controle, da expansão dos lucros e do monopólio metropolitano, tendo por referência, a ideologia cristã católica. Em outras palavras, “ficava na prática dispensada a Coroa de investir seus impostos na educação pública e gratuita, que os jesuítas davam à elite branca e à fração controlada de índios” (MONLEVADE, 1997, p. 23).

Este processo de formação educacional e constituição de um modelo de escolarização, bem como de seu financiamento e de sua construção enquanto política e gestão, alicerçado na riqueza produzida pela exploração do trabalho escravo foram, paulatinamente, descolando a realidade metropolitana e moldando

o Brasil. Em suas origens, o projeto pedagógico dos jesuítas absorveu elementos da Colônia. Ao longo do tempo, foi se descolando de uma imitação e reprodução do *homem* europeu para se constituir no *homem* brasileiro.

Nas origens desta sociedade colonial, desigual e combinada, predominou a visão negativa do trabalho manual e o sentido bacharelesco em que, como afirmou Holanda (2006), valiam tanto quanto um título de nobreza. O que era estranho ao padrão civilizatório europeu foi, inicialmente, disciplinado pelos jesuítas neste processo educacional e materializado na dimensão pedagógica do *Ratio Studiorum* e da *Pedagogia Brasílica*.

Esse desenvolvimento do projeto educacional dos inicianos ocorre nos limites históricos do antigo sistema colonial, de sua lógica de acumulação primitiva e, de forma mais específica, no caso lusitano, estabeleceu-se como integrante do “caráter mais acentuado de feitorização” (HOLANDA, 2006, p. 107), em que a Metrópole extrai os recursos e riquezas produzidos na colônia, em uma espécie de parasitismo, no qual pouco (ou nenhum) investimento realiza na área colonizada.

É nesse contexto que se entende a política de financiamento da educação no período colonial. A Metrópole diretamente nada investia, abriu a possibilidade de transferência de recursos bem como privilegiou o setor privado com incentivos fiscais.

No entanto, essa abertura e privilégios não poderiam se realizar caso representassem diminuição ou perda de acumulação para a Metrópole. Desta forma, eram os tributos pagos pelos trabalhadores livres e pequenos proprietários, bem como a superexploração do trabalho escravo, que, duplamente, colaboravam para o enriquecimento privado e do Estado português. Duplamente, pois, além dos recursos produzidos e repassados, havia a limitação do acesso às escolas, a separação entre o currículo da elite e dos grupos subalternos e os investimentos limitados em infraestrutura das escolas.

Constituem-se, portanto, os elementos definidores da dívida histórica brasileira, a educação e os limites do processo de escolarização que, em pleno século XXI, ainda não foram superados por completo.

Considerações finais

A temática do financiamento à educação no Brasil deve ser entendida a partir das tensões de elementos tais como a existência (ou ausência) de políticas de Estado e de governo, a arena política da alocação de recursos, a participação e o controle social, os percentuais e a destinação aos níveis, etapas e modalidades, a dimensão do público e do privado na disputa por recursos, os processos, a avaliação e os resultados, o conflito entre a visão econômica e a área social e a “dívida histórica” brasileira (cf. CURY, 2007).

Desta forma, considera-se que a educação e o processo de educação no Brasil, em geral, desde suas origens históricas, foram alicerçadas no interesse da manutenção do *status quo* e na “seletividade de classe”.

Em outras palavras, “a discussão sobre o financiamento da educação brasileira passa, portanto, pelos recursos públicos, constituídos de recursos oriundos da sociedade e colocados à disposição dos governos” (AMARAL, 2012, p. 25).

Com relação ao financiamento da educação em seus primórdios e origens, ainda nos quadros do antigo sistema colonial português, observou-se que, ao transferir as funções de organização de um sistema educacional e da gestão escolar aos jesuítas, o Estado português, na lógica da acumulação primitiva, se desresponsabilizava e se desincumbia dos custos com a função pública.

Ao mesmo tempo, os jesuítas, que passaram a ter o controle da escolarização, obtiveram privilégios fiscais e o retorno financeiro, tanto pela isenção de tributos, quanto pela criação de uma empresa econômica.

Aliás, é o caráter empresarial que predomina nas origens históricas do financiamento ao setor educacional no Brasil. A discussão do projeto educacional, com extensão do projeto civilizatório, atribuído aos jesuítas, retirou os custos do Estado e resultou em lucros ao setor privado.

Contudo, qualquer lucro ou acumulação de capital se faz sobre o trabalho de setores sociais. No caso, aos escravos africanos, ao comércio da *carne humana* como fator de acumulação, ao trabalho compulsório, ao trabalho livre assalariado, aos pequenos proprietários e ao trabalho indígena (escravo ou explorado pelos jesuítas) coube esta produção das riquezas.

A Ordem dos jesuítas obteve o enriquecimento, bem como o Estado português e, no plano interno da colônia, a aristocracia agrário-exportadora escravocrata garantiu o acesso às escolas, com a complementação de seus estudos na Europa.

Desta forma, o fato de ter acesso à educação escolar tornou-se o limite social entre escravos e livres. Mas, especialmente, a distinção entre trabalhadores manuais, de baixo *status* social de um lado, e letrados e bacharéis, ou *trabalhadores intelectuais* de outro. Esse mecanismo da cultura bacharelesca aliado ao escravismo, ao mesmo tempo em que separava socialmente, construía a legitimação da exclusão escolar.

Por fim, observa-se que o financiamento da educação no Brasil, bem como os modelos de gestão e organização do sistema, a seleção dos que podiam ou não ter acesso às escolas, a própria infraestrutura escolar foram se desenvolvendo na perspectiva da manutenção da ordem colonial, do enriquecimento metropolitano e da privatização de direitos públicos. Este processo histórico que, gradativamente, foi criando mecanismos particulares e se diferenciando do modelo europeu (que caminhou para o campo das ações do Estado) configurou o desenvolvimento nacional, ainda acentuadamente marcado pela exclusão de diversos brasileiros, cidadãos e contribuintes, do acesso ao direito da educação.

Referências

ALENCASTRO, Luiz Felipe. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, José Ricardo P. de. *História da Instrução pública no Brasil (1500-1889): história e legislação*. São Paulo: Inep-PUC de SP, 1989.

AMARAL, Nelson Cardoso do. *Para compreender o financiamento da Educação Básica*. Brasília: Editora Liber Livro, 2012.

BITTAR, Marisa; FERREIRA JR., Amarílio. Casas de bê-a-bá e colégios jesuíticos no Brasil do século 16. In: *Em Aberto*, Brasília, v. 21, n. 78, p. 33-57, dez. 2007.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. *A reprodução: elementos para uma teoria de ensino*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em: 18 maio 2014.

CARDOSO, Ciro F. S. O trabalho na colônia. In: LINHARES, Maria Y. (Org.). *História geral do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Campus, p. 79-98, 1996.

CASIMIRO, Ana N. P. B. Igreja, educação e escravidão no Brasil Colonial. In: *Politéia: História e Sociedade*, Vitória da Conquista-BA, v. 7, n. 1, p. 85-102, 2007.

CURY, Carlos. R. J. Estado e políticas de financiamento em educação. In: *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 28, n. 100 (Especial), p. 831-855, out./ 2007.

DOURADO, Luiz Fernandes. Financiamento da educação no Brasil: aportes teóricos e a construção de uma rede de pesquisadores. In: GOUVEIA, A. B.; SOUZA, A. R. de; TAVARES, T. M. (Orgs.). *Conversas sobre financiamento da educação no Brasil*. Curitiba: Editora da UFPR, p. 27-42-26, 2006.

_____. Políticas e gestão da educação básica no Brasil: limites e perspectivas. *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 28, n. 100 (Especial), p. 921-946, out./2007.

FRIGOTTO, Gaudêncio. Política e financiamento da educação: sociedade desigual, distribuição desigual dos recursos. In: *CADERNOS CEDES – Ensino Pago: a inversão autoritária – o Estado “educador” e a sociedade civil que financia a educação*. São Paulo: Editora Cortez, n. 5, 1987, p. 3-12.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere: Maquiavel – Notas sobre o Estado e a política*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, v. 3, 2007.

_____. *Gramsci, a cultura e os subalternos*. Lisboa: Edições Colibri, 2012.

HÖFLING, Eloisa de Mattos. Estado e políticas (públicas) e sociais. In: *Cadernos CEDES*, Campinas, v. 21, n. 55, p. 30-41, nov./2001.

HOLANDA, Sérgio B. de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2006.

JESUS, Wellington. F. de. *“Despesa Sagrada”: estudo sobre a vinculação constitucional de verbas a educação nas Constituições Brasileiras de 1934 e 1946*. Brasília, Dissertação (Mestrado em Educação pela Universidade Católica de Brasília), 2007.

_____. *A política de fundos constitucionais no contexto da Educação Básica no Brasil: origens, contradições e perspectivas*. Goiânia, Tese (Doutorado em Educação pela Universidade Federal de Goiás), 2011.

LE GOFF, Jacques. Prefácio. In: *Apologia da História ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, p. 15-38, 2002.

MELCHIOR, José. C. de A. *A política de vinculação de recursos públicos e o financiamento da educação no Brasil*. 1972. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1972.

MICELI, Paulo. *História Moderna*. São Paulo: Editora Contexto, 2013.

MONLEVADE, João. A. C. de. *Educação pública no Brasil: contos & de\$conto\$*. Ceilandia, DF: Ideia Editora, 1997.

NORONHA, Olinda Maria. *Políticas neoliberais, conhecimento e educação*. Campinas: Editora Alínea, 2006.

NOVAIS, Fernando A. *Estrutura e dinâmica do antigo sistema colonial (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

PAIVA, José Maria de. Educação jesuítica no Brasil Colonial. In: LOPES, Eliane M. T.; FARIA FILHO, Luciano M.; VEIGA, Cynthia G. *500 anos de educação no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, p. 43-60, 2007.

PINTO, José Marcelino R. *Os recursos para educação no Brasil no contexto das finanças públicas*. Brasília: Plano Editora, 2000.

PRADO JR., Caio. *Evolução política do Brasil: colônia e império*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

_____. *História econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

SAVIANI, Dermeval. *História das ideias pedagógicas no Brasil*. Campinas: Editora Autores Associados, 2007.

_____. *A pedagogia no Brasil: história e teoria*. Campinas: Editora Autores Associados, 2013.

SCHLESENER, Anita H. *A escola de Leonardo: política e educação nos escritos de Gramsci*. Brasília: Editora Liber Livro, 2009.

SILVA, Francisco C. T. da. Conquista e colonização da América portuguesa – o Brasil colônia (1500-1750). In: LINHARES, Maria Y. (Org.). *História geral do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Campus, p. 15-76, 1996.

SIMIONATTO, Ivete. *Gramsci – sua teoria, incidência no Brasil, influência no Serviço Social*. São Paulo: Editora Cortez, 2010.

TEIXEIRA, Anísio. Sobre o problema de como financiar a educação do povo brasileiro. In: *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*. Rio de Janeiro, v. 20, n. 52, p. 27-42, 1953.

TEIXEIRA, Anísio. A crise educacional brasileira. In: *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*. Rio de Janeiro, v. 19, n. 50, p. 20-43, abr./jun. 1953b.

_____. *Educação não é privilégio*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.

VAINFÁS, Ronaldo (Direção). *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2000.

VILLALTA, Luiz C. O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura. In: NOVAIS, Fernando A. (Coord.); SOUZA, Laura de M. (Org. do vol.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e a vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, v. 1, p. 351-386, 1999.

Capítulo IV

Gabriel Malagrida nas tensões missionárias do século XVIII: um itinerário de fontes históricas e literárias

Maria das Graças de Loiola Madeira

Introdução

O propósito deste texto é revisitar as memórias do jesuíta Italiano Gabriel Malagrida (1689-1761) cujos registros constam em diversos gêneros literários, desde narrativas em crônicas e cartas, relativas às missões da Companhia de Jesus, as tensões com as demais ordens católicas e com o governo português, até as fontes literárias que converteram a trajetória do missionário em romance, drama e poesia. A intenção é expor um itinerário de interpretações da produção escrita acerca do percurso do padre italiano que viveu por mais de 30 anos no Brasil construindo colégios, conventos, seminários e igrejas em vários estados do Norte e Nordeste.

Aos 32 anos Gabriel Malagrida desembarcaria no Brasil, mais precisamente em 1721, a partir de quando começaria uma longa jornada pela Amazônia e sertões nordestinos, com pregações, premonições e fundação de instituições,

sobretudo, recolhimentos femininos, com os demais missionários da Companhia de Jesus. Esta trajetória estaria imersa numa teia de tensões nas quais a ordem inaciana vivia desde o século XVII e tenderia a se acentuar até final da década de 1750, época em que foi expulsa das colônias portuguesas.

Os conflitos se tornaram mais frequentes com as demais ordens religiosas e governos locais, aliados de Sebastião José de Carvalho e Melo – mais conhecido por Marquês de Pombal. Até o retorno em definitivo a Lisboa (1754), Gabriel Malagrida e demais missionários empreenderam a construção das mencionadas instituições, custeadas tanto por doações do rei de Portugal, D. João V, quanto pela população mais abastada. Com a morte do rei (1750) e da esposa (1754), a Companhia de Jesus passaria a enfrentar um dos períodos mais dramáticos desde sua fundação na primeira metade do século XVI.

Sobre a biografia do padre italiano alguns autores já se ocuparam. O mais conhecido é Paul Mury, que, em 1874, escreveu *História de Gabriel Malagrida*. Outros nomes são menos conhecidos: Francesco Butigná (1889) e Matias Rodrigues, este com um texto traduzido e organizado em 2010, por Ilário Govoni. Desse modo, não é nossa pretensão repetir campos já revisitados de sua trajetória, mas realçar aspectos pouco explorados do universo escrito acerca de sua obra missionária.

As missões de Gabriel Malagrida têm recebido um número razoável de publicações, dos mais diversos gêneros literários, desde biografias, romances, drama teatral, poesia e documentário.²⁰ As correspondências e as crônicas missionárias são os principais materiais a partir dos quais essas narrativas foram compostas. Em geral, as referências ao seu trabalho encontram-se associadas à história política portuguesa do século XVIII, mais especificamente a atuação do ministro Carvalho e Melo²¹ no governo de D. José I. O interesse pela ação do

20 Renato Barbieri dirigiu em 2000 o documentário *Malagrida*, com 75 min., disponível pela Videografia.

21 Alguns historiadores brasileiros do século XIX se debruçaram sobre isso. Evidentemente um número maior interessado na História da Companhia de Jesus, e dentro dela dedicam-se a escrever e publicar sobre ele e seus escritos, em particular as correspondências trocadas entre seus pares e superiores da ordem. Dentre tantas publicações já conhecidas a respeito, destaco o trabalho de José de Melo Moraes, com dois tomos, a *História da Companhia de Jesus na América portuguesa*, e cinco tomos da *Corografia histórica, cronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil (1858-1860)*, ambas publicadas na segunda metade do século XIX. No século XX se destaca a expressiva e monumental obra do jesuíta Serafim Leite, cuja publicação dos seus dez volumes entre 1938-1949, tem sido a principal referência para os pesquisadores interessados no tema.

missionário italiano tem surgido de historiadores religiosos e laicos, vividos em diferentes épocas, a começar após a morte dele, no Tribunal do Santo Ofício, em 21 de setembro de 1761.

Poucas são as publicações que conhecemos de sua terra natal.²² Uma delas é a coletânea *La figura storica e l'opera sociale e religiosa di P. Gabriele Malagrida S. J. nel Brasile Portogallo del Settecento* organizada pela cidade de Como (1996). Na obra encontra-se um artigo do padre jesuíta italiano, naturalizado brasileiro, Ilário Govoni, que atualmente tem se ocupado em traduzir e organizar os escritos inéditos do missionário. Duas obras mais recentes merecem destaque: *Cartas e Escritos* (2012), em cujo conteúdo expõe um conjunto de correspondências trocadas entre 1721 e 1758, para os mais diversos destinatários, desde os missionários da ordem inaciana aos familiares. A outra obra é *Vida e Império do Antecristo* (2013), provavelmente composta quando Gabriel Malagrida esteve preso, em 1760, na cidade portuguesa de Setúbal. Este escrito se somou ao conjunto de provas que o incriminaram como herege.

Do ponto de vista literário e ficcional, algumas produções têm vindo a público, em particular de autores estrangeiros. A fama de santo e milagreiro do missionário tem interessado a escrita artística. O poder da oratória e a capacidade que tinha de fazer premunições têm instigado autores interessados em produzir narrativas que explorem o universo sobrenatural, em que anjos, santos e demônios parecem conduzir o itinerário de Gabriel Malagrida. Dois autores portugueses se aventuram nesta perspectiva. O primeiro deles é Miguel Real (2012), com *A voz da Terra*, cujo tema central é a relação entre o Terremoto de Lisboa (1755) e Gabriel Malagrida, que escrevera, à época, um opúsculo em que indiretamente responsabilizava a Corte portuguesa pelo desastre natural e as mais de 30 pessoas mortas em Lisboa.²³ A segunda publicação é de Pedro Almeida (2011), *O profeta do castigo divino*, que também versa sobre esse tema. O conteúdo de ambos os romances será abordado adiante.

22 Entre 2011 e 2012 garimpamos as bibliotecas italianas de Florença, Roma, Veneza e Nápoles, e poucas publicações de autores italianos foram localizadas. Uma explicação para tanto é o quase desconhecimento na Itália a respeito de Gabriel Malagrida, provavelmente por ter deixado muito jovem sua terra natal para ingressar na Companhia de Jesus e não mais retornar.

23 Opúsculo escrito por Gabriel Malagrida, “O juízo da verdade causa de Terremoto de Lisboa no ano de 1755”, encontra-se na introdução da obra de Paul Mury, *História de Gabriel Malagrida* (1874).

Portanto, o que segue neste texto é um breve itinerário de fontes historiográficas e literárias que interpretaram a trajetória missionária de Malagrida, entre narrativas históricas, cartas, crônicas, documentos, romances, drama teatral e poesia.

As *memórias* heroicas da ordem inaciana e as implicações nas missões de Gabriel Malagrida

As narrativas sobre as missões jesuíticas do século XVIII dividiram historiadores católicos, entre jesuítas e outras ordens religiosas, devido aos conflitos com a Coroa portuguesa. Adone Agnolín (2009) lembra que no interior da própria Companhia de Jesus também havia divisão entre aqueles de nacionalidade portuguesa e italiana. Os inacianos da terra da Santa Sé tinham prestígio e recebiam maiores concessões do poder régio e eclesiástico. Tais divisões se tornaram muito claras com o ato de expulsão da ordem das colônias portuguesas.

Esse ambiente de tensão e divisão interna da Igreja Católica não se fazia visível nas crônicas seiscentistas, pois parecia haver um núcleo para o qual convergia a solidez de funcionamento da ordem inaciana. As narrativas, por exemplo, das *memórias* dos célebres inacianos padres Francisco Pinto, Luís Figueiras e Antonio Vieira, do século XVII, podem ter gerado uma espécie de “núcleo fundador”, que daria àquela ordem religiosa solidez, orgulho e prestígio. As *memórias heroicas* desses homens em missões apostólicas do referido século serviriam para modelar a palavra e a ação de seus pares nas eras subsequentes; talvez por isso tenham provocado mais interesse investigativo de historiadores religiosos e laicos do que em qualquer outra época.

Tal veneração a esta memória encontra-se nos escritos de Gabriel Malagrida, desde as primeiras correspondências, atravessando inclusive os últimos momentos de vida, registrados no documento de Sentença do Tribunal do Santo Ofício. Em *Vida e Império do Antecristo* (2013) Malagrida ressaltava a grande admiração ao jesuíta português padre Antônio Vieira, e que pretendia continuar uma das obras do missionário português, *História do futuro*. O título do capítulo cinco da *Vida e Império do Antecristo* traduz bem esta intenção: “Acerca de uma especial

revelação e colóquio que tive sobre essa história do V. e nunca assaz celebrado e admirado P. Antonio Vieira e sobre outros particulares”. Ali ele esclarece que ao finalizar o livro:

[...] me assistiu o meu venerável Vieira, sempre muito amado, desejado e agora muito feliz, quando não somente me foi concedido ouvir brevemente e conversar, mas também mais frequentemente tratar o assunto com tamanho conhecimento, humanidade, benevolência, demissão, facilidade, junto com tanta sabedoria e autoridade, que não posso de modo algum esquecer (MALAGRIDA, 2013, p. 63).

Em outra ocasião o missionário italiano se reportava novamente ao padre português em carta dirigida a D. Maria Ana da Áustria, quando solicitou licença para a construção de um convento em Belém: “Se VV. MM. querem estas obras tão importantes e necessárias, é mister que me passem uma ordem como passou o Serenissimo Rey D. João IV ao V. P. Antônio Vieira [...]”. (MALAGRIDA, 2012, p. 122).

O apelo a tão nobre memória parecia sobrepor ao poder régio. Portanto, o tom mítico das narrativas dos jesuítas do Seiscentos funcionava como condutoras da trajetória e escrito dos que lhes sucederiam. O enfrentamento com os indígenas, a defesa contra a escravização destes,²⁴ os embates com o poder papal e o Tribunal do Santo Ofício, com o poder régio, com os governos locais, somados aos perigos da selva e do sertão, a pouca comida e água, as dificuldades de locomoção, a bravura, os milagres e as provações, enfim, todo esse itinerário heroico ainda teria como desfecho o martírio dos padres Francisco Pinto e Luis Figueiras, em 1643,²⁵ e o fato de o memorável padre Antônio Vieira ter escapado da Inquisição. Portanto, estas narrativas triunfalistas colaboraram para que os jesuítas, não por acaso, se tornassem vaidosos, soberbos e poderosos no século XVIII.

A época de Vieira a Companhia de Jesus ainda não havia alcançado o sucesso que teria no século seguinte, e não atraía tantos inimigos. Por esta razão

24 Padre Antônio Vieira teve sua memória consolidada como grande defensor dos índios, contra a escravização dos colonos. Exatamente por esta razão os jesuítas do século XVIII estariam sendo acusados.

25 Acrescido a estes se encontrava a memória do padre João Villar que, próximo à chegada de Malagrida ao Brasil, havia sido martirizado pelos índios (1719). Lembra o missionário em correspondência ao irmão Miguel Malagrida: “Recomendo aos seus sacrifícios a mim e aos meus bárbaros que, em março de 1719, martirizaram o Pe. Villar, chefe dos missionários ... (MALAGRIDA, 2012, p. 3 e 13).

o século XVII se tornaria o mais emblemático de todos pela constante evocação das referidas *narrativas heroicas*. Os conflitos com os governos e ordens religiosas se colocavam menos acirrados se comparados aos enfrentados na primeira metade do Setecentos por ocasião da publicação da bula de Bento XIV (1741) e as acusações de práticas heréticas dirigidas aos inacianos em missões no Oriente.

No século XVIII se impõem de forma intensa os conflitos entre as ordens religiosas católicas e seus respectivos métodos de catequização. A atitude permissiva de independência consentida pelo português à Companhia de Jesus pode ter gerado um elemento motivador para estas práticas missionárias dispensarem consultas e permissões dos poderes locais. À propósito, comenta Agnolín (2009, p. 219):

A fase mais polêmica dá-se no início do século XVIII com as primeiras acusações movidas pelo capuchinho François Marie de Tours que, em 1703, apresentou um longo memorial à Congregação de *Propaganda Fide*: em 36 pontos, movia denúncia contra os padres da Companhia, principalmente no que dizia respeito à permissividade dos inacianos em relação aos ritos do Malabar.

Como se observa, era uma polêmica totalmente interna ao projeto missionário da Igreja Católica, que ganharia publicidade quando foi editada em 1744 a obra *Memórias históricas e apoloéticas sobre as missões da Companhia de Jesus na Índia e na China*, do dominicano padre Norbert, mais conhecido como Abbé Platel ou Pierre Parisot. O propósito da narrativa era dar detalhes das missões jesuíticas no Malabar (1606 e 1744), e as divergências com o projeto missionário dos dominicanos, para assim solicitar ao Papa Bento XIV o fim da Companhia de Jesus. As tensões se concentravam especificamente na denúncia de que os inacianos desvirtuavam os princípios do catolicismo ocidental, por consentirem ou aderirem aos ritos locais e à religiosidade dos brâmanes, com o abandono do hábito jesuítico, a adoção das técnicas de meditação e o uso preferencial da língua nativa. Os três volumes da publicação do prestigiado trabalho ganhariam chancela da Corte Portuguesa em 1766, como também êxito junto a Santa Sé. Não por acaso Pierre Parisot conseguiu lugar no ministério do governo de D. José I, inclusive integrando o grupo dos que reuniram provas para incriminar e levar ao Tribunal do Santo Ofício o jesuíta Italiano Gabriel Malagrida. Em

função deste lugar, logo após a execução do missionário, o mesmo frade francês destilava em carta um ódio inconcebível ao condenado, nomeando-o de monstro orgulhoso e anjo do satanás por pregar heréticas e escandalosas doutrinas, e que, portanto, deveria se conformar com a pena máxima recebida (PARISOT, 1762, p. 2). A partir de então se intensificaram os violentos ataques aos inicianos, que, somados às vozes iluministas, levou à progressiva perda de terreno da Companhia de Jesus (AGNOLÍN, 2009, p. 219).

No documento da Sentença do Santo Ofício, novamente a memória de padre Antônio Vieira ressurge. Desta vez Malagrida e o jesuíta português são aproximados pelos inquisidores, dada a presunção, soberba, vaidade e elação de ambos:

O modo que Vieira se portou a Mesa do Santo Ofício, fallando, respondendo, arguindo, e defendendo-se, é que gradou a prova de sua demasiada presunção, de sua vaidade e propria elação. Assim pensarão os inquisidores de Coimbra do réu Antonio Vieira, assim pensarão os Inquisidores de Lisboa do réu Gabriel Malagrida (ATA DE EXECUÇÃO DO SANTO OFÍCIO, 1761, p. 60).

Além dos dominicanos, as demais ordens católicas, carmelitas e franciscanos (Capuchos de Santo Antônio), foram os grandes protagonistas dessa aglutinação de forças que levaram à extinção da ordem jesuítica em 1773. Diante de tal rivalidade era mais provável, segundo Cardozo (2008), a consecução de alianças das ordens religiosas com os grupos laicos do que entre elas próprias. Essas narrativas reafirmam que os embates no Brasil entre a Companhia, o governo português, os governos locais e as ordens religiosas se originavam de situações também trazidas de outras experiências de atuação da Companhia.

Não por acaso, as tensões enfrentadas por Gabriel Malagrida na construção de seminários e recolhimentos nas atuais regiões Norte e Nordeste do Brasil decorriam desses embates constituídos nas missões apostólicas dos jesuítas, dentro e fora da Colônia. Todas as acusações de exercerem abuso, manipulação dos nativos e obterem privilégios, eram imputadas ao missionário com o agravante de ter um vínculo muito próximo ao governo de D. João V, e dele receber permissão e doações para a edificação de instituições em Belém, São Luís, Salvador e Igarassu (PE).

Nestas condições, o padre italiano chegou a Pernambuco, em 1740, conforme narrativa de Francisco Pereira da Costa. O propósito era fundar uma casa de recolhimento para mulheres em cidade próxima a Recife, Igarassu, com o padre Sepúlveda. Assim o fez. Foram aos poucos erguendo a instituição, com o trabalho dos escravos, deles próprios e da população, dia e noite: “trabalhando até mesmo nos mais rudes e pesados serviços, tirar pedras das pedreiras e conduzi-las ao recolhimento Concomitantemente, o missionário criou os estatutos baseados na Congregação das Ursulinas” (COSTA, 1985, p. 20). Uma Igreja foi erguida, uma fazenda de gado foi adquirida para a manutenção da instituição. A construção deste recolhimento encontra-se nos versos de Adélia Carvalho (1978, p. 8), que transformara em poesia a trajetória de Gabriel Malagrida:

E aquela ideia vibrante,
A luz de muita oração,
Com Padre Miguel Sepúlveda
Foi transformada em ação.

As tensões com os Capuchos da Ordem de Santo Antônio foram inevitáveis. Estes acusavam Malagrida de arrancar joias das senhoras ricas e escravizar os nativos para conseguir êxito em seus propósitos. No romance histórico de Miguel Real estão postas tais impressões que condiziam com as queixas dos Capuchos:

O padre Malagrida restaurava com suas próprias mãos capelinhas abandonadas, ermidas arruinadas, forçando os colonos a doarem pedras, escravos, cal e argamassa, perorava contra as viúvas abarrotadas de sete-escravos no pulso, broches no peito, colchetes de prata no vestido, gargantilhas de pedras preciosas e camafeus de marfim no pescoço, topázios e diamantes nos cabelos, manteus afranjados a ouro, xailes de seda bordados a fio de prata, forçava-as a doarem joias às igrejas reconstruídas... (...) ameaçava-as com o fogo do inferno (...) (REAL, 2012, p. 217).

Antes da década de 1750, Gabriel Malagrida retornaria ao Norte, quando ali enfrentaria a época mais intensa de conflitos com a Corte portuguesa, devido também aos efeitos da Bula papal de Bento XIV, de 20 de dezembro de 1741, cujo propósito era condenar a escravização dos índios supostamente praticada pelos jesuítas. Somadas a este fato, houve a nomeação, em 1747, do português frei

dominicano Miguel de Bulhões e Souza para a Diocese de Belém, e com grande inserção dele no bispado do Maranhão. O bispo Bulhões prestaria valiosos serviços ao ministro Carvalho e Melo, como a colaboração na suposta libertação dos índios das mãos dos jesuítas. Por isto fora premiado pelo governo D. José I, ao assumir um cargo na Corte (MORAES, 1860).

As disputas entre bulas papais, leis régias, cartas, acusações de fraudes documentais, todo este conjunto nos informa a respeito do grau de tensão em que se moviam as missões apostólicas. Dois pontífices estiveram no meio dessas disputas: Bento XIV e Clemente XIII, ambos adotando posturas contrárias em relação aos jesuítas e seus rivais. No longo papado de Bento XIV (1675-1758) concentrou-se o maior número de denúncias contra os jesuítas, enquanto no curto tempo de Clemente XIII (1758-1769) havia uma tentativa de reverter o quadro pela proximidade com a Companhia de Jesus, mas de pouco ou quase nenhum efeito, pois era época de profundo declínio da ordem inaciana. É provável que o fato de ter permanecido pouco tempo como pontífice estivesse associado ao mal-estar gerado pela expulsão, prisão e morte dos jesuítas.

A aproximação entre Clemente XIII e a Companhia de Jesus pode ser avaliada numa correspondência enviada a este por Malagrida na qual expõe indignação pelas perseguições movidas pelo poder régio português a seus pares:

Foram tirados de suas missões pelo Governador régio. Pela ordem do Rei, foram proscritos. Além disso, foram expostos a publica ignomínia, estão na boca do povo, oprimidos pelas calúnias, proclamados sedutores, traidores, inimigos encarniçados, rebeldes ao Estado, justamente aqueles que nunca deixaram de ser autores da paz, concórdia e de reconciliação [...] (MALAGRIDA, Carta Setubal, 1758, 2012, p. 200).

Não eram poucos também os incômodos daqueles que compunham o poder régio em relação às práticas inacianas. Em correspondências trocadas entre Francisco Xavier de Mendonça Furtado e Marquês de Pombal²⁶ constam as queixas: “[...] possuem a imensidade de fazendas que têm em todo este Estado

26 Enquanto esteve no cargo de governador no Maranhão Mendonça Furtado trocou em torno de 300 cartas com o irmão. Em 1963 o historiador brasileiro Marcos Carneiro de Mendonça compilou todas elas e as publicou.

sem licença ou permissão alguma para as possuírem” (MENDONÇA, 1963, p. 164). Esses embates resultavam de uma prática independente dos jesuítas para com os poderes da Metrópole e dos governos locais. É provável que houvesse um vínculo com o modelo missionário papal, em particular os inacianos italianos, embora o papado de Bento XIV não fosse receptivo ao projeto inaciano, como antecipado.

Regra geral, as queixas do poder régio e das demais ordens religiosas residiam no fato de que os jesuítas eram tidos como ambiciosos, acumulavam bens, tinham preferência na construção de instituições sem as licenças locais, devido ao grau de prestígio junto a D. João V, ao passo que ordens religiosas como os Capuchos, que primavam pelos votos de pobreza, não encontravam em suas solicitações acolhimento. Numa carta de 1751 Furtado expunha tais queixas:

Agora, porém, que aqui apareceu o Pe. Malagrida com o direito de fundações, publicando valimentos e assentando (ainda que injustamente) que o Padre-Confessor lhes há de patrocinar os seus negócios, e ultimamente, depois que receberam a ordem para fundarem missões no Javari e Japorã, se revestiram de uma soberba transcendente e de um orgulho inexplicável. (MENDONÇA, 1963, p. 205).

As denúncias alegavam que os indígenas eram sujeitados pelos jesuítas, tornando-se seus senhores absolutos, para enfim cobiçarem as pedras preciosas de suas terras. Por esta cobiça, propositamente os inacianos não ensinavam a língua portuguesa aos indígenas, preferiam a nativa, para então impedirem a comunicação entre índios, aliados e “os brancos vassalos de Sua Magestade Fidellissima” (MORAES, 1860, p. 516).

A atuação do frei Miguel de Bulhões era central nesses conflitos pelo trânsito fácil na Corte, e no relatar as disputas pelo poder de barganha junto aos indígenas e colonos. Por isso, ele se tornava um inimigo em potencial das ações missionárias de Malagrida. É o que chega à rainha D. Maria Ana da Áustria numa carta do próprio missionário:

O negócio principal que eu trazia na minha intenção, com minha inexplicável pena não o pude despachar, que o recolhimento das donzelas, muito

mais necessário do que o mesmo seminário, por serem estas moças muito mais, porque uns tem cinco, outras seis, outros sete, e como ou com quem se hão de casar todas estas e o perigo que corre este gado é infinito, não só com os gaviões de fora, mas com os domésticos. *Por mais lastima, quem impede isso é o mesmo Bispo, o qual não reprova a obra que conhece necessária, mas ele mesmo quer ter a gloria de edificá-la.* (Carta de 01 de outubro de 1753. MALAGRIDA, 2012, p. 122). (grifo nosso).

No documento Malagrida menciona ainda o vínculo estreito entre Miguel de Bulhões e Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão de Carvalho e Melo, ao tratá-lo de “General”. Os embates pela construção de instituições tinham uma relação direta com seu grau de visibilidade para o poder régio, governos locais e nativos. Nesses pontos de conflitos os jesuítas se sobressaíam e utilizavam a fundação de instituições como trunfo na conquista de mais prestígio e poder. Ali se constituía e propagaria o espírito incansável e empreendedor dos inicianos.

As missões de Gabriel Malagrida no universo literário

Frequentemente acusados de vaidosos e soberbos, os jesuítas sustentavam esta fama nas memórias de seus antecessores, como visto, e também na sólida formação recebida em suas instituições de ensino. O grau de sofisticação daqueles que saíram dos seus colégios e universidades entre os séculos XVII e XVIII pode ser avaliado na composição da intelectualidade ocidental ali formada. Os vínculos entre literatura sacra e laica, como base dessa formação, já nos indica o grau de requinte deste ensino. As leituras dos clássicos greco-romanos garantiam uma dimensão clássica e moderna nessa formação e, sobretudo, no poder de persuasão de seus discursos. Eram sedutores com as palavras, engenhosos nas estratégias de convencimento, e, particularmente, grandes conhecedores da cultura e costumes das comunidades em que atuavam. Por tudo isso eles recebiam a pecha de “maquiavélicos”. O espírito altivo, sagaz, com discursos ornados de sofisticados gêneros literários, como a metáfora e a sátira, convergia para que, em alguns momentos, Malagrida se referisse aos jesuítas como “homens incomuns e ilustres missionários”.

Dos colégios e universidades inicianos saíram homens conhecedores da cultura clássica, que mais do que religiosa, tinha um alcance universal. As poesias satíricas de Gregório de Mattos são exemplos emblemáticos. Contemporâneo de padre Antonio Vieira, o poeta baiano carregava traços dessa cultura em razão de ter se tornado bacharel pela Universidade de Coimbra, em 1682. No romance *Boca do Inferno* ressalta Ana Miranda:

Estudara com os jesuítas no Brasil. Recebera a instrução humanística geral e fora aprovado com louvor. Lera Horácio, Cícero, Ovídio, Virgílio, padre Cipriano Soares. Sabia latim, gramática, retórica, artes, história grega, romana e portuguesa, geografia até um pouco de grego. Já tinha mesmo cometido seus primeiros versos nas sabatinas, para horror e pasmo de seu pai (MIRANDA, 1990, p. 85).

Nos versos satíricos de Mattos se projetava a formação sofisticada e erudita dos inicianos. Para o poeta baiano: “quando via um padre jesuíta na rua era como se estivesse vendo um livro andando”:

Antes pensava que os homens verdadeiramente letrados, como padre Vieira, recebiam seus conhecimentos do céu; mal sabia que era nos livros que obtinham as repostas. As coisas eram bem diferentes do que pensava, e o estudo orientado pelos jesuítas deu-lhe segurança e até arrogância no sentido moral (MIRANDA, 1990, p. 86-87).

A figura emblemática de Gregório de Mattos demonstra o fresco dessa formação pela incontestável contemporaneidade de sua irreverência, e rebate o velho argumento de que a formação jesuítica era míope, servindo apenas aos propósitos pragmáticos daquela ordem religiosa. O alcance universal da formação iniciano mantinha vigor pelo cultivo de um ensino no qual o clássico e o moderno não se separava na formação de várias gerações de botânicos, engenheiros, médicos, bacharéis, antropólogos, etnógrafos, geógrafos e geologia saídos daquelas instituições. Uma formação, portanto, não envelhecida, como sustentavam as ordens rivais:

Os jesuítas são os confessores da família real, dominam os colégios e a universidade, não há medico, advogado, desembargador em Portugal que não lhes tenha passado pelas mãos, decorando aquela ladainha da escolástica que há duzentos e cinquenta anos ninguém estuda na Europa. (REAL, 2012, p. 150).

O aspecto místico-dramático, por exemplo, da biografia de Gabriel Malagrida²⁷ revela uma das várias faces enigmáticas que permite articulações com o universo literário. As pregações, os projetos conclusos e inconclusos, a crítica com o recurso da sátira e da metáfora nos permitem fazer essas associações com a ciência e a ficção histórica. O trágico fim do missionário em 1761, com as acusações de herege, anjo mau e louco, somadas às implicações com o Terremoto de Lisboa em 1755, tudo isso trouxera aproximações com o gênero fantástico, ou seja, aquele em que seres sobrenaturais como anjos, santos e demônios intervêm diretamente na ação humana.

A ficção dos portugueses Pedro Almeida Vieira (2011) e Miguel Real (2012) nos indica o rico campo de interpretação que ultrapassa a fronteira de uma historiografia científica. Ambos publicaram dois “romances históricos” relacionados ao missionário. Em *O profeta do castigo divino*, Almeida adverte na introdução que sua obra pretende fazer ficção, no entanto, o conteúdo e “os personagens baseiam-se em factos, inúmeros documentos, deduções, intuições, procurando sempre um rigor cronológico. Tudo próximo da verdade e da mentira”. No enredo Gabriel Malagrida é o personagem central, de cuja trajetória resume: “viveu como santo iluminado e morreu como herege queimado”. Em algumas passagens ele ressalta as encenações teatrais que tinham melhor poder de persuadir os fiéis, do que os tradicionais sermões. Ele oferecia “diversão como chamariz” [...] “e nada melhor do que espetáculo: peças de teatro”. Era produtor, selecionador de elenco, cenógrafo, figurinista, caracterizador, contra-regra, bilheteiro [...]” (VIEIRA, 2011, p. 59). O adro da principal Igreja de Belém foi transformado em palco. As peças em geral de quatro atos, com “cenas régias”:

27 A fase inicial de formação do missionário foi no colégio Colégio Gallio na cidade de Como, atualmente com mais de 500 anos de atividade. A instituição pertencia à congregação dos padres Somascos, fundada em 1568 pelo ex-soldado e padre italiano de Veneza Jeronimo Emiliani (1481-1537). Próximo a Veneza Emiliani fundou uma Companhia dos Servos dos Pobres para ajudar órfãos abandonados e doentes, e erguer casas para mulheres prostituídas (BONACINA, 1996).

não faltava soberanos a fingir, bispos em aparência, nobres em aspecto, tudo ricamente vestido com imitações do bom corte e costura, figurinos fulgurantes. O enredo desses dramas incluía a história do mundo antigo romano, como a figura de Alexandre “O Grande”.

Noutro romance lusitano *A Voz da Terra*, Real tematiza Marques de Pombal e o Terremoto de Lisboa (1755). O personagem Julinho em conversa com o ministro Carvalho e Melo se referia à Malagrida: “[...] é um jesuíta milagroso, é seguido por bandos de caipiras e matutos, confessa as senhoras e obriga-as a darem as joias para restauro das igrejas, converte as prostitutas ...” (2012, p. 130). O texto segue este formato sobre a condenação do missionário, adverte sobre o horror da Inquisição, mas não se sabe se o autor tratava com ironia a profecia do missionário ou se fazia sua defesa. Fato é que a previsão do Terremoto de Lisboa como castigo divino era e é uma ideia inconcebível para qualquer intelectual fora do âmbito religioso. Em cinco anos (1755-1760) mais de 30 mil pessoas morreram sob os escombros da cidade de Lisboa. Um terço dela foi destruído, como antecipado.

Nesta mesma linha da narrativa ficcional, encontra-se uma peça teatral, concebida em 1763, poucos anos após a execução do missionário. O francês Pierre Charpentier de Longchamps compôs uma tragédia em três atos, com um enredo centrado na trama que condenara Gabriel Malagrida à fogueira da Inquisição, sob o título *Il Malagrida tragedia trasportata dal verso francese nell’italiano a sua eccellenza il signor de Carvalho Duca D’Oeiras Ministro del Re di Portogallo*. Com 35 páginas a composição foi dedicada a Sebastião Carvalho: Duca D’Oeiras, Ministro do Rei de Portogallo. Os personagens receberam os nomes de todos aqueles envolvidos diretamente com o missionário em Lisboa. O autor lembra no início: “condenaram sobretudo a liberdade”. Segundo ele, o texto não é uma dissertação, mas uma tragédia, um poema “porque finalmente a verossimelhança basta ao Teatro, porque basta conservar os fatos principais, que são a base do Poema”. Mais à frente revela que: “não há outro desejo, que defender a inocência, sem arrogar-me o direito de censurar o vício” (LONGCHAMPS, 1763, p. 6-7).

Nas rimas de Adélia Carvalho (1978), sob o título *O peregrino de Deus*, encontra-se também um pequeno registro sobre o missionário, desde seu nascimento a ação do Santo Ofício, tudo transformado em versos:

Esta santa criatura
La na Italia nasceu
No fim do século dezessete;
E depois quando cresceu
Foi ser padre jesuíta
E como mártir morreu (p. 1)

Ele viveu no Nordeste
Quando o Marques de Pombal
Foi o ditador tirano
Do Brasil e Portugal.
Perseguidor da Igreja
E batalhador do mal (p. 2).

Por isso ele viajava
Como fez Frei Damião,
Mas há maior semelhança
Quando se fala em missão,
Com o padre Ibiapina,
Pela dinamização (p. 3).

É de impressionar
Como este missionário
Conseguiu peregrinar
Qual gênio visionário,
Tendo como documentos:
O bastão e o breviário (p. 3).

Desde o Pará, lá no Norte,
À Bahia ele conhece,
Viajando de canoas,
Quando em rios sobe ou desce,
Ou a pé, pelas estradas,
Caminha e não desfalece (p. 4).

Adelia Carvalho o compara a dois missionários que também peregrinaram nos sertões nordestinos dos séculos XIX e XX: o cearense padre Antônio de Maria Ibiapina (1806-1883) e o italiano Frei Damião de Bozzano (1898-1997). Sugere-nos que Gabriel Malagrida representou um protagonismo sem precedente na história do catolicismo popular brasileiro, em nome de uma igreja próxima do povo e de seus problemas de ordem social.

Os escritos de Gabriel Malagrida

Um breve registro cabe ainda sobre as atuais traduções dos escritos de Gabriel Malagrida. Ilário Govoni tem atualmente se ocupado em traduzir, organizar e publicar o que foi possível localizar a respeito. Destacamos duas dessas obras: *Cartas e escritos* (2012) e *Vida e Império do Antecristo* (2013).

A primeira obra reúne correspondências trocadas entre Malagrida, familiares, missionários da ordem e demais religiosos que, de algum modo, encontravam-se envolvidos com as missões apostólicas. Boa parte dessas cartas ainda tem recebido um tratamento marginal do ponto de vista historiográfico; entretanto, elas contêm o itinerário do missionário, desde os primeiros anos em São Luís e Belém, o enfrentamento com os índios, a saudade da família, até a incredulidade de ver seus companheiros, arrancados das missões, acusados de “traidores, inimigos encarniçados, rebeldes ao Estado ...” (MALAGRIDA, 2012, p. 200).

Uma das primeiras cartas foi escrita ao irmão Miguel Malagrida em 1721. Nela confessava a angústia de ter se separado da família: “minha maior dor é aquela de deixar talvez para sempre pai, mãe, irmãos e irmãs e casa, a quem reconheço estava muito apegado” (MALAGRIDA, 2012, p. 1).

Alguns dos missionários que trocaram correspondência com Malagrida têm importância relevante na condução do seu itinerário, por vezes, tratados como *demônios* pelo poder régio. Não custa lembrar dos padres Aleixo Antônio, Joseph Ritter, Manoel Ribeiro, João Brewer, João Batista Gomes, José Lopes, Antonio Meisterburgo e Anselmo Eckart, todos igualmente concebidos como praticantes da *desordem e do absolutismo* (MENDONÇA, 1963). O padre alemão Anselmo Eckart (1721-1809) teve convivência com Malagrida no Pará, quando os jesuítas foram acusados de formar milícia com os indígenas contra o governo português. Ele escreveu entre 1778 e 1779 *Memórias de um jesuíta prisioneiro de Pombal* em que narra seu próprio exílio em Portugal, e de seus companheiros, incluindo o missionário italiano. Próximo à deportação, Malagrida lhe enviava correspondência tratando dos embates com o governo português: “Mas, como o irmão do Governador Supremo da Capitania Prefeitura do Maranhão e do Pará governa não só o país, mas também o próprio rei, não há esperança nenhuma de

alguém que nos acuda” (MALAGRIDA, 2012, p. 156).

O padre Joseph Ritter foi outro missionário noticiado nas correspondências. Conselheiro da rainha Maria Ana, ele tornou público em 1757 as memórias da soberana, com o título *Vida, y virtudes de la sereníssima senora Maria Ana* (1757). Malagrida o felicitava pela obra, mas chamava atenção de alguns eventos esquecidos relacionados à rainha:

Alegrei-me como quem se alegra por abundante colheita pelo discurso muito conciso, e de verdade, muito bem elaborado, acerca de tão augusta, santa e amada Rainha. Contudo, se é permitido, quase questionaria teres destacado o que foi enorme em si, enorme para ela, duro e quase maligno, que designaste como um pequeno mostuário de tantas e tamanhas virtudes, cujo esquecimento – a iniquidade dos tempos que depois se seguiram – faz ver mais amargo cada dia (MALAGRIDA, 2012, p. 175).

Por último, um destaque para o padre Aleixo Antonio, cuja fama na Corte era das piores. Nas correspondências trocadas entre Francisco Xavier de Mendonça e Frei Miguel de Bulhões, em 8 de janeiro de 1755, Aleixo era considerado o mais perigoso dos inicianos pela audácia de expulsar engenheiros contratados pelo poder régio para os serviços na Colônia. Ele teve um vínculo próximo a Malagrida, com o qual encenou no Pará pelo menos duas composições teatrais, sob o título de *Hercules Galliaes e Religionis Vindex*. Quando Malagrida deixou o posto de diretor do Seminário de Belém, em 1739, padre Aleixo assumiu seu lugar.

Em *Vida e Império do Antecristo* (2013), escrita entre setembro e dezembro de 1760, composta por 18 capítulos, a obra é resultado, segundo Malagrida, de uma revelação divina, e por isso foi interpretada pelo Tribunal do Santo Ofício como pregação de falsa doutrina e profecia. Dessa mesma conclusão partilhavam apologistas e adversários do missionário quando o consideraram ora um herege ora um velho louco. No entanto, numa leitura mais atenta da obra e associando-a à trajetória vivida por ele, em particular aos episódios enfrentados na Corte, conclui-se que aquelas experiências moveram sua escrita. Ao contrário da desqualificação de “velho louco”, logo no prefácio consta uma passagem na qual o missionário revela grande lucidez:

(...) ainda que me sinta muito afastado do convívio e assentos de sábios, prudentes e inteligentes, não somente pela fraqueza de engenho e memória, que reconheço foram sempre exíguas, e que reconheço agora sejam quase extintas pelo desgaste da velhice maltratada ou necessariamente diminuta a cada dia, ainda porque desde a primeira flor da minha juventude fui arrebatado a outro modo de viver. Não passei, com efeito, o restante da minha vida, entre aulas e doutos, mas quase sempre entre animais e insensatos, isto é: ocupei-me e me desgastei entre Bárbaros (MALAGRIDA, 2013, p. 20).

Os 18 capítulos do texto desvendam e detalham a vida do anticristo, desde o fato de ter nascido de uma monja pervertida por instituições não jesuíticas, segue narrando os primeiros sinais de uma natureza doentia, até os malefícios terríveis à humanidade, por nele concentrar “[...] fúrias infernais, é só: maldades abomináveis, impunidades, enganos, decepções, inúmeras artes de fraudar e danificar” (MALAGRIDA, 2013, p. 109).

Com esta obra o missionário intencionava prosseguir a narrativa de padre Antonio Vieira, em a *História do futuro*. No capítulo V afirmava ter uma voz guiando-o nessa missão:

(...) recebi clara a voz do céu como de outro João: não pegarás por agora a obra do P. Vieira, mas empreenderás uma outra, mas ainda que seja na mesma matéria -, muito mais arrojada e escabrosa. Não te valerás da sua chave para abrir e descobrir as profecias e mistérios tão profundos e incógnitos; mas de uma outra que nos te confiaremos. E finalmente eles me ditavam o título, o qual certamente me encheu todo de confusão e terror. (MALAGRIDA, 2013, p. 62).

O tradutor da obra, Ilário Govoni, argumenta que esta revela “seus valores morais no estilo dos seus sermões das missões populares, enriquecendo a narração com exemplos e anedotas assim como falava em suas pregações (...) com o propósito de mudança de vida com uma conversão e pratica sacramental” (MALAGRIDA, 2013, introdução).

Acusada de herética por ter associado o personagem central, o anticristo, a Sebastião de Carvalho e Melo, um trecho da obra foi incorporado ao documento de Sentença do Tribunal do Santo Ofício: “Que os Religiosos da Companhia hão de fundar um Império para Christo, descobrindo novas, e multiplicidades de

Indios”. E como fundador de conventos femininos: “que a mai do Anti-Christo se ha de salvar por ter este nome; e por atenção ao convento em que for freira” (ATA DE EXECUÇÃO DO SANTO OFICIO, 1761, p. 6-7).

Esta obra ainda tem muito a nos informar a respeito da figura enigmática de Gabriel Malagrida. Pode extrair-se dela versões a respeito dos eventos vividos por ele no Brasil e em Portugal, desde as memórias heroicas de jesuítas, as tensões na Corte, com Sebastião José de Carvalho e Melo e demais ordens religiosas. Nela estão contidas todas as tensões, talvez por saber que seria seu último ato, uma vez que a escrita foi interrompida pela Inquisição.

Considerações finais

Como anunciado, este texto teve a intenção de trazer ao leitor interpretações acerca do itinerário missionário de Gabriel Malagrida, a tensa convivência com ordens religiosas, os modelos doutrinário e educacional, associados aos embates com o governo régio e papal. Certamente há tanto ainda a se investigar, pela quantidade expressiva de literatura que se cruza com a história da Companhia de Jesus, sem considerar, não menos, a publicação que ela própria produziu, e tem produzido desde o século XVI. São variados os gêneros literários, desde biografias, cartas, crônicas, livros, opúsculos, pregações, dramas teatrais, documentário, músicas e poesia, enfim, há um acervo considerável sobre a memória inaciana que é essencialmente escrita, e tal condição a ajudou a resistir ao tempo.

Combativo pela ação e pela palavra falada e escrita, Gabriel Malagrida tem se mantido como memória heroica da Companhia de Jesus, exatamente pelo martírio e pela execução da qual foi vítima. Não há como silenciar a respeito desta figura enigmática, com uma história de vida atravessada pela tragédia no sentido mais pleno do termo. Tanto que a ficção, vista neste texto, se rendeu aos fatos, pelo contundente poder de impressionar, e finalmente visitar os lugares mais sombrios onde o humano é capaz de chegar.

Acusado de cultivar a vaidade e a soberba, como os demais jesuítas, Malagrida as sustentava pelo espírito combativo, pelas memórias heroicas jesuíticas, mas, sobretudo pelo alicerce da formação, pela capacidade de articular

o laico (clássicos latinos) e o sacro (dogma) na oratória, nas pregações e nos escritos. Um traço profundamente racional que sustentava o dogma: doutrinar e construir instituições. Era um modo moderno de se conduzir, manifestado no discurso e nas práticas. O ensinamento do dogma associado à cultura literária desembruteceia o humano e facilitava conduzi-lo à civilidade, à prudência, ao discernimento e à contenção dos instintos. Palavra e gesto a serviço dessa modelagem. Portanto, não se tratava de uma cultura de formação moribunda, míope, envelhecida ou arcaica. Era a manifestação da formação moderna no sentido mais pleno do termo.

Referências

AGNOLÍN, Adone. Destino e vontade, religião e política: Companhia de Jesus e Ilustração na disputa póstuma dos ritos do Malabar. *História Unisinos* 13 (3), p. 211-232, set./dez., 2009.

ATA DE EXCUÇÃO DO SANTO OFÍCIO. Sentença de execução do jesuíta Gabriel Malagrida. Lisboa, Ordem Real n. 13, 20 de setembro de 1761.

BONACINA, Geovanni. P. Gabriele Malagrida e I Somaschi. In: *La figura storica e l'opera sociale e religiosa di P. Gabriele Malagrida S. J. nel Brasile Portogallo del Settecento*. Como: Amministrazione Provinciale di Como (S.N), 1996.

BUTIGNÀ, Francesco. Tradotta dal P. Enrico Massara. *Vita del Padre Gabriele Malagrida D. C. D.G Abbruciato come critico da Marchese di Pombal*. 1889, 351p.

MURY, Paul. *História de Gabriel Malagrida*. Lisboa: Editora Santos e Vieira, 1874.

CARDOZO, Alírio. Sacras intrigas: conflitos entre ordens religiosas no Maranhão e Grão Pará (século XVII). *Revista Estudos Amazônicos*, v. III, n. 2008, p. 11-38.

CARVALHO, Adélia. *O peregrino de Deus*. Petrópolis: Editora Vozes, 1978, 16p.

CARVALHO JUNIOR, Roberto Zahluth de. Sobre frades e suas pregações: Franciscanos em disputas políticas na Amazônia Joanina (1707-1750). XIX

Encontro Regional de História: poder, violência e exclusão. *ANPUH*–USP. São Paulo, 8 a 12 de setembro de 2008.

COSTA, Francisco. A. Pereira da. *Anais Pernambucano*. Recife: Fundarpe, 1985, v. 6.

ECKART, Anselmo. *Memórias de um jesuíta prisioneiro de Pombal*. Edições Loyola, 1987.

LONGCHAMPS, Pierre Charpentier de. *Il Malagrida tragédia trasportata dal verso Francese nell' Italiano*, (s/l. e ed.), 1763.

MALAGRIDA, Gabriel. *Cartas e escritos*. Tradução de Ilário Govoni. Belém: Paka-Tatu, 2012.

_____. *A vida e o Império do Anticristo*. Tradução de Ilário Govoni. Recife: Fasa (Fundação Antonio Ambrantes), 2013.

MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *Amazonia na era Pombalina – correspondências inéditas do governo e capitão – General do estado do Grão Pará e Maranhão Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1751-1759)*. São Paulo: IHGB, 1963, Tomo I, 1963.

MIRANDA, Ana. *Boca do Inferno*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1990.

MORAES, José de. *História da Companhia de Jesus na extinta Província do Maranhão e do Pará*. Rio de Janeiro: Typ. Commercio, de Brito & Braga, 1860, 554p.

MORAES, José Alexandre de Mello. *Corografia histórica, cronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil (1858-1860)*. Rio de Janeiro: Typ. Brasileira – Editor J. J. Patrocinio, 1860, Tomo IV.

_____. *História da Companhia de Jesus na America portuguesa*. Rio de Janeiro: Livraria da Casa Imperial, 1872. Tomo II.

MURY, Paul. *História de Gabriel Malagrida*. Lisboa: Editora Santos e Vieira, [1874].

PARISOT, Pierre. *Lettre de M. L'abbé Platel, ci – devant le P. Norbert, A un évêque, a un évêque de France, au sujet de l'exécution de Gabriel Malagrida, Jesuita, par Setence des Tribunaux de l'Inquisition ou de la Supplication a Lisbonne*, le 20 & 21 de Septembre 1761. Traduit sur l'Imprimè Portugais. A Lisbonne, chez Antoine Rodrigues galhardo: rue Saint Benoit, 1762, 23p.

_____; ou ABBÉ, Platel. *Memórias históricas e apoloéticas sobre as missões dos padres da Companhia de Jesus na Índia e na China*. Lisboa (s/e.), 1766.

PÉCORA, Alcir; CARDOZO, Alírio. Uma arte perdida dos trópicos: a epistolografia jesuítica no Maranhão e Grão-Pará (séculos XVII-XVIII) *Revista Estudos Amazônicos*, v. VIII, n. 2, 2012, p. 1-22.

REAL, Miguel. *A voz da terra*. 4. ed. Alfragide: Editora Dom Quixote, 2012.

RITTER, Joseph. *Vida y virtudes de la sereníssima señora Maria Ana*. Lisboa, (s/e), 1759.

RODRIGUES, Matias. *Vida do padre Gabriel Malagrida*. Tradução de Ilário Govoni. Belém: Centro de Cultura e Formação Cristã da Arquidiocese de Belém, 2010, 582p.

VIEIRA, Antônio. *História do futuro*. Brasília: Edidtora UnB, 2005.

VIEIRA, Pedro Almeida. *O profeta do castigo divino*. 3. ed. Porto: Porto Editora, 2011.

Capítulo V

Em busca de relações entre Pernambuco e Grã-Bretanha no mapa da historiografia da expulsão dos jesuítas do Estado do Brasil no século XVIII

Roberto Barros Dias
Maria Juraci Maia Cavalcante

O presente trabalho²⁸ objetiva analisar o percurso da historiografia sobre a história da Companhia de Jesus, enfatizando a expulsão dos inacianos do Brasil dos domínios portugueses. A sua ênfase incide sobre a pergunta acerca do lugar de Pernambuco na historiografia e na história, no episódio da expulsão dos inacianos dessa capitania do Norte, parte do então Estado do Brasil, e de suas áreas anexas (Rio Grande do Norte, Paraíba e Ceará), durante o governo de D. José I (1750-1770), considerando a expulsão como o resultado de um complexo

28 Esse texto faz parte de uma pesquisa mais ampla que vem sendo desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da UFC, vinculado à Linha de Pesquisa História da Educação Comparada que recebe o título de EDUCAÇÃO E EXPULSÃO DOS JESUÍTAS DA CAPITANIA DE PERNAMBUCO NO SÉCULO XVIII: Campo, conflitos e degeneração da relação entre missões e processos históricos do Império português ante a ambição inglesa.

movimento ideológico, que é sinal de mudança de paradigma sociopolítico-cultural, que inclui religião e economia. Esse movimento é também definidor das relações entre Estado lusitano e Companhia de Jesus e reforço na busca de consolidação de uma novidade na forma de ser do Estado, absolutista ilustrado, ação política traçada por Sebastião José de Carvalho e Melo, que implica na ruptura do modelo educacional dos jesuítas.

A presença dos jesuítas em Pernambuco e capitanias adjacentes, a secularização das aldeias, o fechamento dos colégios de inspiração inaciana, o confisco dos bens dos colégios, as prerrogativas regalistas e secularizantes de Portugal e a “catequese” antijesuítas, através de leis, alvarás, correspondências e panfletagem, são atos compreendidos e analisados como fios que tecem a malha da história da Educação do Brasil português, quando ocorre a expulsão dos jesuítas do Nordeste do Brasil, história que contempla as relações da Coroa com a Igreja Romana e a Companhia de Jesus, na Metrópole e no além-mar.

Para composição deste artigo, estamos nos propondo a ressaltar um aspecto da problematização do projeto de pesquisa, que emerge como aspecto relevante, no processo de manuseio e constituição das fontes já consultadas,²⁹ e que pode ser resumido na pergunta sobre o significado de Pernambuco e da relação do Estado português e Grã-Bretanha, em formulações contidas na historiografia, quando ocorre a famosa expulsão dos jesuítas do Brasil, em 1759.

Essa indagação vem somar-se a várias outras que têm acompanhado nossa pesquisa, entre 2013 e 2015, em arquivos do Brasil e, mais recentemente, de Portugal.

29 O contato com as fontes tem sido a prioridade nos últimos meses da pesquisa, sobretudo com dois agrupamentos de documentação: documentos pertencentes ao *ARSI – Archivum Romanum Societatis Iesu*, Roma. Bras.: Brasiliae; Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa referente à Capitania de Pernambuco, 1757-1798 (e adjacentes: Rio Grande do Norte, Paraíba e Ceará); grupo de arquivos: Administração Central; fundo: Conselho Ultramarino; série: Pernambuco; Caixa: 90-115, arquivos públicos de Pernambuco; e documentos produzidos por Pombal relacionados com a expulsão dos religiosos do Brasil. Como: *Relação Abreviada da República que os Religiosos...* 1757; *Erros ímpios e sediciosos (...)*, Sebastião José de Carvalho e Melo, Lisboa, 1759; *Dedução cronológica e analítica*, Lisboa, 1767/68 (Biblioteca Nacional de Lisboa, *Coleção Pombalina*, códcs. 444-446); *Compêndio histórico ...* 1771; *Regimento do Santo officio da Inquisição dos Reinos de Portugal* 1774 e a *Lei de 3 de Setembro de 1759*.

I. Jesuítas Historiadores e Historiadores dos Jesuítas

Os autores jesuítas considerados clássicos, como José Caeiro, Serafim Leite, Francisco Rodrigues e Antônio Paulo Ciríaco Fernandes, são indispensáveis a qualquer pesquisador que busque compreender a Companhia de Jesus e o Estado português no século XVIII, utilizando a produção historiográfica interna à Companhia de Jesus.

Destacam-se, entre eles, Serafim Leite e José Caeiro, pois proporcionam uma visão, a partir da Companhia de Jesus, e compõem uma narrativa histórica sobre a expulsão dos jesuítas, na perspectiva não oficial, portanto, uma visão do outro lado, do lado “de baixo”.

Serafim Leite, notoriamente, apresenta os jesuítas como sendo “perseguidos”, o Estado como “perseguidor”, e tendo como intenção principal o confisco dos bens dos jesuítas relacionados aos colégios e aldeamentos. Além da complexa e grandiosa narrativa da *História da Companhia de Jesus no Brasil*, 1949, Leite indica uma vasta bibliografia e fontes históricas relacionadas à Igreja, à Companhia de Jesus e o Estado português no século XVIII.

José Caeiro, em sua obra *Os jesuítas do Brasil e Índia: na perseguição do Marquês de Pombal (século XVIII)*, 1936, tal como Leite, faz uma história narrativa e está, no caso da expulsão dos jesuítas do Brasil, enfatizando a sentença do atentado a Dom José I, que ele considerava uma farsa formulada pelo próprio Pombal. O autor considera igualmente falsa a acusação de que os jesuítas do Brasil e Maranhão exerciam a atividade do comércio que por ordem do Rei e da Santa Sé havia sido proibida aos religiosos (CAEIRO, 1936, p. 41).

Na mesma linha de José Caeiro, Anselmo Eckart oferece em *Memórias de um Jesuíta prisioneiro de Pombal*, 1987,³⁰ uma visão detalhada, a partir de sua experiência como jesuíta prisioneiro, das sentenças recebidas pelos jesuítas expulsos e as condições de vida nas prisões de Portugal. O autor inicia seu manuscrito dizendo: “Tendo-me pedido alguns amigos, insignes benfeitores da Companhia de Jesus, que descrevesse a tragédia histórica dos Jesuítas de Portugal, por tantos anos exilados e cativos, atrevo-me a fazê-lo ...” (ECKART,

30 Edições Loyola, Tradução do Original datado de 1779-1780.

1987, p. 16). Por isso mesmo, esses autores jesuítas que escreveram nos séculos XVIII, XIX e início do XX, podem ser considerados “clássicos”, no âmbito da historiografia jesuítica, sabendo-se que eles avocam para si, notoriamente, uma postura histórica apologética, deixando a desejar quanto a uma crítica às políticas institucionais, sejam relacionadas à Igreja, ao Estado ou à própria Companhia de Jesus.

No entanto, a partir da segunda metade do século XX, se percebe um movimento considerável da produção historiográfica sobre a Companhia de Jesus: a passagem de uma historiografia “doméstica” jesuítica, confessional e apologética para uma produção acadêmica baseada em pesquisas e métodos próprios da história e, portanto, mais autônomos e mais críticos. Nessa nova perspectiva historiográfica, a Companhia de Jesus é analisada em sua particularidade – sua educação, seu humanismo, seu patrimônio retórico e sua contribuição no desenvolvimento de uma ciência experimental moderna – em relação às outras ordens religiosas e em sua relação institucional e política com as sociedades e Estados nos quais se insere.

O patrimônio documental e bibliográfico sobre jesuítas, presente em diversas instituições e países, como os arquivos da própria Companhia de Jesus, passou a ser lido por olhos de historiadores laicos como fontes importantes de pesquisas históricas. É também a partir da década de 1990 que historiadores não jesuítas trazem uma grande contribuição para os estudos sobre a Companhia de Jesus no período pombalino. A inovação historiográfica consiste em uma maior liberdade crítica em relação ao *antijesuitismo* (valorização de Pombal) e aos filojesuítas (criminalização de Pombal). “Embora seja inalienável da feitura da história a projeção, por parte do historiador, dos seus pontos de vista, receios e aspirações de mundividência, e da ótica de seus pressupostos teóricos” (FRANCO, 2006. p. 41).

Kenneth Maxweel, especialista em história luso-brasileira, enfatiza as relações das políticas internacionais, inserindo Pombal como agente defensor de uma política econômica voltada para nacionalização do sistema comercial luso-brasileiro. Nesse sentido, a Companhia de Jesus, segundo Maxwell, é um grande problema para Pombal, e deve ser eliminada. O mesmo autor atina para a mudança cultural que se operava na Europa na segunda metade do século XVIII

e que trazia implicações desfavoráveis aos religiosos da Companhia de Jesus.

Além disso, há uma série de outros autores como J. Lúcio de Azevedo (2004) e Paulo Assunção (2004) que têm enfatizado a expulsão dos jesuítas do Brasil como parte de um embate político e econômico envolvendo Pombal, colonos e religiosos.

Em 2009, houve uma série de eventos e publicações sobre os jesuítas do Brasil. A data é emblemática, uma vez que se concluíam dois séculos e meio desde sua expulsão. A Revista Clio – Série Histórica de número 27.1 e 27.2, sob a organização e a apresentação da Professora Marília de Azambuja Ribeiro (UFPE), por exemplo, compõe um Dossiê de “Estudos Jesuíticos” e é considerada uma “amostra significativa da mais recente produção acadêmica sobre a atuação da Companhia de Jesus no mundo luso-brasileiro” (RIBEIRO, 2009a, a contracapa).

Em Portugal, veio a lume a coletânea de artigos na Revista *Brotéria* 2/3, v. 169, 2009, intitulada, *A Expulsão dos Jesuítas – 250 anos – 1759-2009*, e outra no Brasil, na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, a 170, n. 443, 2009.

Igualmente atualizadas são as publicações dos autores contemporâneos capazes de se distanciarem “criticamente daquela historiografia que predominou no âmbito do historicismo do século XIX e princípios do século XX, a qual Lucien Febvre classificou, sugestivamente, de *história tribunal*, cuja crítica foi largamente realizada pela escola historiográfica dos *Annales*” (FRANCO, 2006, p. 42), como os portugueses José Eduardo Franco,³¹ Christine Vogal, Tiago C. P. dos Reis Miranda, Zília O. de Castro; e os brasileiros Francisco José C. Falcon, Maria Cristina Bonh Martins e Luiz Fernando Medeiros Rodrigues (Unisinos). Essas publicações são de uma grande atualidade historiográfica, por cruzarem História da Educação, História Política, História Religiosa, História Cultural, História das Mentalidades e História do Imaginário.

Um grupo interinstitucional com pesquisadores da UFPI, Uneb, Ufma, Ufal, e UCB, coordenado pela professora Maria Juraci Maia Cavalcante – UFC, em um amplo projeto chamado *Ação Política e Educativa dos Jesuítas portugueses*

31 José Franco, seguindo a linha dos historiadores atuais, desenvolve seu trabalho de análise histórico *O Mito dos Jesuítas*, 2006, numa perspectiva interdisciplinar, fazendo, da história parceira da antropologia, da mitocrítica, da sociologia e dos estudos literários.

de volta ao Nordeste do Brasil no século XX,³² desde 2011, tem revisitado a historiografia jesuítica, lançando luzes e aberto discussões atualizadas sobre a história da Companhia de Jesus no Brasil. A novidade em eventos e publicações organizados pelo referido grupo se refere ao fato de que os estudos ali inscritos se dão na perspectiva da Educação Comparada e estão alinhados com a orientação do grupo liderado por António Nóvoa, no campo da História da Educação, da Universidade de Lisboa, onde esse projeto foi concebido, sob a coordenação de Juraci Cavalcante, na qualidade de investigadora visitante, entre 2010 e 2011, o qual ainda se encontra em andamento, junto à UFC, com financiamento do CNPq. Comentando o novo sentido da perspectiva comparada, nos marcos de uma abordagem histórica e cultural, Nóvoa sinaliza que

Estes autores tentam pôr em prática novas inteligibilidades, com base numa reconciliação entre a história e a comparação: é possível falar de um entendimento paradigmático, que pode conduzir os comparatistas a concederem mais atenção à história e à teoria, em detrimento da pura descrição e interpretação; [...] Há um esforço para ultrapassar uma perspectiva centrada nos níveis intermediários de decisão e para apreender toda a complexidade dos fenômenos de globalização e de localização: o inquérito comparativo interroga o *infinitamente grande e o infinitamente pequeno*, não como dois processos distintos, mas como dois momentos de um mesmo processo histórico (NÓVOA, 2009, p. 50). (grifo do autor).

Comungando dessa perspectiva, podemos entender a ação missionária jesuíta, entre os séculos XVI e XX, por meio do exame de pressupostos religiosos que a dirigem, bem como de métodos educacionais, técnicos e administrativos, de caráter particular e universal; portanto, vendo-a como um fenômeno *infinitamente grande e infinitamente pequeno*, de globalização e de localização.

No mês de maio de 2014, foi realizado no Brasil o Simpósio *Dois períodos de uma mesma história, num mesmo Espírito*, para marcar o bicentenário de restauração da Companhia de Jesus. Promovido pela Província dos Jesuítas do Brasil, sob a coordenação do Museu Pateo do Collegio de São Paulo, o simpósio

32 Mesmo tendo outro corte temporal, diferente do nosso, as referências à “antiga” Companhia do período colonial estão presentes nos trabalhos apresentados por esse projeto; por isso, esses pesquisadores e suas publicações passaram a ter grande importância à nossa pesquisa. Entre essas publicações se encontra *Afeto, Razão e Fé: Caminhos e Mundos da História da Educação*, UFC, 2014.

reuniu historiadores e pesquisadores de vários lugares do Brasil, de Portugal e Paraguai.³³ No evento, foi lançado o livro mais recente sobre a temática da Expulsão dos Jesuítas do Brasil em 1759 e posterior supressão da Ordem em 1773, de autoria de Danilo Mondini, intitulado *Os expulsos voltaram – Os jesuítas novamente no Brasil*, publicada em 2014, que apresenta a trajetória histórica dos jesuítas, nos séculos XVIII e XIX, tendo como eixo a expulsão e restauração da Ordem.

Em Portugal, foi organizado em junho de 2014, no Museu do Oriente, em Lisboa, um simpósio intitulado *Restauração da Companhia de Jesus em Portugal e no Oriente*, reunindo vários historiadores portugueses que resultou no volume 179 da Revista Brotéria. Esses eventos e produções nos interessam na medida em que se propõem a confirmar e questionar o fato histórico da expulsão.

Apesar de se constatar uma significativa produção historiográfica, fruto de pesquisas diversificadas em suas metodologias e interesses, são tênues os trabalhos que se propõem a explicitar historicamente a trajetória da Companhia de Jesus no Nordeste do Brasil, no contexto da primeira expulsão dos inicianos do domínio português. Mais lacunar é a produção específica sobre a ação educativa dos missionários nesse ambiente de conflito e expulsão em Pernambuco, Rio Grande do Norte, Paraíba e Ceará, no século XVIII. É também perceptível que a historiografia levantada pouco problematiza a relação de Portugal e Grã-Bretanha, na expulsão dos inicianos do Brasil, a qual mereceria ao nosso ver uma maior atenção, em face da queda de Portugal e ascensão inglesa coincidir com a medida drástica de Pombal.

As leituras feitas por nós e o manuseio de documentos selecionados mostram a necessidade de aprofundar algumas causas de uma suposta “degeneração” do vínculo dos jesuítas com o Estado português e com as outras ordens religiosas. Causas que estão relacionadas com a expulsão daqueles do Estado do Brasil e, consequentemente, de Pernambuco e capitanias anexadas, e que sugerem uma maior investigação da possível vinculação dessa expulsão com a dimensão político-educacional da administração pombalina e com o projeto de desenvolvimento

33 Leandro Karnal, Paulo Assunção, Edgard Leite, José Eduardo Franco, Bartomeu Meliá, Carlos Alberto Zeron, Ilário Govoni, Eliane C. Deckman Fleck, entre outros.

econômico português.

Convencido da corrupção das ordens religiosas, e que elas estariam corrompendo as pessoas e as estruturas do Estado, tanto no Brasil como na Metrópole, Pombal empenhou-se para convencer a Igreja de Roma do mal que os religiosos da Companhia de Jesus faziam aos fiéis vassalos do Rei de Portugal e à Igreja como um todo na Europa e no além-mar. Tal decisão pode ser alvo de algumas indagações que julgamos pertinentes: Quais os reais motivos e razões usados pelo Estado para convencer a hierarquia católica portuguesa e romana dessa ação corrupta dos religiosos, em especial dos inacianos? De que modo se justifica que essas mesmas razões explicam a “proscrição, desnaturalização e expulsão dos regulares da Companhia de Jesus dos domínios portugueses”, através do documento de 3 de setembro de 1759?

Na relação com outras ordens religiosas, há conflito dos jesuítas com os franciscanos por disputa de territórios nas áreas de missão e por índios “descidos”³⁴ e batizados. Com os Oratorianos, o conflito se expressa nas mudanças dos métodos de ensino, privilégios e reconhecimento régio dos estabelecimentos educacionais desses, sobretudo, na inovação filosófica. Segundo a literatura mais corrente, os Oratorianos teriam passado, por exemplo, a ensinar usando um novo plano pedagógico-didático e utilizando métodos filosófico-científicos, baseados em John Locke, Newton e com outros paradigmas diferenciados da escolástica, o que é contestado por investigadores mais recentes, como se pode ver abaixo.

Em resposta à alcunha dada à Congregação do Oratório por ter aderido à Filosofia Moderna, chamada Congregação dos Átomos, designação satírica de autoria jesuítica, o satirista (Diogo Barbosa de Machado³⁵) responde (querendo acentuar o abatimento presente do prestígio da companhia superada pela referida Congregação adversária), declarando que os Jesuítas é que deveriam ser chamados átomos em razão da sua inferioridade em relação aos adjetivados “grande mestres” do Oratório (FRANCO, 2006, p. 371).

34 Os chamados *índios descidos* eram os convencidos ou persuadidos a deixarem o interior, sertões, e virem para as aldeias. O descimento contava com a presença e ação de um missionário que assumia diante da Coroa a responsabilidade sobre os índios, administração dos aldeamentos, pelos sacramentos e “civilização” dos descidos.

35 Diogo Barbosa de Machado é autor da obra antijesuítica *Biblioteca Lusitana*, 1753, escrita durante a controvérsia pedagógica entre os pedagogos iluministas e o sistema de ensino escolástico dos jesuítas.

Um forte vestígio do conflito entre Jesuítas e Oratorianos é apresentado por Tiago C. P. dos Reis Miranda, em *Memória por Alvará: registro legais/monumentos políticos*, 2009, quando atribui ao oratoriano Filipe José da Gama, acadêmico renomado da Academia Real da História Portuguesa e oficial da Secretária de Estado do Reino, um dos primeiros manuscritos da Lei de 3 de Setembro de 1759. A posição de Filipe José da Gama indica, também, um imenso prestígio dos pedagogos oratorianos junto a Pombal e, consequentemente, junto à Coroa portuguesa.³⁶

A política de aldeamento e proteção dos índios, a isenção de impostos concedidos aos religiosos, as propriedades dos colégios e comunidades e o acúmulo de rendas dos religiosos jesuítas, tudo isso se caracterizava, para Pombal, uma divergência e um entrave aos seus projetos administrativos.

O ideário centralista do Estado implicava na redução do espaço comercial e na circulação de qualquer produto colonial das iniciativas privadas, religiosas ou não. Por isso, a restrição do poder temporal dos inicianos nas aldeias e a secularização da administração dessas, transformando-as em vilas e substituindo os religiosos por padres seculares, nomeados pelo Estado, pode ser vista, sobretudo, como uma medida econômica.

O Estado do Brasil não poderia opor-se a esse movimento de implementação de uma política econômica satisfatória à Metrópole e ao crescente interesse da elite colonial, mercadores e proprietários de terra e homens, que estava sendo orquestrada pela administração pombalina e arquitetada para todo o Brasil. Como Pernambuco e áreas anexas (RN, PB e CE) daquela Capitania entram na perspectiva de provedores ou contribuintes da política econômica portuguesa que pressupunha o Brasil como a Colônia que iria sanar o déficit português? E em que medida a Companhia de Jesus interferiu nessa perspectiva econômica? Qual a relação entre apropriação dos bens dos jesuítas de Pernambuco, sistema

36 MIRANDA, Tiago C. P. dos Reis. *Memória por Alvará: registro legais/monumentos políticos*. Brotéria, Cristianismo e Cultura. 2/3, v. 169, 2009, p. 135-148.

de educação jesuítico e interesse econômico da Coroa? O contato com as fontes³⁷ documentais tem nos levado a perguntar, também, sobre a política econômica da Grã-Bretanha no que toca à relação do Estado português e interesses da Grã-Bretanha no episódio da expulsão dos jesuítas do Brasil em 1759.

Certeau explicita em seu trabalho *A Invenção do Cotidiano* alguns conceitos que objetivam analisar as motivações que movem a ação social, a exemplo de sua definição de *estratégias*, que intencionariam impor um determinado modelo aos *usuários*, que são supostamente passivos, e buscam estender-se ao campo político, gerando uma relação de conflito. Essas *estratégias* são compreendidas como uma intervenção racionalizada, expansionista, centralizada, barulhenta e espetacular, visando a uma ação decisiva sobre a construção de um determinado campo (CERTEAU, 2000, p. 39).

Em princípio, o campo investigativo, no nosso caso, envolve o domínio português sem a presença da educação jesuíta e, por conseguinte, a deflagração de uma cultura (ideologia) antijesuítica que culminou no “extermínio” dos jesuítas de Pernambuco e adjacentes, no Estado do Brasil. No seu interior, estão abrigados os embates e acordos entre Companhia de Jesus, Igreja Romana e Estado português – representado este último pelo Marquês de Pombal, as relações ultramarinas e os poderes das instituições vigentes nos polos Portugal, América Portuguesa e Roma. Polos ligados pelo Oceano Atlântico e por uma vasta documentação de caráter oficial e oficioso.

Na segunda metade do século XVIII, pareceu à Igreja Católica que se ela não se colocasse de acordo com o Estado português ela poria em risco seu poder simbólico, o que acarretaria em perda de poder também político-social. Em consequência disso, ela se submete ao propósito do chamado Estado iluminista Português, firmando com ele uma estratégia comum, com interesses diversos,

37 O contato com as fontes tem sido a prioridade nos últimos meses da pesquisa, sobretudo com dois agrupamentos de documentação: documentos pertencentes ao ARSI – Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma. Bras.: Brasíliæ; Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa referente à Capitania de Pernambuco, 1757-1798 (e anexas: Rio Grande do Norte, Paraíba e Ceará); grupo de arquivos: Administração Central; fundo: Conselho Ultramarino; série: Pernambuco; Caixa: 90-115, arquivos públicos de Pernambuco; e documentos produzidos por Pombal relacionados com a expulsão dos religiosos do Brasil. Como: *Relação Abreviada da República que os Religiosos...* 1757; *Erros impiose sediciosos (...)*, Sebastião José de Carvalho e Melo, Lisboa, 1759; *Dedução cronológica e analítica*, Lisboa, 1767/68 (Biblioteca Nacional de Lisboa, *Coleção Pombalina*, códcs. 444-446); *Compêndio histórico ...* 1771; *Regimento do Santo officio da Inquisição dos Reinos de Portugal* 1774 e a *Lei de 3 de Setembro de 1759*.

em que a Igreja buscava a manutenção de seu *status quo* e o Estado português intencionava a consolidação da política iluminista a seu modo, ação que foi cunhada pela historiografia como “despotismo esclarecido”. Por isso, o Estado se empenha para convencer a Igreja da necessidade de reformar a Companhia de Jesus, iniciando pela “cabeça”, Província Portuguesa, e se estendendo a todos os membros e ações da ordem.

O *consensus* se dá por um elemento comum, um ponto de convergência entre Estado Iluminista e a Santa Sé. Esse elemento comum é materializado na *Lei de 3 de setembro de 1759*, que decreta ser a Companhia de Jesus expulsa de Portugal e de todo o domínio português.

A Igreja se compreende necessitada de manter seu capital simbólico, uma vez que o Protestantismo, o Jansenismo e o Regalismo o ameaçam. O Estado português quer construir outra referência de seu capital simbólico e nessa formulação de um novo modelo educacional, moderno e iluminista, a Companhia de Jesus não se ajusta e deve ser superada.

Podemos encontrar nos documentos já acessados alguns sinais que apontam para a afirmação de que a Igreja de Roma assimilou a política iluminista de Portugal fazendo dessa opção uma estratégia ligada aos seus interesses.³⁸ Ela precisava do apoio político e econômico de Portugal. Por sua vez o Estado – como estratégias – continuou a nomear, cada vez mais, bispos regalistas que estavam em sintonia com a administração de Pombal e a substituir, como medida de “nacionalização” da Igreja, o clero regular³⁹ por um clero secular e nacional.

A Companhia de Jesus passara de forte parceira do Estado no Atlântico Ibérico e de agente da Santa Sé no processo de consolidação da Reforma Católica frente ao Protestantismo e ao Regalismo nos séculos passados, a uma força ameaçadora, no século XVIII, movimento que colocaria a Igreja como opositora do Estado, particularmente da administração pombalina.

38 Há elementos que demonstram que a Igreja Católica de Roma estava perdendo espaço e autonomia no Reino Português. Seja pelo aumento da relação do Estado com outras ordens religiosas, diferentes dos jesuítas, feis obedientes ao Papa, seja pela política regalista do governo Português e dos Bispos de Portugal.

39 Notadamente a substituição iniciou pelos inicianos por serem obedientes, por um voto especial, a uma autoridade estrangeira, o Papa.

II. A expulsão dos Jesuítas de Pernambuco e capitanias anexas

O processo de expulsão dos jesuítas de Pernambuco e capitanias anexas começou a se concretizar em 1759, com a aplicação do decreto de reforma desses religiosos que deveria ser feita, nesse mesmo ano, pelo bispo de Olinda, D. Francisco Xavier Aranha, seguido de outros decretos que definiram: o cerco armado dos colégios, confisco dos bens dos inacianos, fechamento das escolas e aldeias, proibição dos padres de celebrarem sacramentos, assim como de se comunicarem com a população.

As primeiras cartas e decretos referentes à reforma dos inacianos em Pernambuco, no entanto, foram assinados em 1758, pela rainha Dona Maria Mariana Vitória de Bourbon que assumiu a regência durante o período de convalescência do rei D. José I.⁴⁰ A primeira carta tratando desse tema foi assinada em 14 de setembro de 1758 e destinada a Luís Diogo Lobo da Silva, governador e capitão-general de Pernambuco, na “qualidade de perpétuo administrador do Mestrado e Cavalaria das Ordens Militares” e ao bispo de Olinda. Essa carta definia a criação de paróquias administradas por padres seculares e determinava que os jesuítas que atuavam como missionários nas aldeias fossem recolhidos nos colégios de Olinda e Recife. O documento ratificava⁴¹ também o direito do governador de Pernambuco de transformar as missões dos religiosos em vilas e lugares:

Houve por bem mandar expelir a Carta firmada pela minha Real mão, que será com esta ao Bispo dessa Diocesses, para que mandando recolher aos seus claustros os Religiosos da Companhia de Jesus que estão exercitando como Párochos debaixo do nome de Missionários nas Aldêas e Residências da mesma Diocese, que deveis erigir em Villas e Lugares, es-

40 Em 3 de setembro de 1758, Dom José sofreu um atentado, mas a corte não divulgou, a princípio, a tentativa de assassinato do rei, como fará posteriormente. No dia 7 de setembro foi assinado por Dom José I um decreto que nomeava a Rainha Dona Maria Mariana Vitória de Bourbon regente de Portugal, a justificativa era que o Rei se encontrava doente.

41 “... Ordeno-vos que logo que receberdes esta, façais dar às sobreditas Leys a sua devida e plenária execução, restituindo os Índios de todas as Aldeias dessas Capitanias à inteira liberdade das pessoas, bens e comércio, na forma que nellas tenho determinado [...] fazendo-lhes repartir as terras competentes por novas cartas de sismarias para a sua Lavoura e Comércio nos districtos das Villas e Lugares que de novo eregires nas Aldeias que hoje tem [...] dando a todas as ditas Aldeias a forma de Governo Civil que devem ter”. (Escrípta em Belém, 14 de Setembro de 1758. //Raynha//). Instruções régias enviadas a Luis Diogo Lobo da Silva, para que se aplique em Pernambuco o estabelecido sobre a restituição da liberdade aos índios do Grão-Pará e Maranhão.

tabelesse em cada hua delas hua vigairaria servida por um sacerdote secular com competente cõgrua. O que me pareceu participar-vos para que, na certeza do que tenho resoluta ao dito respeito, assistaes ao dito Bispo com todo o auxilio Civil e Militar que elle vos requerer em todas quantas vezes vos for poeelle pedido [...]. (Escripta em Belém, 14 de Setembro de 1758. //Raynha//. A.P.E.P.⁴² Ordens Régias, Livro n. 10 (1755-1760), f. 141-142).

Os jesuítas administravam sete aldeias que estavam sob a jurisdição de Pernambuco, jurisdição que correspondia a Pernambuco, Itamaracá, Alagoas, Paraíba, Rio Grande Norte e Ceará. Entre as setes aldeias cinco estavam no Ceará, e como nas demais regiões do Brasil e Grão-Pará, essas aldeias foram oficialmente elevadas a vilas⁴³ a partir de janeiro de 1759, quando chegaram ao Brasil as cartas régias.

O governador, além de implementar as ordens régias, de fundar vilas e recolher os jesuítas nos colégios, comunicou aos superiores da ordem que todo jesuíta estrangeiro deveria deixar os territórios que estavam sob a jurisdição de Pernambuco, sair dos colégios, hospícios, missões, fazendas ou engenhos, reunir-se em Recife e de lá partir para Portugal. Ficou determinado também que a partir daquela data os inicianos não deveriam ter mais nem um tipo de relação religiosa ou social com o govenador. Todo tipo de comunicação entre jesuítas e Estado, segundo Caeiro (1936), passou a ser mediada por um tabelião que abria e lia as cartas trocadas entre o governador de Pernambuco e os superiores jesuítas. A ruptura oficial entre os religiosos e o Estado começava a se consolidar. A ordem régia de 23 de agosto de 1759 definiu:

Não terão os ditos Religiosos comunicação com os Ecclesiásticos e Seculares dos de fora, nem ainda com os soldados e officiaes das mesmas guardas; aos quaes se advertirá que não receberão de dentro cousa alguma, nem ainda comer ou beber. [...] Tudo o que de dentro sahir, como o que de fora se lhe introduzir, será revisto, e nada fechado; e ainda as mesmas fructas, como melancia, melão, abobora...; e que de nenhuma

42 Arquivo Público Estadual de Pernambuco.

43 Em Ibiapaba esse processo se deu em 2 de julho de 1759, data em que os bens dos jesuítas foram confiscados e os religiosos encaminhados para o “Hospício do Ceará”. O mesmo aconteceu com as outras quatro aldeias: Caocia passou a ser chamada Nova Soure; Paupina de Nova Mesejana; Parangamba Nova Arronches e a de Paiaçu de Montemor.

sorte usem de língua diferente, obrando de sorte os comandantes, que os ditos Religiosos se não comuniquem com pessoa alguma nem por palavra, nem por escripto. (A.P.E.P, Ordens Régias, Livro n. 10 (1755-1760), f. 217 – 218).

O cenário da expulsão dos inacianos de Pernambuco estava composto depois da deportação dos jesuítas estrangeiros, iniciada em janeiro de 1759; foi quando Dom Francisco Xavier Aranha iniciou a nomeação dos padres seculares em substituição aos jesuítas nas aldeias. É significativo notar que em março do mesmo ano, 1759, o Bispo de Olinda relatou ao Secretário de Estado da Marinha e Domínios Ultramarinos que estava fazendo valer as ordens régias assinadas pela Rainha em setembro de 1758.

O bispo acrescentava que desejava executar as reais ordens com a prontidão a que era obrigado, pelo que mandara intimar aos jesuítas o Breve e subdelegação do Cardeal Visitador que o nomeara Reformador Apostólico daqueles religiosos na sua Diocese. (A.H.U., Pernambuco, cx 52, apud COUTO, 1990, p. 121).

As medidas do bispo reformador consistiam em inibir a ação comercial dos jesuítas e estes tiveram que apresentar para avaliação os livros de receitas e despesas, além de terem que demonstrar se de fato as rendas dos engenhos e fazendas eram destinadas à manutenção dos colégios.

A privação dos jesuítas de celebrarem os sacramentos anunciada por Dom Aranha e o fechamento das escolas nas aldeias pelo Governador Luís Diogo, em maio de 1759, foram outras medidas que exprimem as aplicações dos decretos por parte, tanto do Estado quanto da Igreja, visando a limitação das ações dos inacianos.

O governador de Pernambuco comunicou ao Secretário de Estado dos Negócios do Reino, através de missiva datada de 10 de Maio, quais as medidas tomadas contra os regulares da Companhia na sua área de jurisdição, garantindo-lhe a mais inteira fidelidade e obediência dos pernambucanos ao soberano. (A.H.U., Pernambuco, cx. 52, apud COUTO, 1990, p. 127).

As decisões implementadas por decretos que chegavam via desembarcadores, governadores e eclesiásticos geravam conflitos entre os indígenas e a administração

das novas vilas, de setores da população favoráveis à Companhia de Jesus, e entre o próprio clero.

Em Pernambuco e adjacências, o conflito entre jesuítas, Estado português e episcopado conclui-se no ano 1760, em dois momentos, por meio de dois documentos. O primeiro destinado ao Bispo, dando autoridade para “expulsar, exterminar e desnaturalizar” dos Reinos e Domínios de Portugal a Sociedade de Jesus e que fosse feito um inventário de todos os bens das igrejas e sacristias pertencentes aos jesuítas.⁴⁴ O segundo documento foi recebido pelo governador em fevereiro de 1760, pedindo, a princípio, segredo absoluto sobre a determinação da expulsão e, em seguida, orienta o mesmo como proceder, ou seja, como deveria contar com a “colaboração do ouvidor, do juiz de fora e de dois oficiais de guerra de confiança” para concentrar os religiosos dispersos nas capitanias de Pernambuco, Itamaracá, Alagoas, Paraíba e Rio Grande Norte e Ceará em Recife. Depois de isolar os inicianos em seus colégios, Lobo da Silva entregou ao Bispo e às câmaras as cartas régias referentes ao assunto da expulsão e ao mesmo tempo tornou pública as ordens régias e, sobretudo, a Lei de 3 de setembro de 1759.

Dom Aranha, em uma carta ao Secretário de Estado dos Negócios do Reino, Sebastião José de Carvalho e Melo, relata o empenho da Igreja em Pernambuco para fazer cumprir as orientações e decretos vindos do Rei. Além do relato, demonstrando lealdade por meio do procedimento, o bispo sugere ao Conde de Oeiras que os colégios dos jesuítas se transformassem em “um real seminário” e em “um real convento de freiras”.

Em 1º de maio de 1760, 53 jesuítas saíram do Colégio de Recife⁴⁵ em direção ao porto, e embarcaram para Lisboa no dia 5 de maio do mesmo ano, na que ficou conhecida como “Nau Capitânia dos Jesuítas”. Entre esses estavam os que pertenciam ao Colégio de Olinda, os escoltados da Paraíba, os do Rio Grande do Norte (das duas aldeias Guarairás e Guajuru) e os reunidos no “Hospício do

44 A carta de Dom José enviada ao Bispo de Pernambuco, passando para esse o direito de administrar as igrejas e colégios dos jesuítas fora assinada em Vila Viçosa – Portugal, em 1759.

45 Os dados aqui apresentados foram retirados de CAEIRO, José. Os jesuítas do Brasil e Índia: na perseguição do Marquês de Pombal, século XVIII. Editora Verbo, Lisboa/São Paulo. 1995, v. III, p. 64ss.

Ceará”,⁴⁶ Aquiraz.

Fez-se essa expulsão com todo aparato militar. Ao anoitecer entraram no Colégio o Governador e o Juiz Caldeira, acompanhados de grande número de soldados e oficiais da Justiça. Ao toque da sineta reuniram os jesuítas, e fizeram a chamada individualmente. Verificada a presença de todos, deixaram ir aos quantos um grupo de sete, acompanhados de outros tantos soldados, a fim de buscarem somente o necessário para a viagem, ordenando expressamente aos guardas que lhes não permitisse levar nada a mais. (FERNANDES, 1941, p. 68).

III. A relação do Estado português com a Grã-Bretanha na expulsão dos Jesuítas.

A expulsão da Companhia de Jesus de Pernambuco, Estado do Brasil, e do Grão-Pará não pode ser pensada em sua *localização* descurando-se a *globalização* dessa história. Pensar os jesuítas no Estado do Brasil implica pensar a presença desses na Europa e na Ásia. Os métodos e inspirações que moviam os missionários em Pernambuco eram os mesmos que os moviam em Lisboa, Goa e Pequim. Residências, missões, aldeamentos e colégios pautavam-se pelas mesmas Constituições da Ordem, pelos Exercícios Espirituais, voto especial de obediência ao Papa e orientação de um superior único, vitalício e geral da Companhia de Jesus, com sede em Roma.

Pensando assim, compreendemos que para estudar o conflito dos jesuítas com o Estado português na expulsão dos jesuítas de Pernambuco e adjacências faz-se necessário ampliar a narrativa histórica para além de uma linearidade temporal e de uma territorialidade limiar. Assim como as ações jesuíticas circulavam e atravessam os oceanos e territórios, as políticas pombalinas, no século XVIII, as acompanhavam e formavam redes com outras coroas e soberanos, proporcionando simultaneamente uma circularidade de ideias, medidas e interesses antijesuíticos.

46 O Hospício do Ceará era o "Posto de hospedagem" aonde os missionários iam descansar e preparar a missão na capitania do Siará Grande.

Dentre essas coroas interessadas em entender e controlar o percurso universal da Companhia de Jesus estava a Inglaterra.

A historiografia estudada por nós, ou algumas interpretações historiográficas, tem apontado para a importância de estudos mais verticalizados sobre a relação Portugal, Grã-Bretanha e Companhia de Jesus. Esses estudos reivindicam a possibilidade de uma narrativa histórica que contemple o significado econômico e político dessa relação, e envolva a sua dimensão diplomática.

O tema da “dependência” portuguesa tem caracterizado a relação de Portugal com a Inglaterra nos séculos XVII e XVIII. João Lúcio de Azevedo, além de defender a tese da dependência econômica portuguesa, demonstra a forte presença de ingleses em cidades importantes de Portugal na época, sabendo-se que essa presença significava o controle do comércio por britânicos em terras lusitanas.

Desde 1703, por efeito do tratado, conhecido pelo nome de Methuen, Portugal era a mais excelente colônia da Grã-Bretanha, cujas manufaturas viviam principalmente desse concurso valioso. A imigração era constante e, dizia um contemporâneo, “o inglês falido em Londres vinha recuperar as suas perdas a Portugal”... o comércio achava-se todo nas mãos de súditos britânicos. De uma relação sem data, mas do tempo de D. José, verifica-se existirem na capital mais de 100 casas de negócio deles. (AZEVEDO, 2004, p. 220).

Constatado um déficit português e a ascensão inglesa no cenário descrito por Azevedo (2004), a pergunta que norteia nossa pesquisa em curso sobre esse aspecto é: Qual a relação entre apropriação dos bens dos jesuítas de Pernambuco, sistema de educação jesuítico e interesse da Coroa portuguesa em um cenário internacional que apresentava outros Estados em ascensão e com o aumento de hegemonia econômica e política, entre os séculos XVII e XVIII, como é o caso da Inglaterra?

Leituras recentes apontam para uma ligação da busca de superação do déficit português com a apropriação dos bens dos inicianos. Mas nos parece faltarem trabalhos que ampliem essas discussões. Por exemplo, a chamada “Guerra Guaranítica” (1750-1756), que em muito justificou legalmente a expulsão dos jesuítas do Brasil, pode ser pensada como um interesse também inglês, além

de português e espanhol. Há hipóteses de que o Tratado de Madrid, segundo Miranda (1991), era também de interesse da Grã-Bretanha, pois “em meados de 1750, a Grã-Bretanha voltaria a ser o objetivo prioritário da política externa de Portugal. Far-se-ia, portanto, necessário recuperar a antiga posição na foz do rio da Prata, onde os ingleses praticavam um contrabando extremamente lucrativo” (MIRANDA, 1991, p. 43). Para esse mesmo autor, embora esses elementos evidenciem interesses bem definidos, eles não estão devidamente considerados e enquanto evidências documentais, do ponto de vista histórico, precisam ser investigadas.

A política pombalina traz, entre muitos outros, dois aspectos sempre instigantes para o pesquisador que pretende contatos com as fontes documentais do século XVIII e uma postura de investigação e de interpretação sobre as mesmas, com o intuito de elaborar uma narrativa histórica. Um dos aspectos da política pombalina a ser considerado, está relacionado com o fortalecimento da economia e a “nacionalização” de Portugal. Essa visão de Pombal o levou à postura de defesa e ataque, tanto na sua relação com o governo inglês quanto com os inácianos.

Pombal esperava que, mediante a concessão de privilégios e proteções especiais, as casas comerciais pudessem acumular capitais suficientes para concorrer mais eficazmente com os comerciantes britânicos no comércio colonial. Estes atos de ‘nacionalização’ do governo de Pombal confundiam, porém, o problema econômico com as questões geopolíticas decorrentes dos acordos de Madrid. O tratado de Madrid, assinado em 1750, dera a Portugal as sete missões instaladas nas margens do rio Uruguai – decisão a que os jesuítas se opunham vigorosamente. Os aldeamentos índios dos jesuítas pegaram em armas para se defender e impedir a execução militar hispano-portuguesa contra eles. Pombal acreditava cada vez mais na existência de uma coligação de interesses compostas pelos jesuítas, pelos ingleses e pelos comerciantes desapossados e que constituía uma ameaça a toda a sua política. (MAXWELL, 1985, p. 56).

Outro aspecto merecedor de perguntas é a excessiva preocupação do Ministro de Dom José I para com uma possível conspiração dos jesuítas contra a Coroa, por meio de articulações e acordos junto à diplomacia inglesa. Afinal, o próprio Pombal, quando em julgamento, em 1779, diz:

... os sobreditos conjurados [jesuítas] também tinham aramado contra elles, a Bolça de Londres, o Parlamento de Inglaterra, e o Gabinete de El Rei da Gram Bretanha, pelas poucas sedições com que forão instigar a Nação Ingleza contra a Portuguesa; tomando por pretextos para aze-darem e envenenarem os ânímos daquella ávida Nação. (MELO, apud MIRANDA, 1991, p. 47).⁴⁷

A ação pombalina tinha como pressuposto o domínio de todas as forças da sociedade, ou seja, o controle efetivo dos sistemas de ensino, saúde, moralidade, administração pública, arrecadação de tributos e policiamento (FALCON, 1993; MAXWELL, 1996), próprio do Estado de aspiração absolutista lusitano. Nesse contexto, a Companhia de Jesus, com sua pedagogia, catequese, política e caráter internacional e universal, aparece como um obstáculo, um real empecilho ao projeto do Estado sedimentado sobre o controle nacionalista e regalista português. “Recorde-se que o regalismo não só sacraliza os soberanos, reconhecendo-lhes um poder vindo direta e imediatamente de Deus, como adotara a especificação desse mesmo poder como único e superior no temporal” (CASTRO, 2009, p. 133).

Considerações finais

O balanço historiográfico e as pesquisas sobre os educadores jesuítas em Pernambuco e capitanias anexadas, assim como as leituras sobre a relação de Portugal e Inglaterra no processo de expulsão dos inicianos do Brasil, nos instigam a pensar que, no contexto do século XVIII, a Companhia de Jesus, suas ações locais e internacionais que incluem um projeto educacional específico, configurou-se em um real empecilho ao projeto do Estado sedimentado sobre o controle nacionalista e regalista português.

É também perceptível que, curiosamente, o comércio entre Portugal e Inglaterra tendeu ao crescimento, após a expulsão dos jesuítas do Brasil

47 B. N. L.; Res., COD 9102. f. 38. Sobre as calúnias espalhadas na corte de Londres, “Compêndio histórico e analítico do juízo que tenho formado dezasete cartas...” In: MELO, Sebastião J. C. e Memória secretíssima de Marquês de Pombal. [Mem Martins] Publicação Europa-América. s/d [1984]. p. 294 (parágrafo 36), apud MIRANDA, 1991, p. 47.

e posterior extinção da ordem em 1773. Os ingleses jogam na época o seu “xadrez” político com perícia e astúcia, “soprando” coisas e sugerindo direções à diplomacia portuguesa, achegando-se a eles de uma maneira sufocante. Até porque se os jesuítas um dia serviram ao Estado português para lhe fortalecer em domínio civilizacional, a sua expulsão por Pombal poderá ter significado o seu enfraquecimento, do ponto de vista cultural? Não custa conjecturar sobre assunto tão controverso, sabendo-se que,

As pretensões dos mercadores ingleses tendem a fazer da feitoria uma espécie de república independente no seio de Portugal... Toda a gente deve dinheiro aos ingleses, a troco disso alcançam quanto querem. (Relation Historique du tremblement de terra survenu à Lisbonne, apud AZEVEDO, 2004, p. 220).

Mesmo assim, sentimos que o contato com essa historiografia e as fontes catalogadas nutrem inquietações cabíveis e passíveis de serem analisadas historicamente. Por isso mesmo, as perguntas feitas acima por ora permanecem abertas, deixando tais lacunas, as quais justificam nosso projeto de pesquisa, como um desafio inspirador para prosseguirmos na busca de um melhor conhecimento da expulsão dos educadores considerados “rebeldes, traidores, adversários e agressores contra a paz pública e contra o bem comum”.

REFERÊNCIAS

ALDEN, Dauril. *The making of an enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its empire, and beyond: 1540-1750*. California: Stanford University Press, 1996.

_____. Aspectos econômicos da expulsão dos jesuítas do Brasil. In: KEITH, Henry H.; EDWARDS, S. F. *Conflitos e continuidade na sociedade brasileira*. São Paulo: Editora Civilização Brasileira, 1970.

ABREU, Laurinda. A política religiosa do Marquês de Pombal: algumas leis que abalaram a Igreja. Separata da *Revista Século XVIII*, v. 1, tomo 1, Lisboa, 2000.

ALMEIDA, C. R. S. de; QUEIROZ, J. J., Pesquisar o cotidiano escolar: tarefa necessária. *Eccos*. São Paulo, v. 7, n. I, p. 9-20, jun. 2005.

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

AZEVEDO, João Lúcio de. *O Marquês de Pombal e sua época*. São Paulo: Alameda Editorial, 2004.

_____. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Belém: SECULT, 1999.

BASTOS, Leite. *O Marquês de Pombal e a expulsão dos jesuítas*. Lisboa: Tip. Emp. Serões Românticos, 1882.

CAEIRO, José. *Os jesuítas do Brasil e Índia: na perseguição do Marquês de Pombal, século XVIII*. Baía: Escola Tipográfica Salesiana, 1936.

_____. *Os jesuítas do Brasil e Índia: na perseguição do Marquês de Pombal, século XVIII*. Editora Verbo Lisboa/São Paulo. 1995, v. III.

_____. *Os jesuítas do Brasil e Índia: na perseguição do Marquês de Pombal, século XVIII*. Editora Verbo Lisboa/São Paulo. 1995, v. I.

_____. *Os jesuítas do Brasil e Índia: na perseguição do Marquês de Pombal, século XVIII*. Editora Verbo Lisboa/São Paulo, 1995, v. II

CASTRO, Zília Osório de Castro. Sob o signo da unidade. Regalismo vs jesuitismo. *Brotéria: Cristianismo e Cultura*, Lisboa, v. 168. Fascículo 2/3, p. 113-134, 2009.

CAVALCANTE, Maria Juraci Maia; HOLANDA, Patrícia Helena Carvalho e outros (Org.). *História da Educação Comparada: discursos, ritos e símbolos da educação popular, cívica e religiosa*. Fortaleza: Edições UFC, 2011.

_____. *Afeto, Razão e Fé: caminhos e mundos da história da educação*. Fortaleza: Edições UFC, 2014.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 5.ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2000. v. 1.

COUTO, José Jorge da costa. *O Colégio dos jesuítas do Recife e o destino do seu patrimônio: 1759-1777*. 1990. 419 f. Dissertação (Mestrado em História Moderna) – Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1990.

DIAS, Roberto Barros. *“Deus e a pátria”*: Igreja e Estado no processo de Romanização na Paraíba (1894-1930). Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2008.

ECKART, Anselmo. *Memória de um jesuíta prisioneiro de Pombal*. São Paulo: Edições Loyola, 1987. (Primeira tradução em 1780).

FALCON, Francisco José Calazans. *A época pombalina*: política econômica e monarquia ilustrada. São Paulo: Editora Ática, 1993.

FERNANDES, Paulo Antonio Cyriaco SJ. *Missionários jesuítas no Brasil no tempo de Pombal*. Porto Alegre: Editora Globo, 1941.

FRANCO, José Eduardo. *O mito dos jesuítas*: em Portugal, no Brasil e no Oriente: século XVI a XX. Lisboa: Editora Gradiva, 2006.

_____; VOGEL, Christine. Um acontecimento midiático na Europa das Luzes: A propaganda antijesuítica pombalina em Portugal e na Europa. *Brotéria: Cristianismo e Cultura*, Lisboa, v. 168 fascículo 2/3, p. 349-383, 2009.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1949.

MACHADO, Diogo Barbosa de. *Biblioteca Lusitana, História, Crítica e Chronologia*. NA QUAL SE COMPREHEDE A NOTICIA DOS Autores Portuguezes, e das Obras, que compuserão desde o tempo da promulgação da Ley da Graça até o tempo presente OFFERECIDA À AUGUSTA MAGESTADE DE D. JOÃO V. NOSSO SENHOR POR DIOGO BARBOSA MACHADO Ulyssiponense Abade da Parochial Igreja de Santo Adriaão de Sever, e Academico do Numero da Academia Real. LISBOA: Na Officina de IGNACIO RODRIGUES. Anno de M. D. CC. LII. [1752]

MARCONDES, Martha Aparecida Santana. Educação Comparada: Perspectivas Teóricas e Investigações. *Eccos*, São Paulo, v. 7, n. 1, p. 139-163, jun. 2005.

MARTINS, Rocha. *O Marquês de Pombal*: pupilo dos jesuítas. Lisboa: Lumen Editorial, 1924.

MAXWELL, Kenneth R.. *Chocolate, piratas e outros malandros*: ensaios tropicais. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1999.

_____. *A devassa da devassa: a inconfidência mineira Brasil-Portugal: 1750-1808*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1985.

_____. *Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1996.

MENDONÇA, Marcos Carneiro. Amazônia na era de Pombal. In: *Correspondência do governador e capitão-general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xaxier de Mendoça Furtado: 1751-1759*. Brasília: Senado Federal, 2005, tomo 2, v. 49-B.

_____. Amazônia na era de Pombal. In: *Correspondência inédita do governador e capitão-general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xaxier de Mendoça Furtado: 1751-1759*. São Paulo: Editora Carioca, 1963, tomo 3.

MIRANDA, Tiago Pinto Reis. *Ervas de ruim qualidade: a expulsão da Companhia de Jesus e a aliança anglo-portuguesa (1750-1762)*. São Paulo: USP, 1991.

_____. Memória por alvará: registros legais, monumentos políticos. *Brotéria: Cristianismo e Cultura*, Lisboa, v. 169, fascículo 2/3. p. 135-148, 2009.

MONDONI, Danilo. *Os expulsos voltaram – Os jesuítas novamente no Brasil (1842-1874)*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

NÓVOA, António; SCHRIEWER, Jürgen (Eds.) *A difusão mundial da escola: alunos, professores, currículo, pedagogia*. Lisboa: Educa Editora, 2000.

NÓVOA, António. Modelos de Análise de educação comparada: o campo e o mapa. In: MARTINEZ, Silvia Alicia; SOUZA, Donald Bello de (Orgs.). *Educação comparada: rotas de além-mar*. São Paulo: Xamã Editora, 2009.

RIBEIRO, Marília de Azambuja (Org.). Dossiê: estudos jesuíticos. *CLIO: Revista de Pesquisa Histórica*, Recife, v. 27, n. 1, 2009.

_____. Dossiê: Estudos Jesuíticos. *CLIO: Revista de Pesquisa Histórica*, Recife, v. 27, n. 2, 2009a.

RODRIGUES, Francisco. *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*. Porto: Apostolado da Imprensa, 1931-1950. 4v. 1931.

SCHWARTZ, Stuart. *Segredos internos: engenho e escravos na sociedade colonial: 1500-1835*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1988.

SILVA, Eva Maria da. *Os jesuítas e a política pombalina em Pernambuco no século XVIII*. 2007. 92 f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2007.

TEIXEIRA, Ivan Prado. *Mecenato Pombalino e Poesia Neoclássica*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.

TRIGUEIROS, António Júlio Limpo. “O negócio jesuítico” e o papel da política regalista portuguesa. *Brotéria: Cristianismo e Cultura*, Lisboa, v. 168, fascículo 2/3, p. 149-168, 2009.

Capítulo VI

Os jesuítas e a educação no Rio Grande do Sul: percurso histórico na formação das almas

Maria Helena Câmara Bastos

Introdução

A partir da Reforma Protestante e da Contrarreforma Católica, a educação religiosa e moral passa a ser considerada fundamental na formação dos homens de todas as condições sociais, os quais devem ser educados nos seus princípios. A Igreja tem sido a principal instituição a oferecer ensino, ou seja, a “missão católica” permanece com seu engajamento educativo, em espaços institucionalizados e fora deles.

Com a fundação da ordem Companhia de Jesus, em 1534, já em 1541 é fundado o primeiro colégio jesuítico em Coimbra, seguido do de Parma, Goa, e em vários outros países. A criação dos colégios percorreu quatro etapas, segundo Schmitz (1994, p. 41): colégios tipo residências, só para futuros jesuítas; colégios

docentes para jesuítas, só em localidades em que existiam universidades civis, mas também admitiam alunos seculares (colégios mistos ou abertos); colégios para seculares. O primeiro colégio fundado para alunos externos foi o de Messina (1548). Em 1542 é fundada a primeira universidade jesuítica, em Parma.

Para fazer frente à doutrina de Lutero, os jesuítas instalaram o *Collegium Germanicum*, em Roma (1552), para formar jovens sacerdotes. Ullmann (1994, p. 289) afirma que a “conservação da Igreja Católica no sudeste e nordeste da Alemanha foi devida aos colégios da Companhia de Jesus”. Considera que, em meados do século XVI, a causa do catolicismo estava quase perdida nessas regiões, mas em princípios do século XVII o catolicismo já estava prestes a tomar a ofensiva da reconquista.

Pelo decreto de 7 de junho de 1556, poucas semanas antes de sua morte, Inácio de Loyola (1491-1556) organizou, para toda a região ao norte dos Alpes, duas províncias da ordem. A província alemã superior (“Germânia Superior”, ao sul do Alemanha). Esse fato se deve sobretudo a Petrus Canisius (1521-1597), que tinha como centro todo o sul da Alemanha, incluindo Áustria, Boêmia, Hungria, Tirol e Suíça. A primeira sede foi Ingolstadt, e, a partir de 1612, Munique. Ao primeiro provincial da província alemã superior seguiram, até a suspensão da ordem, em 1773, mais 55 provinciais.⁴⁸

Cabe ainda salientar, a pregnância da organização e do plano de estudos da Companhia de Jesus (1540), com o *Ratio Studiorum* (1599), modelo educacional que tem suas marcas ainda hoje na educação escolar. Segundo Leonel Franca (1952, p. 27-28), o *Ratio* foi ajustado e recebeu contribuições do *Zeitgeist* ou espírito alemão: “ao espírito de uma época, ao *Zeitgeist* dos alemães, não se furta nenhum sistema pedagógico, nem mesmo quando se organiza para combatê-lo”.

No Brasil, desde 1549, quando se inicia o processo colonizador, a Igreja Católica já se faz presente na educação escolar, com algumas ordens religiosas – Jesuítas, Franciscanos, Beneditinos, Carmelitas, que vão atuar de maneira significativa tanto na evangelização e catequese, como na educação humanística dos jovens provenientes das famílias abastadas. Haubert (1990, p. 44) considera

48 Disponível em: <http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/artikel/artikel_44924>. Acesso em: 25 nov. 2014. Tradução do alemão René Gertz.

que os jesuítas se situam bem acima dos outros religiosos, “por seu nascimento em famílias nobres ou pelo menos notáveis, pelo rigor de sua formação intelectual, pela extensão dos seus conhecimentos”.

Outras ordens religiosas virão para o País, especialmente no século XIX e XX, voltadas para a educação do povo e da juventude brasileira: Irmãs do Puríssimo Coração de Maria (1849); Congregação das Irmãs de São Vicente de Paulo (1854); Irmãs de São José de Chambery (1859); Congregação de Santa Doroteia do Brasil (1877); Lassalistas (1907); Maristas (1897); Salesianos (1883); Irmãs de Notre Dame (1923) etc. Nessa breve listagem, é importante salientar a vinda de inúmeras ordens religiosas femininas, para a educação da mulher.

A intenção desse capítulo é abordar a ação da Companhia de Jesus em dois momentos históricos do Rio Grande do Sul: o primeiro, referente às missões fundadas por jesuítas espanhóis, a partir de 1682 até a expulsão em 1759; o segundo, analisa a atuação dos padres jesuítas alemães, que chegaram a partir de 1849, e a contribuição para a educação no Estado. Para Dreher (2003, p. 8), “os sacerdotes jesuítas tiveram importante papel na preservação de uma identidade teuto-católica no estado”.

Os Jesuítas e as Missões Orientais (1682-1759)

Ao longo do século XVI e XVII, a ocupação do Rio Grande do Sul foi gradual⁴⁹, feita inicialmente pela passagem dos *conquistadores* em busca do Eldorado e, posteriormente pelo povoamento, que só se efetivou com a fundação de aldeias e de cidades”. Cabe destacar a ação dos missionários da Companhia de Jesus “como fundadores de povoamentos, educadores e pregadores entre os indígenas guaranis do Rio da Prata, com as missões jesuíticas, nas fronteiras indefinidas

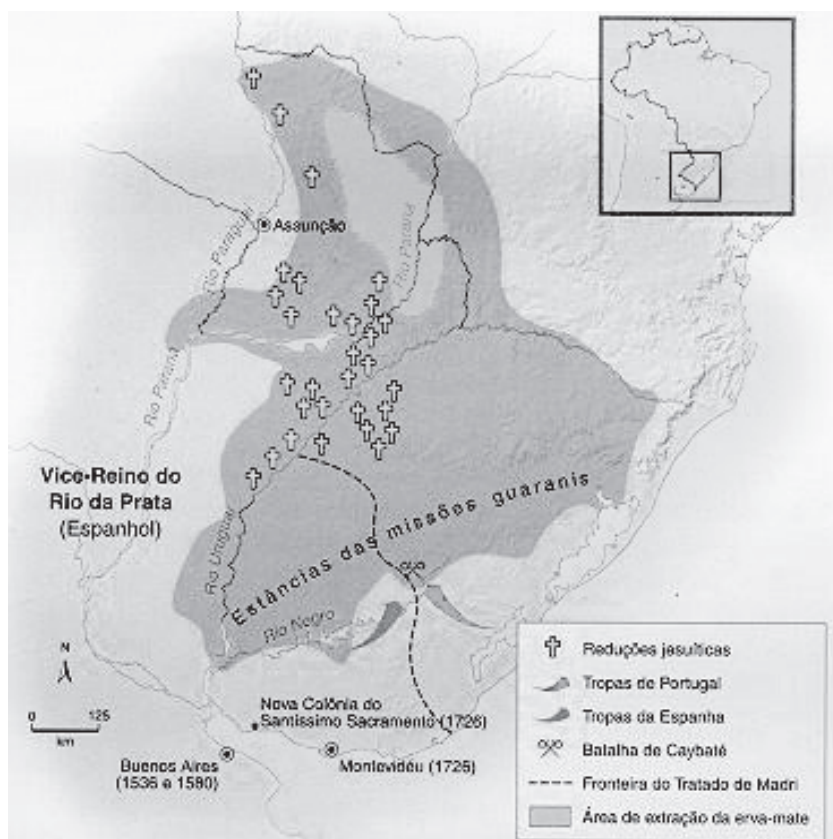
49 O Rio Grande do Sul apresenta peculiaridades significativas: Estado fronteiriço, periférico, de colonização tardia, que utilizou grandes contingentes de imigrantes – portugueses, açorianos, alemães, italianos, dentre outros – no povoamento do seu território. A forte tradição guerreira, decorrente tanto das constantes guerras de expansão e fixação das fronteiras brasileiras no sul, como de emancipação política, contribuiu para o nível de politização de sua população. Sua economia, baseada na pecuária, dependente do mercado nacional, voltou-se para o abastecimento desse mercado com produtos oriundos da agricultura e pecuária, principalmente o charque (PESAVENTO, 1980).

dos impérios coloniais - espanhol e português” (KERN, 2004, p. 108).

Os jesuítas espanhóis fundaram os Sete Povos das Missões, também conhecido como Missões Orientais, por estarem localizados a leste do rio Uruguai, integrado pelas reduções de São Francisco de Borja (1682), São Luiz Gonzaga (1687), São Nicolau (1687), São Miguel Arcanjo, São Lourenço Mártir (1690), São João Batista (1697), e Santo Ângelo Custódio (1707).⁵⁰ As missões mais as suas estâncias compreendiam, aproximadamente, dois terços do atual território do Rio Grande do Sul.

Figura 1

Missões ou Reduções Jesuíticas



Fonte: <<http://www.infoescola.com/wp-content/uploads/2010/02/guerra-guaranitica.jpg>>.

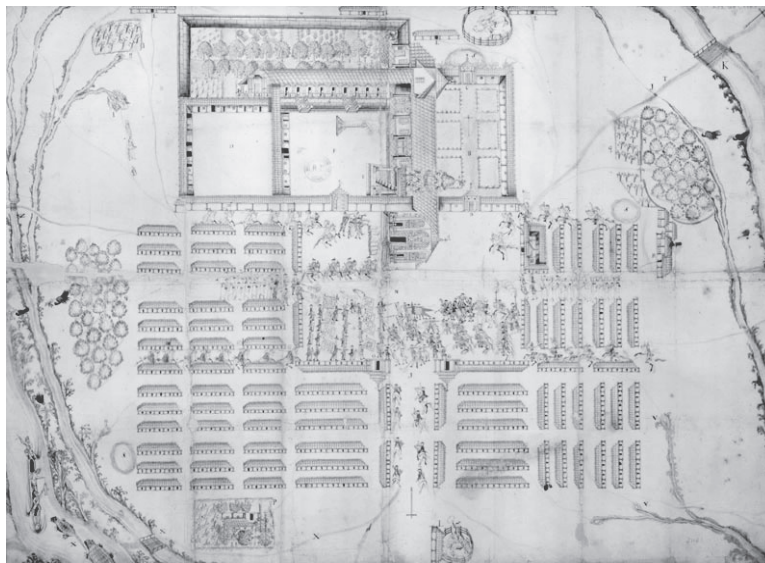
50 Sobre as Missões Jesuíticas, ver Kern (1984).

Estes povoados ocuparam a fronteira dos impérios espanhol e português, no entanto, essa ação não foi pacífica. Para Kern (2004, p. 109), as missões jesuíticas – espanholas e lusas –, tiveram contínuos choques armados, decorrentes da oposição de interesses entre a sociedade espanhola local e a frente de expansão luso-brasileira. Sobre as ações dos missionários portugueses e espanhóis, quanto ao projeto civilizacional e de evangelização dos índios, destaca que as missões se estruturaram com uma dupla função ordenadora da vida política (na polis) e cristã (na igreja). Para a época, era vista como a única possibilidade de conversão ao cristianismo dos “infieis”, tornando-os “homens completos” civilizados com hábitos, costumes, valores e padrões culturais europeus. Em síntese, o principal objetivo foi civilizar e educar, pregar e converter o outro.

Evangelizar pela pregação, no contexto do espírito de cruzadismo da época, e civilizar pela educação dos indígenas “pagãos” foram um dos principais objetivos das missões religiosas na América. Os rituais de bebedeiras cerimoniais, do canibalismo e do enterramento em urnas de cerâmica são substituídos pelos padrões cristãos do batismo, da missa e do enterramento em cemitérios. (KERN, 2004, p. 110).

Figura 2

Plano Geral de uma missão jesuítica



Fonte: Kern (2004, p. 112)

O objetivo era a ação evangélica de transformação do indígena em ‘homem completo’, “através da educação, evangelização e de sua subtração à escravidão, mas não chegou a transformar em europeus os Chiquitos, os Guaranis e os Moyos”.⁵¹ Para Kern (2004, p. 112), talvez nunca tenha sido o objetivo dos missionários, mas deu origem a uma das mais importantes tentativas de gradual inserção dos indígenas na sociedade luso-brasileira, sem o genocídio, a miscigenação ou a completa descaracterização socioeconômica das comunidades indígenas.

A ação civilizatória dos jesuítas visava combater a poligamia, o canibalismo e o desconhecimento do deus cristão. A aculturação implicou na aceitação dos rigores, culpas e hierarquias de uma instituição calcada sobre a chamada “ideologia do sacrifício” (HAUBERT, 1990). Para Paiva (1982, p. 65), a conversão do gentio envolveu a práxis pastoral salvacionista, legalista e litúrgico-devocional (batismo, confissão, comunhão, devoções, missa).⁵² Daher (2004, p. 33) fala em “produção de uma memória da culpa ainda corroborada por uma operação de ‘descontextualização’ do índio, dos seus costumes, língua, ritos, desfazendo seus maus costumes”.

O princípio civilizador dos jesuítas foi ensinar para cristianizar. Esse processo, eminentemente prático, visava a educação da vontade (caráter), pela reatualização permanente da doutrina (cultivo da memória) e pela razão (cultivo do intelecto). Para “conhecer o outro”, os padres aprenderam o idioma dos índios e combinaram escrita, expressão corporal e oralidade nas práticas educativas. As pregações nas missas, o ensino de rezas, orações, cantos religiosos na língua tupi-guarani colaboraram para esse processo de “descontextualização”. Também ensinaram a tocar instrumentos musicais europeus, instituindo uma educação estética de inspiração cristã. A educação do corpo envolveu a imposição do trabalho rotineiro, as vestimentas, o ensino de ofícios, mas também as encenações dramáticas e coreográficas (teatro, procissões, danças portuguesas). As crianças indígenas também eram alfabetizadas na língua portuguesa por meio do tupi-guarani e aprendiam o catecismo, aritmética, canto e manejo de instrumentos musicais (VEIGA, 2007, p. 57).

51 Sobre a educação dos índios, ver Caleffi (2004).

52 Sobre a Igreja e educação no Brasil no período colonial, ver Paiva (2004).

A constante ameaça de captura e escravização dos guaranis por parte dos colonizadores locais e bandeirantes paulistas favoreceu os vínculos entre jesuítas e índios pelo aldeamento, permitindo a fixação na terra e o trabalho. Para Haubert (1990, p. 291), as missões jesuíticas eram consideradas “um Estado dentro do Estado, sob a máscara da religião”, sendo um dos motivos da expulsão da ordem do Brasil (1759)⁵³ e da Guerra Guaranítica (1753-1756),⁵⁴ evento bélico deflagrado pelo levante dos índios rebeldes contra os demarcadores e exércitos de Espanha e Portugal. Decorreu da rejeição de seis cabildos situados a oriente do rio Uruguai, caciques de Misiones e jesuítas, ao contestarem cláusulas do Tratado de Madri (1750). A causa principal foi a previsão de permuta dos Sete Povos (espanhol) pela Colônia do Sacramento (portuguesa). Localizadas na margem oriental do Rio Uruguai, os Sete Povos das Missões pertenciam à Espanha, mas com o Tratado de Madri (1750), passariam para o domínio dos portugueses. Os 30.000 índios deveriam abandoná-las, perdendo cidades, gado, lavouras e ervais, e transmigrar para o lado ocidental do Rio Uruguai e para o sul do Rio Ibicuí, possessões castelhanas. Nos Sete Povos seriam instalados colonos açorianos. (TAU GOLIN, 2011, p. 10).

O Tratado de Madri, por sua vez, foi anulado pelo Convênio do Pardo (1761), decorrente da dificuldade de transladar as famílias indígenas e das divergências entre os comissários demarcadores das fronteiras. Com o abandono dos Sete Povos pelos índios Guaraní e a expulsão dos jesuítas, em 1767 do território espanhol, a região entrou em decadência e em 1801 foi ocupada definitivamente pela Coroa portuguesa. Suas belas construções, plantações de erva-mate e algodão ficaram abandonadas e o gado passou a ser disputado por aventureiros portugueses e espanhóis, que também saquearam o resto das construções. Os povos foram se dispersando e aos poucos começaram a perder os modos e costumes de sua cultura. Para Tau Golin (2011, p. 13), “a destruição do projeto missionário pôs fim a uma sociedade baseada na propriedade do povo, formando multidões que

53 Os jesuítas retornam ao Brasil em 1847.

54 Sobre o tema, ver TAU GOLIN (1999; 2014).

perderam suas riquezas milenares.⁵⁵ Aos poucos, por meio da mestiçagem, os índios acabaram contribuindo para a formação do povo rio-grandense”.⁵⁶

A cargo do Estado português, a colonização da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul somente se inicia com a fundação do Presídio Jesus, Maria, José, em Rio Grande, em 17 de fevereiro de 1737, cidade fronteira com a Banda Oriental do Uruguai, de domínio espanhol. O governo estimula a vinda de imigrantes formados por casais da ilha de Açores, de domínio português, que chegam em 1752 e se instalam às margens do Rio Guaíba, fundando a Freguesia de São Francisco do Porto dos Casais, posteriormente Porto Alegre, capital do Estado desde 1773.

No século XIX, o governo brasileiro adota uma política de estímulo à imigração de outros países da Europa. Os alemães, a partir de 1824, começam a chegar ao sul do Brasil, especialmente no Rio Grande do Sul, a partir de São Leopoldo,⁵⁷ e Santa Catarina, com a vinda de padres de origem alemã, especialmente os jesuítas.

No Rio Grande do Sul, excetuando as experiências das reduções jesuíticas, até o século XIX não havia uma ação missionária minimamente organizada (GIOLO, 1997, p. 211). Com a criação da Diocese de Porto Alegre, em 1847-48, várias congregações vieram para o Estado, envolvendo-se com a educação, assistência à saúde, caridade. Em 1910, a Diocese é elevada a Arquidiocese e, em 1912, assume a direção da Igreja gaúcha o bispo Dom João Becker, permanecendo até 1946. Para ele, “a Família, a Igreja e o Estado deviam colaborar, harmonicamente, na educação da infância e da juventude” (GIOLO, 1997, p. 308).

55 Veiga (2007, p. 57) considera como “eficácia duvidosa” a missão de cristianizar as populações indígenas, apesar das referências positivas da documentação jesuítica. Aventa algumas hipóteses para o insucesso: alto índice de mortalidade entre os índios, a resistência à catequese, a dispersão das missões após a expulsão da Companhia de Jesus e o fato do cristianismo não ter se enraizado nas etnias indígenas.

56 Hoje, as ruínas dos Sete Povos são tombadas como Patrimônio Histórico da Humanidade pela Unesco, desde 1983.

57 Posteriormente, ocuparam os vales dos rios Jacuí, Taquari e Caí.

Quadro 1

Ordens religiosas católicas no Rio Grande do Sul (RS)_

ANO	INSTITUIÇÃO
1848/1849	Jesuítas
1856	Irmãs do Sagrado Coração de Maria
1872	Franciscanas da Caridade
1886	Palotinos (Alemanha)
1895	Irmãs de Santa Catarina
1896	Capuchinhos (França)
1896	Carlistas (Itália)
1898	Irmãs de São José de Moutiers (França)
1900	Maristas (França)
1901	Salesianos (Itália)
1907	Lassalistas (França)
1907	Claretinos (Espanha)
1908	Filhas de Nossa Senhora do Horto (Itália)
1910	Irmãs de Santa Tereza de Jesus (Espanha)

Fonte: De Boni (1980, p. 240).

A ação educacional e escolar dos alemães no RS: o papel da Companhia de Jesus

Os imigrantes “alemães” do sul do Brasil provêm de diferentes regiões da Alemanha setentrional (Pomerânia, Baixa-Saxônia, Westfália) e ocidental (Renânia, Paladino, Hesse), Áustria, Rússia, Polônia e outros países, tanto do meio rural como de cidades, com diferentes estratos sociais (WILLENS, 1946, p. 62).

A colonização se deu em três momentos diferentes no RS, segundo Kuhn (2002). A primeira fase, conhecida como de *subsistência* (1824 a 1845), concentrou-se na localidade de Feitoria/São Leopoldo, espalhando-se por toda a região, quando a grande maioria dos imigrantes é formada de colonos agricultores/pequenos proprietários rurais. A segunda etapa (1845-1870),

expansão do comércio, resulta da produção de excedentes agrícolas, que amplia as trocas comerciais, surgindo a figura do comerciante de origem alemã. Nessa fase, a maioria dos imigrantes ocupam centros urbanos e pequenas cidades. A partir de 1870, a terceira fase é marcada pelo desenvolvimento industrial (cervejarias, fábrica de calçados, olarias, curtumes, construção naval, têxtil, alimentação, tipografias, editoras e outros).

Uma parte dos imigrantes era alfabetizada e trazia uma experiência de obrigatoriedade de frequência à escola de ler, escrever e contar, desde o século XVII, na Prússia, por exemplo. Esse hábito decorre dos processos da Reforma e da Contrarreforma, marcados pelo fato de Martinho Lutero ter popularizado a leitura da Bíblia. As comunidades de imigrantes criaram suas escolas, aspecto que favoreceu uma tradição e que fez do Estado um dos mais alfabetizados da Federação e, por muito tempo, significativo polo da produção de material didático, de imprensa e de literatura em língua alemã (SOUZA, 2015, p. 29).

Como grande parte dos imigrantes alemães professava a religião protestante, mas sem permissão de culto no Brasil, a religiosidade também era um elemento fundamental para a criação de escolas, sendo requisito para a nomeação do professor. Com a falta de assistência religiosa regular, os colonos realizavam o que foi denominado “serviço divino laico”. O mestre-escola ensinava o catecismo e a História Sagrada. As escolas fundadas ficaram conhecidas como “escolas paroquiais” e localizavam-se, geralmente, anexas à casa pastoral e moradia do professor (KREUTZ, 1991, p. 55).

Com a finalização da Guerra dos Farrapos (1835-1845), chegaram os primeiros padres jesuítas alemães em 1849 (dois religiosos) e em 1859 (mais dois). Os colonos alemães de São José do Hortêncio expressaram-se da seguinte forma: “Mais importante do que tudo, terminada a guerra, recebemos curas de almas alemães para nós: sem eles, teríamos ficado cada vez mais ignorantes na fé e na religião e teríamos esquecido de toda a preocupação com coisas eternas a favor das coisas temporais” (TESCHAUER, 1904, p. 76, apud KREUTZ, 1991, p. 34).

Os imigrantes alemães trouxeram, além da bagagem material, o acervo cultural representado por todas as características comuns – o idioma, o amor pela pátria distante, o sentimento de nação, uma filosofia de vida gregária, o

pragmatismo e o gregarismo. Estes imigrantes saíram de sua pátria de origem, mas essa mesma pátria jamais saiu deles. Muitos deles tiveram uma integração na sociedade receptora, que foi marcada por essa germanidade – aqui traduzida como a “*pátria dentro deles*” (SILVA, 2006, p. 79). Também são frequentes menções ao suposto “caráter associacionista” entre os imigrantes alemães e seus descendentes no Rio Grande do Sul, tanto com conotação positiva quanto negativa. Gertz (2013), para a primeira, cita Oberacker, que afirma:

O sistema associativo é uma especificidade tipicamente alemã, os descendentes de portugueses e de italianos praticamente não o conhecem. Ele denota um agradavelmente forte sentido comunitário das pessoas de sangue alemão, o qual, sobretudo, também ajuda a superar as contradições confessionais. De maneira geral, vale a afirmação de que, ‘em sentido social, o Rio Grande do Sul que descende de alemães representa uma verdadeira “*Pequena Alemanha* do século XIX” (OBERACKER, 1936, p. 71, apud GERTZ, 2013, p. 28).

No entanto, Gertz (2013, p. 28) esclarece que, nos anos que antecederam a Primeira Guerra Mundial, a opinião pública brasileira foi inundada com alertas sobre o “perigo alemão”, que decorreria da presença de um número considerável de alemães e descendentes, em especial nos estados sulinos.

A identidade teuto-brasileira, como uma identidade étnica, caracteriza-se pela seleção, por parte do grupo, de uma série de traços culturais que buscam identificar as pessoas que o integram como a língua, hábitos, instituições típicas, além do *ethos* do trabalho, traços estes que materializam a crença em uma origem e passado comum. Estes traços são ressaltados em diferentes momentos, ora um ora outro, de acordo com a dinamicidade histórica e com a intensidade do contato com outros grupos que compõem a diversidade étnica do sul do Brasil, e cumprem a função de símbolos identitários (SILVA, 2006, p. 39).

De 1824 até 1929, chegaram 223.000 imigrantes alemães no Brasil.⁵⁸ A política migratória favorecia a formação de guetos etnicamente fechados. Mas também há referências de remanejamento interno entre os imigrantes das colônias

58 O maior contingente de imigrantes, nesse período, é de italianos (1.485.000), seguidos dos portugueses (1.321.000) e dos espanhóis (583.000). (KREUTZ, 1991, p. 44).

mistas para a formação da homogeneidade étnica. Em cada colônia alemã havia um religioso (KREUTZ, 1991, p. 44).

A partir dos anos 1860, estas instituições também irão contar com a influência dos *Brummers*, combatentes contratados pelo Império para lutar na Guerra contra Rosas, da Argentina, em 1852, que posteriormente se estabeleceram no Rio Grande do Sul. Como tinham formação acadêmica e participado de movimentos sociais, especialmente os de 1848 na Europa, tiveram rápida ascendência sobre os demais imigrantes, influenciando o desenvolvimento material e cultural das colônias (KREUTZ, 2000, p. 163).

Em 1869, funda-se a Missão do Brasil Meridional, pertencente juridicamente à Província germânica da Companhia de Jesus, a qual cabia sustentá-la e enviar religiosos. A partir de 1872 até 1920, vieram muitos jesuítas alemães, suíços e austríacos, a maioria dedicando-se ao trabalho nos colégios, fundando paróquias e associações (RABUSCKE, 2003, p. 143). A ação dos jesuítas centrou-se em três campos: pastoral, educacional e social.

A partir de 1870, com a expulsão dos jesuítas da Alemanha, pela questão da Kulturkampf com Bismarck,⁵⁹ houve a transferência de um número elevado dos mesmos para o sul do Brasil, assumindo atividades religiosas e sociais. Esse contingente era mais preparado e o Bispo Dom Claudio Ponde de Léon, empossado em 1890, confia-lhes o Projeto de Restauração Católica do Estado, em uma tentativa de neutralizar liberais e positivistas (KREUTZ, 1991, p. 63).

Junto aos imigrantes alemães, o projeto dos jesuítas se apoia principalmente em três núcleos de ação: acentuada difusão da imprensa, fundando em 1872 o *Deutsches Volksblatt* (Calendários, anuários, periódicos – todos em alemão); no associativismo (em 1898 é criada o *Deutsch-Katholischer Lehrerverein für Rio Grande do Sul* [Associação teuto-católica de professores do Rio Grande do Sul]);⁶⁰ na escola e no professor paroquial (KREUTZ, 1991, p. 62).

59 Kulturkampf ou *luta pela cultura* foi um movimento anticlerical alemão do século XIX, iniciado por Otto von Bismarck, chanceler do Império Alemão em 1872. Tinha por objetivo a consolidação da Alemanha e controlar a influência da Igreja Católica na vida pública. Entre 1872 e 1875 promulgou uma série de leis e decretos, expulsou a Companhia de Jesus e colocou todos os seminários católicos sob o controle do Estado (SANTNER, 1997, p. 124).

60 Como exemplo, do lado luterano surgiu, em 1901, o *Deutsch-Evangelischer Lehrerverein von Rio Grande do Sul* [Associação teuto-evangélica de professores do Rio Grande do Sul]. Sobre isso, ver: Meyer (2000).

O Projeto Católico teuto-brasileiro buscou inspiração no modelo alemão fundando e promovendo várias iniciativas:

1. Deutsches Volksblatt (Jornal jesuítico fundado em 1872);
2. O Lehrerverband (Associação de Professores Paroquiais);⁶¹
3. Os Katholikentagen ou Katholikeversammlungen (Assembleias Gerais dos Católicos);
4. O Lehrerverein (Associação Católica dos Professores – 1898);
5. As Lehrerkonferenzen (Assembleias gerais e regionais de professores);
6. A Lehrerzeitung (Jornal do Professor Paroquial – 1900/1939);
7. O Lehrerseminar (Escola Normal teuto-brasileira – 1909);
8. O Zentrumsartei (Partido do Centro Católico – 1890);
9. O RHK (Fundo de Aposentadoria e Invalidez);
10. Vereine (Associações, as mais diversas, religiosas e socioculturais (KREUTZ, 1991, p. 70).

A criação de associações políticas, sociedades culturais e esportivas, de comunidades religiosas, de publicação de periódicos em língua alemã, são algumas das iniciativas que os imigrantes usaram para elevar o nível educacional das populações “coloniais”. A inspiração no modelo alemão foi mais ampla, especialmente na prática da pastoral, nas associações religiosas e na escola. Tanto para os colonos alemães católicos como evangélicos, a questão escolar era importante. Até meados do século XVIII, na Alemanha predominava o motivo religioso na educação, cujo objetivo central era formar o bom cristão. A seleção do professor consistia no exame de leitura, escrita e cálculo e o candidato devia cantar três cantos religiosos, visto que teria funções religiosas como professor paroquial (KREUTZ, 1991, p. 82).

Entre 1890 e 1912, é possível identificar seis fundações associativas principais: o Centro Católico (Zentrumsartei, 1890); as associações paroquiais (Pfarrvereine, 1890); os Congressos católicos (Katholikenversammulegen, 1898); Associação dos professores (Lehrerverein, 1898); Associação dos agricultores (Bauernverein, 1890); Sociedade União Popular (Volksverein, 1912) (GERTZ, 2013).

61 Sobre o tema, ver Rambo (1996).

Também cabe referir a ação dos jesuítas na imprensa. Além do periódico *Deutsches Volksblatt*, fundado em 1872, publicam a revista *St. Paulus-Blatt*, de 1912 a 1941, retornando em 1948 e circulando até hoje em edições mensais. Nasce associada à Sociedade União Popular para alemães católicos no Estado (KLAUCK, 2012, p. 167).

Na zona colonial teuto-brasileira do Rio Grande do Sul é significativa a ligação entre as organizações religiosas e as escolas e associações escolares, sendo marcante a divisão entre católicos e evangélicos. Em São Leopoldo, em 1826, é criada uma escola pública, cujo professor falava alemão. Já em 1850, havia, em todo o Rio Grande do Sul, 51 escolas públicas e 24 escolas particulares. Nestas, o ensino era ministrado em alemão e dividido em 10 escolas católicas e 14 evangélicas. Em 1875, havia cerca de 100 escolas de língua alemã (50 católicas e 49 evangélicas) e 252 escolas públicas, das quais 85 não funcionavam por falta de professores (BASTOS, 2005, p. 36).

Os jesuítas tiveram ação nas escolas elementares das colônias alemãs. Dados mostram que a primeira escola foi fundada em 1850, em Dois Irmãos. Em São Leopoldo, nessa época, já existiam 24 escolas elementares, mas somente em 1864 que os jesuítas fundam uma escola paroquial, cujo ensino era ministrado somente em alemão.

Em Porto Alegre, fundam a Escola São José, em 1856, uma iniciativa dos jesuítas e dos alemães católicos, em que atuavam professores particulares, mas a direção era dos padres. Posteriormente, os católicos alemães fundam a Comunidade São José, em 1869. Em 1902, os irmãos maristas passam a atuar na escola até 1924, quando são substituídos por professores leigos, de formação seminarística, vindos da Renânia (KREUTZ, 1991, p. 117).

O primeiro colégio criado pelos jesuítas foi o Colégio Nossa Senhora da Conceição, inaugurado em 1866, mas somente passa a funcionar em 1869, em São Leopoldo. “Inicialmente pensado como seminário para formação de sacerdotes e como seminário para formação de professores para atender as escolas nas comunidades coloniais” (RAMBO, 2009, p. 20). De 1877 a 1912, passa a Ginásio Conceição (internato), preparando os alunos para os “exames parcelados”, que eram realizados em Porto Alegre. Em 1890, é equiparado ao Colégio Pedro II. Em 1913, transforma-se em Seminário Provincial/Central (Maior e Menor),

até 1956, tendo atendido 7.188 alunos, único centro de formação dos padres jesuítas.⁶² Nos anos 1940 é criado o Colégio Máximo Cristo Rei, no qual foram instalados os cursos de Teologia e Filosofia, em 1943. Em 1953, é fundada a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Cristo Rei, germe da Universidade Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), que data de 1969.⁶³

O Colégio Anchieta⁶⁴ é fundado em 1890, em Porto Alegre, como escola primária, dependente do Colégio Conceição, até 1904. Dos colégios abaixo relacionados (quadro 3), somente o Anchieta permanece jesuítico até hoje.⁶⁵ Alguns passam para os Maristas e o colégio de Pelotas, inicialmente, para os Maristas e, posteriormente, para os Lassalistas.⁶⁶ O Colégio Santo Inácio de Loyola funcionou até 1990, como seminário, quando foi desativado.

Quadro 3:
Colégios jesuítas no RS (1869-1937)

Data de fundação	Colégio	Localidade
1856	Colégio São José	Porto Alegre
1866-1869	Colégio Nossa Senhora da Conceição	São Leopoldo
1890	Colégio Anchieta	Porto Alegre
1895 a 1910	Colégio de Pelotas	Pelotas
	Colégio Gonzaga	
1896	Colégio Stela Maris	Rio Grande
1900	Sagrado Coração de Jesus	
1937-1990	Colégio Santo Inácio de Loyola	Salvador do Sul

Fonte: Quadro organizado a partir De Boni (1980, p. 240).

É importante assinalar que os jesuítas são responsáveis pela vinda dos Irmãos Maristas para o RS, em 1896, para a localidade de Bom Princípio.⁶⁷ Muitas

62 O seminário passa para o novo Seminário de Viamão (RS).
63 Sobre isso, ver Rambo (2009).
64 Sobre o tema, ver Klein (2005).
65 Sociedade Literária Padre Antônio Vieira/ASAV é a mantenedora do Colégio Anchieta e da Unisinos.
66 Sobre o Colégio Gonzaga, ver Amaral (2003).
67 Sobre os Irmãos Maristas no Rio Grande do Sul e nos núcleos teutos, ver: Rigo (2007); Trevisan (2009).

das escolas paroquiais jesuíticas passam a ser encargo dos irmãos maristas: São Leopoldo, Santa Cruz do Sul, Lajeado, Rio Grande, mas sob tutela do Reitor do Ginásio Conceição. O objetivo da vinda dos maristas foi o de assumirem a escola paroquial, ensinarem no curso propedêutico do ensino primário do Colégio Conceição e desenho no curso ginasial. No Colégio Anchieta de Porto Alegre, os irmãos maristas também lecionaram a partir de 1902.

Gradativamente, ao menos nos núcleos mais urbanizados, a qualidade das escolas foi melhorando. No final do século XIX, já havia uma preocupação com a criação de instituições para a formação de professores e a criação de associações de mestres, a fim de melhorar o ensino, através da discussão de diretrizes pedagógicas e programáticas básicas, de produção de material didático etc. Em 1909, é fundada a Escola Normal Católica, [originalmente: *Deutsches Katholisches Lehrerseminar*], para a formação de professores, inicialmente em Estrela, depois Arroio do Meio, e, finalmente, em Hamburgo Velho.⁶⁸

Na virada do século XX, havia no Rio Grande do Sul, aproximadamente, 301 escolas particulares de língua alemã (146 católicas e 155 evangélicas).⁶⁹ Nessa época, percebe-se uma equivalência entre o número de escolas católicas e evangélicas de língua alemã, mas com o monopólio dos católicos nas escolas secundárias.

Na década de 1930, os alemães constituíam mais de 1.000 comunidades rurais teuto-brasileiras. A situação educacional e escolar dos teuto-brasileiros em 1928 constituía-se de 946 escolas, atendendo em torno de 37.000 alunos.

Quadro 4
Escolas, professores e alunos Teuto-Brasileiros em 1928

Escolas	Número	Professores	Alunos
Evangélicos	545	590	18.936
Católicos	361	395	16.656
Mistos	40	50	1.474
Total	946	1.035	37.066

Fonte: Kreutz (1991, p. 150).

68 Sobre isso, ver Rambo (1996).

69 Em 1875, surge o Sínodo Rio-grandense (organização da igreja evangélica alemã no Rio Grande do Sul) e é fundada a Associação dos Professores Católicos Teuto-Brasileiros (1898). Em 1901, é criada a Associação dos Professores Evangélicos. Sobre o tema, ver Meyer (2000), Kreutz (1991).

A forte concentração de imigrantes de origem alemã e italiana determinou que a questão de nacionalização estivesse presente no Rio Grande do Sul, desde a segunda década do século XX, com a Primeira Guerra (1914-1918), quando são adotadas medidas visando o “abrasileiramento” dessas regiões. Com a Segunda Guerra (1939-1945), há uma ação mais intensiva do governo Vargas no campo educacional.⁷⁰

A escola alemã é a instituição mais visada pela nacionalização, atingindo tanto as católicas quanto as evangélicas. Essa ação objetivava “robustecer a unidade espiritual da Pátria – a) pela unidade da língua e cultivo cívico; b) pelo combate ao nazi-fascismo, que para atingir a seus fins, em todos os países vinha utilizando, como meio, a luta interna, promovendo a desconfiança entre os cidadãos” (BASTOS, 2005, p. 58).

A partir de 1938, a redes de escolas particulares estrangeiras foi obrigada a se regularizar e a ministrar o ensino em português. Na época, estavam registrados na Secretaria de Educação 2.418 escolas particulares, das quais 241 fecharam suas portas em definitivo.⁷¹

Quadro 5

Rede Escolar no Rio Grande do Sul 1937-1941

	1937	1938	1939	1940	1941
Escolas Municipais	2830	2888	3023	3273	3325
Escolas Particulares	1841	1987	1644	1598	1512
Total	5573	5720	5497	5978	5655

Fonte: Bastos (2005, p. 62).

A ação educacional dos jesuítas ultrapassava o espaço escolar.⁷² O Colégio Anchieta foi responsável pela formação de um laicato católico. A participação político-social da Igreja no Rio Grande do Sul, na década de 1930, ocorria através

70 Sobre isso, ver BASTOS (2005); QUADROS et al. (2014).

71 A maior resistência ocorreu nas escolas alemãs luteranas. Em 1940, nas comemorações do IV Centenário de Fundação da Companhia de Jesus, Ney Crisóstemo da Costa enfatiza o papel dos jesuítas na zona colonial alemã com a fundação do Colégio Conceição e do Seminário em São Leopoldo, “considerado o mais afamado estabelecimento de ensino secundário do sul do Brasil” (BASTOS, 2005, p. 174).

72 Sobre o projeto social dos jesuítas no sul do Brasil, ver RAMBO (2011).

da chamada “geração católica” e da “Ação Católica Oficial”, com uma tendência de recristianizar cada vez mais a sociedade na sua totalidade, constituída por ex-alunos do Colégio Anchieta e Congregados Marianos.⁷³ A atuação dar-se-ia em diferentes áreas: influência na criação da Faculdade de Filosofia; da Associação de Professores Católicos (1934), apoiada pela autoridade eclesiástica de Dom João Becker. Para Backeuser (1941, p. 83), essa associação foi uma pré-Universidade Católica e mesmo uma pré-Faculdade de Filosofia, com a presença de professores de ensino superior e do magistério secundário oficial.⁷⁴ Também terá grande influência na criação da Faculdade de Filosofia, na publicação da revista *Estudos* (1941),⁷⁵ em instituições confessionais”, especialmente de ensino primário e secundário, e na Liga Eleitoral Católica (1933). Essa atuação marcante desenvolveu-se relativamente independente da hierarquia da Igreja.

A ‘geração católica’ teve uma presença atuante na Universidade de Porto Alegre (1934) e, mais particularmente, na Faculdade de Filosofia. Sua atuação predominantemente era pela oposição ao Positivismo, que marcara a criação das Faculdades de Engenharia, Direito e Medicina. O ‘Centro Católico de Acadêmicos – CCA (1931)’ e a revista ‘Idade Nova’ (1934) eram resultados dos mesmos anchietanos e congregados, mas com uma preocupação universitária mais acentuada. Decorrentes do CCA foram, também, criados os ‘Centros Católicos da Juventude’; surgiam, progressivamente, mais de 40 Centros pela capital e pelo interior.

À guisa de conclusão

A importante presença das ordens religiosas católicas, no Brasil e no Rio Grande do Sul, marca o panorama educacional e escolar ainda hoje, com significativo número de escolas fundadas, que abarcam desde a educação infantil à Pós-

73 A Congregação Mariana, no início, era exclusivamente masculina. Sobre o tema, ver TRINDADE (1982, p. 47).

74 Sobre isso, ver BASTOS (2005, p. 355-358).

75 A revista *Estudos* teve seu primeiro número publicado em junho de 1940. Apresentava-se como um “mensário cultural” sob a orientação do professor Armando Camara: “Órgão da Associação dos Professores Católicos do Rio Grande do Sul”.

Graduação, como espaço educativo, pedagógico e acadêmico, que atendem quase um milhão de alunos. As Instituições de Educação Superior (IES) somam quase 60, entre universidades, centros universitários, faculdades, atendendo mais de 300 mil alunos.

Quadro 4

Número de escolas católicas criadas no Brasil e no Rio Grande do Sul (séculos XIX e XX)

ANOS	BRASIL	RIO GRANDE DO SUL
1890-1930	277	66
1931-1945	217	38
1946-1964	422	68
1965-1985	240	12
1986-1996	103	5
Sem data	70	10
TOTAL	1329	199 (15%)

Fonte: Moura (2000, p. 251-311).

Hoje, a atuação dos jesuítas no RS centra-se desde a educação infantil à universidade – na Unisinos e no Colégio Anchieta, mantida pela Associação Antônio Vieira (ASAV), da Província do Brasil Meridional, que compreende os estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná, e presta assistência em Rondônia, Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. A ação dá-se em inúmeras e diferentes frentes: educacionais, sociais (Casa Lar – Associação Irmã Carmem; Aldeia Tatuí, Mayrob e Nova Munduruku, no Mato Grosso; Alto Comissariado das Nações Unidas para refugiados); religiosas, em igrejas, paróquias e capelanias.⁷⁶

Cabe destacar o “Memorial Jesuíta Unisinos” (2009), vinculado à Biblioteca da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, em São Leopoldo (RS), que preserva o acervo sobre imigração reunido pelos pesquisadores do Núcleo de Estudos

⁷⁶ Sobre o tema, ver: <<http://www.jesuita.org.br/>>.

Teuto-brasileiros, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade. O memorial reúne coleções históricas referentes à memória e à história da atuação dos jesuítas na América Latina (Obras raras, do século XV ao XIX; coleção Cristo Rei, referentes às áreas de Teologia, Filosofia, História da Igreja, História, Geografia, Literatura; Coleção Antonio Vieira, reunião das bibliotecas dos colégios, seminários, paróquias e outras instituições jesuíticas; Coleção Santo Inácio de Loyola, periódicos do século XIX e XX; Arquivos pessoais de jesuítas; Arquivos Institucionais) (ARENDT, 2012, p. 559-562).⁷⁷

Ontem como hoje, os jesuítas são presença significativa para a construção da história e, especialmente, da história da educação do Brasil.

REFERÊNCIAS

AMADO, Janaína. *A Revolta dos Muckers*: Rio Grande do Sul, 1868-1898. 2. ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.

AMARAL, Giana Lange do. Gatos Pelados x Galinhas Gordas: desdobramentos da educação laica e católica na cidade de Pelotas (décadas de 1930 a 1960). Porto Alegre: UFRGS, 2003. Tese (Doutorado em Educação). Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

ARENDT, Isabel Cristina. O Memorial Jesuíta Unisinos e acervos de imigração. In: FERNANDES, Evandro et al. (Org.). *Imigração: diálogos e novas abordagens*. São Leopoldo: Editora Oikos, 2012, p. 559-562.

BACKHEUSER, Everardo. Atividades da Associação dos Professores Católicos de Porto Alegre. *Revista Estudos*. Porto Alegre, ano 1, n.1, p. 83-87, out./1941.

BASTOS, Maria Helena Camara Bastos. *A revista do Ensino do Rio Grande do sul (1939-1942): O novo e o Nacional em Revista*. Pelotas: Editora Seiva, 2005.

BONI, Luis Alberto. “O catolicismo da imigração: do triunfo à crise.” In: DACANAL, José Hildebrando (Org.). *RS: imigração & colonização*. Porto Alegre:

⁷⁷ Também cabe registro, o Instituto Anchietano de Pesquisa, integrado à universidade, especializado na pesquisa arqueológica, mas também em botânica, história, zoologia e áreas afins.

Editora Mercado Aberto, 1980, p. 235-255.

CALEFFI, Paula. Educação autóctone nos séculos XVI ao XVIII ou Américo Vespúcio tinha razão? In: STEPHANOU, Maria; BASTOS, Maria Helena Camara (Org.). *Histórias e Memórias da Educação no Brasil*. v. 1 – séculos XVI-XVIII. Petrópolis: Editora Vozes, 2004, p. 32-44.

DAHER, Andréa. Cultura escrita, oralidade e memória: a língua geral na América portuguesa. In: PESAVENTO, Sandra J. (Org.). *Escrita, linguagem, objetos*. Leituras de História Cultural. Bauru/SP: Edusc, 2004, p.17-42.

DREHER, Martin N. Apresentação. In: SCHRÖDER, Ferdinand. *A imigração alemã para o sul do Brasil*. São Leopoldo: Editora Unisinos/Edipucrs, 2003, p. 5-12.

_____. *Breve História do Ensino Privado Gaúcho*. São Leopoldo: Editora Oikos, 2008.

FARIA, Marcos Roberto de. A organização de um corpo disperso: uma análise da atividade jesuítica em terras brasílicas (1583). *Revista Brasileira de Educação. Anped*. v.19, n. 57, abr./jun. 2014, p. 417- 440.

FRANCA, Leonel. *O Método Pedagógico dos Jesuítas*. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1952.

GANS, Magda Roswita. *Presença Teuto Brasileira em Porto Alegre XIX (1850-1889)*. Porto alegre: UFRGS/ ANPUH/RS, 2004.

GERTZ, René Ernani. O Associativismo entre Alemães e Descendentes no Rio Grande do Sul. In: BASTOS, M. H. C; JACQUES, A. R.; ALMEIDA, D. A. (Org.) *Do Deutscher Hilfsverein ao Colégio Farroupilha: Memórias e Histórias (1858-2002)*. Porto Alegre: Edipucrs, 2013, p. 25-50.

GIOLO, Jaime. *Estado, Igreja e Educação no Rio Grande do Sul da Primeira República*. São Paulo: FEUSP, 1997. Tese (Doutorado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo.

GRÜTZMANN, Imgart; DREHER, Martin Norberto; FELDENS, Jorge Augusto. *Imigração alemã no Rio Grande do Sul*. São Leopoldo: Editora Oikos, 2012.

HAUBERT, Maxime. *Índios e jesuítas no tempo das missões*. Séculos XVII e XVIII. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1990.

KERN, Arno. A educação do outro: jesuítas e guaranis nas missões colônias platinas. In: STEPHANOU, Maria; BASTOS, Maria Helena Câmara (Org.). *Histórias e Memórias da Educação no Brasil*. v. 1 – séculos XVI-XVIII. Petrópolis: Editora Vozes, 2004, p. 108-120.

_____. O processo histórico platino no século XVII: da aldeia ao povoado missioneiro. *Folia Historica del Nordeste*, Resistencia, Argentina 6:11-31, 1984.

KLAUCK, Samuel. O papel da *St. Paulus-Blatt* no estímulo político dos teuto-brasileiros católicos no Rio Grande do Sul (1912-1934). In: FERNANDES, Evandro et al. (Org.). *Imigração: diálogos e novas abordagens*. São Leopoldo: Editora Oikos, 2012, p. 166-173.

KLEIN, Ana Cláudia et alii. *Memória Anchieta: retratos de 115 anos de educação*. Porto Alegre: Conexão Comunicação e Marketing, 2005.

KREUTZ, Lucio. *O Professor Paroquial: magistério e imigração alemã*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 1991.

_____. Escolas comunitárias de imigrantes no Brasil: instâncias de coordenação e estruturas de apoio. *Revista Brasileira de Educação*. Rio de Janeiro, n. 15, p. 159-177, set./dez. 2000.

KUHN, Fábio. *Breve História do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora Leitura XXI, 2002.

MEYER, Dagmar. *Identidades Traduzidas: Cultura e docência teuto-brasileiro-evangélica no Rio Grande do Sul*. 1. ed. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2000.

MOURA, Pe. Laércio Dias de. *A educação Católica no Brasil: Passado, Presente e Futuro*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

PAIVA, José Maria. *Colonização e Catequese*. São Paulo: Editora Cortez; Editora Autores Associados, 1982.

_____. Igreja e Educação no Brasil Colonial. In: STEPHANOU, Maria; BASTOS, Maria Helena Câmara (Org.). *Histórias e Memórias da Educação no Brasil*. v. 1 – séculos XVI-XVIII. Petrópolis: Editora Vozes, 2004, p. 77-92.

PESAVENTO, Sandra. *Rio Grande do Sul: a economia e o poder nos anos 30*. Porto Alegre: Editora Mercado Aberto, 1980.

QUADROS, Claudemir et al. (Org.). *Uma Gota amarga: itinerários da nacionalização do ensino no Brasil*. Santa Maria: Editora UFSM, 2014.

RABUSKE, Arthur (Pe. S.J.). A Igreja Católica e a colonização teuto-brasileira: o caso do Rio Grande do Sul. In: FIORI, Neide Almaida (Org.). *Etnia e Educação: a escola “alemã” do Brasil e estudos congêneres*. Florianópolis: Editora da UFSC/ Ed. Unisul, 2003, p. 127-156.

RAMBO, Arthur Blasio. *A Escola Comunitária Teuto-brasileira Católica*. Associação dos Professores e Escola Normal. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1996.

_____. *Somando forças*. O projeto social dos jesuítas do Sul do Brasil. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2011.

_____. *Um sonho e uma realidade*. A UNISINOS (1953/1969). São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009.

RIGO, Kate Fabiani. *Conflitos e Identidades: a ação dos maristas nos núcleos teutos do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Edipucrs, 2007.

SANTNER, Eric. *A Alemanha de Schreder*. Uma história da modernidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

SCHMITZ, Egídio. *Os Jesuítas e a Educação*. A Filosofia educacional da Companhia de Jesus. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1994.

SILVA, Haike Roselane Kleber. *Entre o amor ao Brasil e o modo de ser alemão*. A história de uma liderança étnica (1868-1950). São Leopoldo: Editora Oikos, 2006.

SOUZA, José Edimar de. *As escolas isoladas: práticas e culturas escolares no meio rural de Lomba Grande/RS (1940/1952)*. São Leopoldo: Unisinos, 2015. Tese de doutorado (Pós-Graduação em Educação/Unisinos)

TAU GOLIN, Luiz Carlos. *A Guerra Guaranítica: como os exércitos de Portugal e Espanha destruíram os Sete Povos jesuíticos e índios guaranis no Rio Grande do Sul*. Passo Fundo: EDIUPF, 1999.

_____. Cartografia da Guerra Guaranítica. In: Simpósio Brasileiro de Cartografia Histórica, 1, 2011, Paraty-RJ. *Anais do 1º Simpósio Brasileiro de Cartografia Histórica*. Passado presente nos velhos mapas: conhecimento e poder. Paraty: EdUFMG, 2011, p. 1-15. Disponível em: <https://www.ufmg.br/rededemuseus/crch/simpósio/GOLIN_LUIZ_CARLOS_TAU.pdf>. Acesso em: 26 nov. 2014.

_____. *A Guerra Guaranítica: O levante indígena que desafiou Portugal e Espanha*. Editora Terceiro Nome, 2014.

THUM, Carmo. *Educação, história e memória: silêncios e reinvenções pomeranas na Serra dos Tapes*. 2009. 383 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS, 2009.

TREVISAN, Ir. Albino. *Respiga Marista: Educação e ação social no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Edipucrs, 2009.

TRINDADE, Fernando. Uma contribuição à história da Faculdade de Filosofia da UFRGS. *Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRGS*. Porto Alegre, n. 10, p. 39-53, 1982.

UFRGS. 1934-1980 – 50 anos. Porto Alegre: UFRGS, 1984.

ULLMANN. Reinholdo Aloysio. *A Atividade dos Jesuítas de São Leopoldo (1844-1989)*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1989.

ULLMANN. R. A.; BOHNEN, A. *As Universidades: das origens à Renascença*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1994.

VEIGA, Cynthia Greive. *História da Educação*. São Paulo: Editora Ática, 2007.

WILLENS, Emílio. *A aculturação dos alemães no Brasil*. Estudo antropológico dos alemães e seus descendentes. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1946.

Capítulo VII

Olhares de um jesuíta lusitano exilado no Brasil: Pe. Luiz Gonzaga Cabral⁷⁸

Carlos Ângelo de Meneses Sousa

Desde as suas origens a Companhia de Jesus se apresentou, sob diversos ângulos, como uma ordem religiosa católica de matriz internacional, tanto em relação à origem de seus fundadores, um grupo de diferentes nacionalidades (espanhola, portuguesa e francesa),⁷⁹ quanto à sua presença em diversos locais do mundo, desde a Europa, seu berço, a diversas partes da Ásia, até o Novo Mundo, as Américas. Esse caráter internacional foi constituindo uma espariada rede de conexões, já naqueles tempos, de comunicações interna e externa e suas exigências de conformidade com as regras de Roma, os acordos políticos com os reis e governantes, e, concomitantemente a tudo isso, não se descuravam de uma ação missionária eficaz, em termos religiosos, isto é, levar a *Missio Dei* (Missão de Deus) aos povos.

78 Versão ampliada da comunicação apresentada no GT – História das Políticas e Instituições Educacionais no X Congresso Luso-brasileiro de História da Educação realizado em Curitiba – Brasil, em agosto de 2014.

79 Os espanhóis Inígo de Onaz e Loyola, Francisco Jaso y Javier, Alfonso Salméron, Diego Laynez, Nicolas Bobadilla; o português Simão Rodrigues de Azevedo e o francês Pierre Favre (ASSUNÇÃO, 2000, p. 57). Conforme a língua adotada há variações na forma de escrita dos nomes dos primeiros jesuítas.

As exigências dessa missão internacional, sobretudo, em terras ultramar, para povos que desafiavam as tradicionais e costumeiras formas de evangelização, fizeram com que a Companhia de Jesus tivesse experienciado, em seu nascedouro, a tensão entre o universal e o particular, tendo sido, esta, uma constante em sua história. Coube aos primeiros jesuítas, sob a tutela da Coroa portuguesa, equacionar esse desafio exigente e inédito, frente às novas configurações da época.

A presença e os laços dos primeiros jesuítas com Portugal, também se fizeram nos primórdios da Companhia de Jesus, tanto que nas terras lusitanas fora constituída a primeira província da ordem e, já em 1544, quarenta e cinco membros compunham as fileiras inicianas, segundo Bangert (1985). Fato notável, pois, somente em 1540, com a bula papal *Regimini militantis Ecclesiae*, de Paulo III, é que a Companhia foi oficialmente instituída na Igreja Católica. Uma das razões de as terras lusitanas se mostrarem tão fecundas à Companhia de Jesus, se explica, entre outros aspectos, ao fato de a Coroa portuguesa, naquele período histórico, ter interesses políticos e econômicos, especialmente nos seus territórios além-mar, tanto que “D. João III foi o primeiro Rei da Europa a chamar os Jesuítas e a abrir-lhes as portas sobre regiões imensas, em todos os pontos do globo” (LOPES, 1992, p. 68).

Convém assinalar que Portugal, em meados do século XVI, vivia um dilema de alta complexidade de ordem das relações internacionais, pois tinha que justificar legitimamente sua presença nas terras ultramar, conferindo-lhe assim, a exclusividade de presença frente a outras presenças européias. As autoridades da Igreja Católica, atentas aos tempos de Contrarreforma e aos interesses da Corte portuguesa, bem como ela mesma [a Coroa], viram na Companhia de Jesus um poderoso meio para seus intentos, especialmente pelas suas particularidades em relação a uma esmerada formação acadêmica e espiritual, expressos em seu ardor apostólico, vendo, assim, a oportunidade de conjugarem interesses materiais e espirituais em uma única meta.

A instituição do Padroado Régio⁸⁰ se prestou à concretização desses fins. Conforme Boxer (2002, p. 242), houve uma “união indissolúvel da Cruz e a

80 Segundo Boxer (2002, p. 243) “O Padroado português pode ser amplamente definido como uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa de Portugal como patrona das missões e instituições eclesiais católicas romanas em vastas regiões da África, da Ásia e do Brasil”.

Espada” que se concretizava no “exercício do Padroado Real da Igreja no ultramar [...] e durante sua longa e tempestuosa história na luta pelas almas foi muitas vezes a causa de disputas árduas entre missionários portugueses e os de outras nações católicas romanas”, sendo imprescindível na conquista das terras ultramar.

Assim, Portugal assumiu um papel de guardião da cristandade e, conforme Barreto (1989, p. 39), “a faceta de universal cristianização concede a Portugal um estatuto religioso e positivo singular”, e prossegue o autor, “porque é, ao mesmo tempo, o único europeu-cristão mundializado e o único exemplar positivo europeu, porque preocupado com o essencial da Europa, que é a vitória do cristianismo”. Aliás, a Península Ibérica, como um todo, se constituiu em um notório exemplo de conquista da América como serviço de Deus e de sua majestade, conforme Cervo (1975).

Não é o caso de nos alongarmos sobre os laços entre a Igreja Católica e Portugal, bem como a Companhia de Jesus em meio, ou no centro dessas relações, pois há uma farta literatura acadêmica, inclusive com diversificada perspectiva analítica, como podemos constatar em várias produções (GOUVÊA; FRAZÃO; SANTOS, 2004; ASSUNÇÃO, 2000, 2004; MARQUES, 2001; BOXER, 2002; BANGERT, 1985; CERVO, 1975).

Todavia, como é próprio da realidade histórica, os interesses e as demandas políticas e econômicas mudam, alterando, assim, também, as alianças e os acordos por mais sólidos e duradouros que possam ter sido em algum momento da história. Nesse sentido, após realizarmos essa breve digressão sobre o caráter internacional da Ordem dos Jesuítas, focaremos a seguir como os jesuítas se encontraram no início do século XX em Portugal, bem como, depois no Brasil, pois o nosso intento é o de resgatar a figura de um dos mais notáveis jesuítas portugueses desse período e que teve um papel relevante na Companhia de Jesus e nas relações entre esta e os cenários políticos e educacional, tanto nas terras lusitanas, quanto brasileiras.

O início do século XX fora marcado por turbulentas relações entre os governantes e a Companhia de Jesus em Portugal, especialmente, quando da proclamação da República, em 1910. A partir de então houve um cerceamento de sua ação, bem como de outras ordens e congregações religiosas, culminando com a expulsão dos jesuítas do território português, pela terceira vez ao longo de sua

história. Logo, tal conflito não era novo na histórica relação de reconhecimento, acolhimento institucional e, em outras ocasiões, de aversão e desprezo aos jesuítas por parte dos governantes e autoridades políticas portuguesas.

As relações entre ordens e congregações religiosas ao longo da história de Portugal e seus governantes foram marcadas, notadamente com os jesuítas, por amor e ódio, conforme as conjunturas e interesses, ora prevalecendo a cooperação, ora, a hostilidade (ABREU; FRANCO, 2010). Pouco depois da instauração da República em Portugal a Província Portuguesa da Companhia de Jesus, para sobreviver, teve que se exilar em alguns países europeus, como a Espanha e a Bélgica e, como era de se esperar, também no Brasil, por ter sido no passado um território de suas missões exitosas. Este, na época, fora um dos destinos privilegiados dos jesuítas portugueses em exílio. Sobre esse período e as suas circunstâncias há uma produção que aborda, do ponto de vista dos inacianos, como eles foram perseguidos e expulsos de Portugal. Trata-se da obra, em dois volumes, intitulada “*Proscritos*” escrita pelo Padre Gonzaga de Azevedo e publicada em Portugal e na Bélgica (AZEVEDO, 1911).



Pe. Luiz Gonzaga Cabral (1866 – 1939)

Fonte: Arquivo do Colégio Antônio Vieira em Salvador (Bahia)

Na época da expulsão de Portugal com a instauração da República, o provincial dos jesuítas era o Pe. Luiz Gonzaga de Vale Coelho Pereira Cabral, ou mais conhecido como o Pe. Cabral. Era um português, nascido em 1º de outubro de 1866, na Foz do Douro, tendo sido, desde cedo, influenciado pela formação jesuítica no prestigiado Colégio Campolide, em Lisboa. Foi uma grande liderança por onde esteve atuando. De notável erudição, destacou-se em diversas áreas e atividades. Chegou ao Brasil em 1917, para trabalhar no Colégio Antônio Vieira, em Salvador, inicialmente como professor de língua e literatura portuguesa e latina, filosofia, apologética e, posteriormente, de 1930 a 1933, no cargo de diretor. Nesse período teve contato e exerceu influência na formação de grandes nomes da nossa história, como Anísio Teixeira, Thales de Azevedo, Jorge Amado, entre outros, que na época eram estudantes do Colégio Antônio Vieira (RODRIGUES, 2002; OLIVEIRA; COUTO, 2011).



Foto da turma de Jorge Amado (agachado ao lado direito da imagem) no Colégio Antônio Vieira – 1925

Fonte: Arquivo do Colégio Antônio Vieira em Salvador (Bahia)

Especificamente para este trabalho, visa-se apresentar, a partir da obra “Jesuítas no Brasil (Século XVI)”, de 1925, de autoria do Pe. Luiz Gonzaga Cabral e, sobretudo, de uma carta do mesmo jesuíta datada de 1926, sobre o biênio de 1924 e 1925 no Colégio Antônio Vieira, endereçada aos superiores dos jesuítas; como um dos mais ilustres, entre os jesuítas portugueses do período, relata e compreende a realidade da referida missão, destacando suas interpretações e vieses ideológicos sobre aspectos da educação, cultura e política no Brasil.

De forma mais ampla, a pesquisa trata da ação política e educativa dos jesuítas, especialmente, pelos jesuítas portugueses no nordeste do Brasil, no século XX, a partir da expulsão sofrida por esta Ordem, depois do advento da República em Portugal (1910), quando, foi concebida a *Missão Setentrional da Província Portuguesa Dispersa*, dirigida a vários lugares de destino, entre os quais estava a antiga Colônia do Brasil.

A pesquisa é fruto de uma investigação maior, interinstitucional, coordenada pela Professora Maria Juraci Maia Cavalcante, da Universidade Federal do Ceará, cujos objetivos e metas são, entre outros: 1) entender a decisão de migrar e o pronto acolhimento dos jesuítas portugueses por parte de figuras proeminentes do Clero e da República do Brasil; 2) Analisar a dinâmica estabelecida pela rede de instituições escolares da Ordem, que viria a fundar o Colégio Antônio Vieira e a sede da Província dos Jesuítas Portugueses, em Salvador, estendendo-a depois para outros estados; 3) intenta oferecer uma alternativa de análise e um olhar externo à Companhia de Jesus, com o auxílio de outras fontes historiográficas, documentais, jornalísticas e orais; 4) a meta principal deste estudo é examinar a participação dos jesuítas e da sua memória histórica como missionários do tempo colonial, na construção de um projeto de educação e história da educação nacional e formação de dezenas de jesuítas brasileiros, o que permitiu depois a criação da província dos jesuítas no nordeste brasileiro e a continuidade da ação educativa da Companhia de Jesus na região, até os dias atuais, faz parte da ação missionária dos jesuítas portugueses exilados pela República de Portugal.

Em termos metodológicos, cabe aqui destacar que a seleção das obras a serem cotejadas nesta comunicação, visando perceber como um dos mais ilustres, entre os jesuítas portugueses do período, relata e compreende a realidade da referida missão, destacando suas interpretações e vieses ideológicos sobre

aspectos da educação, cultura e política no Brasil, é também, como assevera Calame (2005, p. 11), decorrente de “uma tensão entre solicitações do presente e o peso da tradição com sua exigência de memória” característicos das práticas historiográficas.

Cavalcante (2012, p. 348) destaca que o Pe. Cabral na referida obra, *Jesuítas no Brasil* (Século XVI), nos oportuniza uma “retrospectiva de reabilitação histórica da Companhia de Jesus no Brasil” em diversos eventos de natureza religiosa, cívica e científica. Indubitavelmente, trata-se de uma forma de rebater as propagandas e obras antijesuíticas, sobejamente divulgadas na Europa e, também no Brasil, bem como, concomitantemente, recompor e divulgar os feitos e marcas históricas deixadas pelos inacianos por onde estiveram, notadamente em nosso país.

Os jesuítas no Brasil, segundo o Pe. Luiz Gonzaga Cabral, foram educadores, mestres da inteligência e formadores do caráter, pois “a *Civilização*, no seu mister *pedagógico* não compreende somente o ensino, senão também – e mais ainda – o que em rigor merece o nome de *educação*. Pelo ensino forma-se a *intelligencia*; pela *educação propriamente dicta* forma-se o *carácter*”. Mais, o jesuíta “na sua *influência social de Civilizador*, se esmerou no Brasil pela formação intelectual, mais ainda se esmerou pela formação *moral*” (CABRAL, 1925, p. 176). (destaques do autor).

O ilustre inaciano discorre sobre o papel dos jesuítas, com base nos termos acima apresentados e acrescenta que:

Quasi podia dispensar-me de tracta aqui este ponto, pois na PRIMEIRA PARTE, onde estudei a *Influencia profissional* do JESUITA, isto é, o seu *apostolado*, já a demonstração ficou feita. Que outra coisa foi o *Christianizar*, senão *educar a vontade, educar o coração, educar o character?* (CABRAL, 1925, p. 176-177).

Em outro trecho da obra em tela há uma explicitação, com base nas literaturas de apoio de outros escritores, aos quais o Pe. Cabral recorria como aporte para suas argumentações, uma menção ao escritor João Ribeiro e sua obra *História do Brasil*, cuja produção apresenta um sugestivo título sobre a presença dos jesuítas na Colônia: *Elemento moral – o Jesuíta*. O Pe. Cabral transcreve um trecho da referida obra para evidenciar sua tese de que a ação evangelizadora

de seus irmãos, tanto no passado, quanto em sua época não era fracionada, mas, antes, atuava sobre o homem em sua integralidade, bem como não descurava de sua relação com a sociedade em sua volta. Vejamos o trecho por ele selecionado:

O JESUITA, porem, era inflexivel. Não cedía, nem condescendía. Combatia todos os escandalos e maldades, as perseguições inuteis aos indios, as relações illicitas e às vezes monstruosas que destruiam o respeito mútuo ... Deste modo procuravam levantar os costumes e levantar a descendencia desses homens que aqui lançavam os fundamentos da nova civilização. (CABRAL, 1925, p. 178).

Assim podemos elencar vários outros trechos similares que o referido jesuíta vai construindo sua narrativa, a partir de outros escritores, com o intuito de evidenciar que a presença e atuação dos filhos de Inácio de Loyola em terras brasileiras, desde sua chegada, nos tempos coloniais, até aquela data em que escrevia, tinha um diferencial civilizacional. Em suas palavras “(...) não há dúvida que então, como hoje, a pedagogia, dos JESUITAS é primariamente destinada a formar o *homem moral*: ainda mais que a cultura do espirito, visa a cultura do carácter”. E arremata sua argumentação mencionando que “(...) para a realização deste desiderata, uma só força é efficaz: a força religiosa” (CABRAL, 1925, p. 186).

Com fins em robustecer sua tese com bases externas aos jesuítas, transcreve uma parte de um discurso sobre a “*éthica nacional brasileira*” pronunciado pelo renomado cientista Dr. Égas Moniz Barreto de Aragão, cujo título era “*A dynamica Religiosa, dos tempos coloniaes até á Republica, garantidora do carácter nacional*” durante as conferências do Centenário da Independência do Brasil. O Pe. Cabral critica utopias racionalistas que prometem novas bases para a formação dos homens e das sociedades, que há “quasi dois séculos de desenganos crueis acabaram de desacreditar essas utopias insensatas. (...) Alludindo à chimera de fazer da chamada Sciencia a base da educação moral” (CABRAL, 1925, p. 186). Sendo ilustrativo o trecho do discurso publicado na Revista Ecclesiástica da Archidiocese da Bahia, o transcrevemos:

Pode-se ser um grande cientista e ao mesmo tempo um homem sem carácter. Não se conhece um código de moral baseado na *Mathemática*, na *Physica*, ou na *História natural*. A sciencia não consegue fornecer as qualidades moraes; o que ella faz em geral é desenvolver extraordinariamente o amor-próprio e o orgulho ... Só ao elemento religioso é dado influir no carácter da collectividade e do individuo. E a esse elemento devemos o nosso verdadeiro carácter nacional. (ARAGÃO, ano XV, p. 39, apud CABRAL, 1925, p. 187).

Nessa perspectiva o Pe. Cabral (1925, p. 187) enfatiza que os jesuítas “nas relações da civilização com a pedagogia, mais ainda do que *Mestres* quizeram ser e foram *Educadores*. Esta foi a sua *influencia civilizadora*”.

Vale destacar que essa ideia vinculadora entre as origens da nação brasileira e o catolicismo se constitui um processo que faz uso de uma construção cultural, aliás, cabe recordar que a ideia de “nação” foi um produto cultural criado na Europa, a partir do fim do século XVIII, constituindo-se uma comunidade política, na qual há uma mescla entre o velho e o novo, o passado e o presente, a tradição e a modernidade. Para Weber (1974, p. 207) sendo a nação “uma comunidade de sentimento que se manifestaria adequadamente num Estado próprio; daí uma nação é uma comunidade que normalmente tende a produzir um Estado próprio”, assim, o processo acima descrito necessita invocar antigas tradições, naturalizando-as e pondo-as como fundamento de uma identidade nacional que está sendo ou foi forjada.

No caso do Brasil, em sua constituição, enquanto nação, os vínculos de origem com o catolicismo foram apresentados em muitos momentos como atestam várias pesquisas, embora haja também uma evidência de que se trata mais de uma construção ideológica, do que propriamente um povo de matriz unicamente católica (OLIVEIRA, 1985; HOORNAERT, 1991; SANTOS, 1993). De qualquer forma, vale destacar que no nosso país, chama nossa atenção, segundo Cavalcante (2012, p. 354), “o modo como a República aqui instalada se aproveita da crônica heroica e gloriosa produzida pelos próprios padres jesuítas em prol da limpeza do nome da Companhia, para compor os fundamentos do edifício simbólico da nação e sociedade brasileira”.

O Pe. Cabral em sua “Carta Vigésima Sétima – O biênio de 24 e 25 no Colégio Antônio Vieira (1926)”, endereçada ao seu superior, Pe. Gonçalves, a

inicia lembrando o último contato pessoal, via cartas, com o referido reverendo e menciona que tentará suprir o intervalo de mais de dois anos de ausência de informações epistolares. Como devotado jesuíta, menciona que tal lastro de tempo não será um empecilho, pois graças aos apontamentos de seu diário, poderá recordar os principais fatos.

Sua carta segue com informações como, a de que “continua Nosso Senhor abençoando-nos manifestadamente em nossas ocupações de educadores e mestres”, fato atestado nos exemplos de conduta dos estudantes no dia a dia, a participação nos sacramentos que são exemplos edificantes, especialmente para os de fora do seu meio, isto é, do colégio. Todavia, no parágrafo seguinte apresenta uma indagação que, segundo ele, o destinatário deveria estar fazendo frente a tão amistoso contexto e frutuoso resultado, isto é, devia se perguntar “como são tão poucas as vocações religiosas, sendo esse fruto connatural de uma vida de pureza e piedade?” (CABRAL, 1936, p. 8).

Sobre esta pergunta nosso ilustre jesuíta dirá que a mesma possui uma “longa e complicada resposta” e passa a construí-la com base em sua visão das famílias locais e, conseqüentemente do Brasil. Vejamos sua resposta:

Em primeiro lugar, a nossa acção está-se exercendo num meio, vítima, como o de Portugal, de uma mentalidade Pombalina, que de longa data foi infeccionando as famílias. Acresce a isto um mal que ainda foi mais intenso no Brasil: o entibiamiento dos caracteres, pela feição voluntariosa e comodista, adquirida na educação primeira. Por isso o principal elemento educativo para aqueles em quem desponta a vocação religiosa, é o exercício persistente da mortificação, pelas vitórias frequentes de si mesmo. Mas, êsse trabalho persistente, como quasi se pode dizer iniciado só aos 12 ou 13 anos, e às vezes mais tarde, não apresenta, na hora da crise, ou ao embate das grandes lutas; tanto poder de resistência como o daqueles que desde a mais tenra idade se avigoraram pela educação forte do lar. Por outra parte, em consequência dos preconceitos reinantes entre os pais, cujo catolicismo era quasi só formalista, aquelas lutas são por vezes tão árduas, que pedem uma resistência, pouco menos que heróica. Vou citar alguns exemplos.

Um candidato à Companhia, ao qual um certo ambiente de reza na família, e algumas expressões maternas demonstrativas de aprêço da vida sacerdotal, tinham feito confiar num fácil triunfo, vai encontrar efectivamente nos pais um aparente aprazimento avista da sua primeira confiança, mas, apenas os mesmos se capacitaram de que não se tratava duma ve-

leidade infantil, mas projecto tomado a sério, o cenário mudou; e perante uma recusa insistente, seguida pelo ambiente de dissipação e mundanismo das férias, experimenta o aspirante um primeiro resfriamento, que não decide ainda o abandono da resolução primitiva, mas que prepara um ano lectivo menos heroicamente generoso, no decorrer do qual, ou talvez nas subsequentes férias, se consuma a infidelidade, rejeitando a correspondência prometida ao chamamento de Deus. (CABRAL, 1936, p. 9-10).

Interessante destacar a visão expressa pelo escritor da missiva, a respeito do modo de vida e valores cultivados pela famílias brasileiras, que contaminada por uma mentalidade pombalina, tal qual em Portugal, se diferencia em grau, todavia, dessas últimas, por apresentar mais gravemente, nas terras brasileiras, “o entibamento dos caracteres, pela feição voluntariosa e comodista, adquirida na educação primeira”, algo extremamente danoso para aqueles que desejarem seguir a vida religiosa, pois pouco terão elementos pessoais para se fortalecerem frente às dificuldades próprias de tal seguimento. Prossegue o Pe. Cabral discorrendo sobre tal aspecto:

Este primeiro modo não é apenas um caso; é a história de não poucas infidelidades à vocação. Por vezes a sedução exercida, mais ainda nestes climas, por algum atractivo mundano, ou por alguma tentação violenta, ora provoca directamente a mudança de ideal, ora fornece ao inimigo o pretexto tão frequente do desânimo, sob a forma de um *tornei-me indigno da vocação*. Também nesta segunda classe poderia incluir não poucos factos recentes. Resta finalmente a perseguição formal de certas famílias, por vezes tão demorada e ardilosa, que não admira, se uma vocação do 3.º ou mesmo do 2.º tempo de S. Inácio acaba por sucumbir. Família houve que, desde anos atrás desviou sistematica e fortemente um aluno nosso de qualquer idéia de vocação, chegando a ingenuidade de apelar para o nosso concurso de educadores a fim de influir no jovem, para desviá-lo do Sacerdócio. Terminado o curso gimnasial, nem sequer liberdade lhe deixaram para optar por uma carreira liberal a escolha dele. Obrigaram-no a seguir o comércio, e iniciar esta vida de negócios dirigidas por uns parentes seus, em cidade fora do Estado da Baía. Pedira êle para formar-se em Engenharia, com fim de frequenter a Politécnica e poder assim, em contacto com os Nossos, e no concheço espiritual da Congregação Mariana Acadêmica, mais facilmente manter até à maioridade o fervor da sua santa vocação. Este, graças a Deus, apesar das circunstâncias em que se encontra, tem perseverado até aqui generosamente. (CABRAL, 1936, p. 10-11).

A carta prossegue com outros exemplos e casos de aspirantes à Companhia de Jesus e suas dificuldades frente a um ambiente familiar e meio social, senão adverso a esse tipo específico de zelo religioso, se apresenta reticente e, no mínimo, dificultador de um cultivo das vocações sacerdotais e religiosas. No final da transcrição que fizemos do trecho da carta, há uma importante menção de uma das estratégias criadas pelos jesuítas para desenvolver seu apostolado junto aos jovens acadêmicos e outros: trata-se da Congregação Mariana Acadêmica.



Congregação Mariana Acadêmica - 1925 – com Anísio Teixeira e Thales de Azevedo

Fonte: Arquivo do Colégio Antônio Vieira em Salvador(Bahia)

Na Bahia, com o intuito de reunir os jovens acadêmicos das escolas superiores, os jesuítas fundaram, em 1916, a Congregação Mariana Acadêmica, sob a direção inicial do Pe. Antônio Maria Alves, e depois, do Pe. Cabral, em 1917. Segundo Almeida (2002), a Congregação Mariana Acadêmica teve um importante papel na sociedade baiana das décadas de 20 e 30 do século XX, por

agregar importantes nomes da vida política, econômica e religiosa, bem como por sua atuação.

À guisa de conclusão

Como assinalamos no início deste trabalho, a Companhia de Jesus, desde as suas origens, se caracterizou por ser uma ordem religiosa da Igreja Católica que se destacava, entre outras razões, pela esmerada formação intelectual e religiosa de seus membros, bem como por se constituir um grupo de diferentes nacionalidades e por ter se espreado por distintas e distantes terras, de diferentes continentes, para além de seu berço europeu. A nação portuguesa teve um destaque na história da Companhia de Jesus, marcada tanto por um grande reconhecimento mútuo, quanto, conforme o contexto histórico e personagens do cenário político, por uma aversão e fortes conflitos. Como ex-Colônia de Portugal, o Brasil também teve e ainda possui uma presença marcante dos inicianos em diversos campos, notadamente na educação.

Visamos apresentar a forma como um dos mais eminentes jesuítas exilados de Portugal, compreendeu a realidade da sua missão e dos seus irmãos inicianos em terras brasileiras no início do século XX. Para tanto, destacamos suas interpretações e vieses ideológicos sobre aspectos da educação, cultura e política no Brasil. Vimos, também, que, tal como assevera Calame (2005, p. 11), essa construção se deu em meio a “uma tensão entre solicitações do presente e o peso da tradição com sua exigência de memória” característicos das práticas historiográficas, ao buscar reconstruir e criar significados positivos frente a um marcante ideário pombalino e, de certo modo, como confirmado em outras publicações, um relativo desconforto de adaptação irrestrita e o desejo de retorno a Portugal, próprio de exilados, em situações como as que vivenciaram (SOUSA, 2012; SOUSA; JESUS, 2013).

Nos cotejamentos das fontes verificamos visões sobre a formação familiar brasileira em seu “entibiamento dos caracteres, pela feição voluntariosa e comodista”, antijesuitismo pombalino, entre outros. Representam um olhar de quem aculturado em ambiente e cultura europeia, o que era esperado

de um religioso cuja formação se deu praticamente na Europa, retrata seus pertencimentos institucionais e advoga, à luz de suas crenças religiosas e valores, as contribuições que estes, mormente a Companhia de Jesus, propiciou e, ainda oportunizava aos brasileiros, através da formação por seus mestres, que mais do que mestres, quiseram ser e foram, educadores, marcando assim, sua influência civilizadora nessas plagas.

Ironicamente nas sendas da história, os jesuítas portugueses exilados no Brasil contestaram o pombalismo e todos os seus vieses ideológicos, e atestaram uma memória, enquanto luta contra o esquecimento e resistência frente ao nascente republicanismo português que tentou extinguir a Companhia de Jesus e seu legado. O jovem republicanismo brasileiro se mostrou não tão obtuso para aqueles que, mesmo tendo sido expulsos no passado, desde os tempos coloniais, ainda era perceptível marcas indeléveis de seus feitos, enquanto processo civilizador em nosso meio.

REFERÊNCIAS

ABREU, Luís Machado de; FRANCO, José Eduardo (Coords.) *Ordens e Congregações Religiosas no contexto da I República*. Lisboa: Gradiva Publicações, 2010.

ALMEIDA, Stela Borges. *Negativos em vidro*: coleção de imagens do Colégio Antônio Vieira 1920-1930. Salvador: Edufba, 2002.

ASSUNÇÃO, Paulo de. *A terra dos brasis*: a natureza da América portuguesa vista pelos primeiros jesuítas (1549-1596). São Paulo: Annablume, 2000.

_____. *Negócios Jesuíticos*: o cotidiano da administração dos bens divinos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

AZEVEDO, Luis Gonzaga de. *Proscritos*: Revolução de Portugal de 1910: primeira parte. Valladolid (Esp.): Florencio de Lara Editor, 1911.

BARRETO, Luis Filipe. *Os Descobrimentos e a Ordem do Saber*. Uma análise sociocultural. Lisboa: Gradiva Publicações, 1989.

BANGERT, William V. *História da Companhia de Jesus*. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

BOXER, Charles. R. *O Império Marítimo Português (1415-1825)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CABRAL, Luiz Gonzaga. *Jesuítas no Brasil* (Século XVI). São Paulo – Cayeiras – Rio – Recife: Companhia Melhoramentos de São Paulo, 1925.

_____. *Inéditos e Dispersos VIII*. Cartas de Viagem (2ª). Braga: Livraria da Cruz, 1936.

CALAME, Claude. Pour une anthropologie des pratiques historiographiques. *L'Homme*, n. 173, janvier-mars, 2005.

CAVALCANTE, Maria Juraci Maia. Os Jesuítas e o fechamento de suas escolas no século XVIII: a lenda post-pombalina e a justiça póstuma na historiografia do século XX. In: CASTRO, Cesar Augusto; CASTELLANOS, Luis Velázquez; FELGUEIRAS, Margarida Louro (Org.). *Escritos de história da educação*: Brasil e Portugal. São Luis: Café & Lápis, 2012.

CERVO, Amado Luiz. *Contato entre civilizações: a conquista da América como serviço de Deus e de sua majestade*. São Paulo: Mc/Graw- Hill do Brasil, 1975.

GOUVÊA, Maria de Fátima Silva; FRAZÃO, Gabriel Almeida; SANTOS, Marília Nogueira dos. Redes de Poder e Conhecimento na Governação do Império Português, 1688-1735. *TOPOI*, v. 5, n. 8, jan./jun. 2004.

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do Catolicismo Brasileiro, 1550-1800*. Petrópolis: Editora Vozes, 1991.

LOPES, Antonio. D. João III e Inácio de Loyola. In: *Revista Brotéria*, n.134. Braga (Portugal), 1992.

MARQUES, Antônio Henrique R. de Oliveira. *Geschichte Portugals und des Portugiesischen Weltreichs*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 2001.

OLIVEIRA, Waldir Freitas; COUTO, Edilece Souza. *Colégio Antônio Vieira: 1911-2011: vidas e histórias de uma missão jesuíta*. Salvador: Edufba, 2011.

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

RODRIGUES, Carlos Alberto Bahia (Org.). *Colégio Antônio Vieira: 90 anos a serviço da educação (1911-2001)*. Salvador: CAV, 2002.

SANTOS, Eurico A. G. Cursino dos. *Magia e Mercadoria: Os fundamentos do racionalismo prático do Brasil colonial*. (Tese de Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Universidade de Brasília, 1993.

SOUSA, Carlos Ângelo de Meneses. Cartas, Histórias e Educação Jesuítica: Apontamentos sobre os Primeiros Anos do Colégio Nóbrega (1917-1920). In: CAVALCANTE, Maria Juraci Maia; HOLANDA, Patrícia Helena Carvalho; QUEIROZ, Zuleide Fernandes de; ARAUJO, José Edvar Costa de (Org.). *História da Educação: República, Escola e Religião*. Fortaleza: Edições UFC, 2012.

SOUSA, Carlos Ângelo de Meneses; JESUS, Wellington Ferreira de. “Esta é nossa empresa”: Missivas da Ação Missionária Educativa dos Jesuítas Portugueses Exilados no Nordeste do Brasil no Início do Século XX. In: CAVALCANTE, Maria Juraci Maia; HOLANDA, Patrícia Helena Carvalho; LEITÃO, Antônia Regina Pinho da Costa QUEIROZ, Zuleide Fernandes de; ARAUJO, José Edvar Costa de (Org.). *História da Educação Comparada: Missões, Expedições Instituições e Intercâmbios*. Fortaleza: Edições UFC, 2013.

WEBER, Max. A Nação. In: GERTH, H. H.; WRIGHT MILLS, C. (Org.). *Max Weber: Ensaios de sociologia*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1974.

Capítulo VIII

Da missão da Zambézia ao nordeste do Brasil: o método missionário dos jesuítas da província portuguesa para internato e a escola apostólica de Baturité

Maria Juraci Maia Cavalcante

Introdução

Para quem estuda a história da Companhia de Jesus, já é fato largamente sabido que os jesuítas começaram a ser formados missionários para a cristianização do mundo, passo a passo com processos colonizadores. Abordar essa disposição em relação à circulação de preceitos e práticas jesuítas, entre continentes e missões, traz o desafio de evidenciar como tais experiências missionárias são transpostas e adaptadas, em função de diferentes situações políticas e culturais vividas por seus *Soldados em Cristo*, que vão dos regimes monárquico-coloniais e resistências tribais aos ordenamentos republicanos.

O propósito deste artigo é tratar dessa característica das referidas missões, com foco na relação encontrada entre a atuação dos jesuítas portugueses em Moçambique, entre 1881 e 1910, e no Brasil, no interior da Missão Setentrional dos Jesuítas Portugueses Dispersos (1911–1938), através do protagonismo de Luiz Gonzaga Baecher, padre de origem germânica e formação religiosa obtida junto à Província dos Jesuítas Portugueses. Com base em indicação de Correia (1992, p. 416), encontramos alguns dados biográficos do Padre Baecher:

Bávaro, nasceu em Wecsan (Diocese de Ratisbona), a 22 de maio de 1869, entrou para a Companhia em 23 de janeiro de 1890, na Província Portuguesa. Esteve como Escolástico na Zambézia Inferior, onde chegou em 1894. Trabalhou dois anos em Qulimane e outros dois em Boroma. Foi para a Europa continuar os estudos em 1898. Recebeu o presbiterado em Roma, em 1901. Fez a profissão solene de 4 votos no dia 19 de março de 1906, já em Quelimane. Foi nomeado Superior da Missão de São Pedro Claver do Miruro (Zumbo), à qual imprimiu um bom ritmo de progresso. Morreu em S. Salvador, da Baía, a primeiro de outubro de 1952.

Originário da Bavária, Baecher busca sua formação como jesuíta em Portugal, de onde sai com destino ao norte da África, no contexto da famosa “partilha” de que será alvo aquele continente, conforme estudo de Wessling (2008), a partir de decisão tomada entre as principais potências europeias no século XIX, na Conferência de Berlim (1884-1885).

Baecher tomará parte de uma missão católica, iniciada em 1881, que se faz nos marcos da intenção política de Portugal de reaver sua área de influência da era colonial, nos territórios de Angola e Moçambique, a qual culminará, três décadas depois, com a expulsão dos jesuítas daqueles domínios, ante o advento da República portuguesa em 1910.

A literatura jesuítica consultada revela que a chave do método missionário na Zambézia estava centrada na escolarização de crianças e adolescentes em ambientes de internamento e evangelização delas, nos interiores mata adentro. Será depois desta experiência que o Padre Baecher virá para o Brasil, chegando ao Ceará, quase duas décadas depois, para dirigir a Escola Apostólica de Baturité.

Adolescentes: matéria-prima para a evangelização em Internatos de Moçambique

A chamada *Missão da Zambézia* teve a duração de três décadas, no período compreendido “entre 1880 e 1910”; envolveu “118 jesuítas, dos quais 41 ali morreram” e constituiu-se em iniciativa importante para a ocupação portuguesa na África ocidental; consta que, “em 1910, trabalhavam, nesta região de Moçambique, 41 religiosos distribuídos em seis diferentes missões: Quelimane, Coolane, Chipanga, Boroma, Miruru e Angónia” (AZEVEDO, 2000, p. 29).

Para tratar da base de evangelização dos jesuítas portugueses na África, achamos por bem explorar uma fonte da própria historiografia jesuítica, em face do caráter descritivo pormenorizado que a caracteriza, além de sua raridade, conforme podemos ver no estudo abaixo:

O internato era uma instituição que estava presente na mente dos missionários quando pensavam fundar uma missão. Os edifícios para alojar rapazes ou raparigas era uma infraestrutura indispensável numa missão da Zambézia Inferior. Atendendo à opinião que os missionários tinham do africano e do desânimo em converter os adultos, era natural que investissem nos internatos para a educação dos adolescentes e dos jovens, como meio de os preservar do ambiente tradicional e assim assegurar o êxito dessa mesma educação. (CORREIA, 1992, p. 346).

O autor relata que os primeiros internatos recebiam “jovens resgatados da escravidão” e depois “dos próprios pais”, quando ganharam mais confiança da população, já que esta interpretava mal tal ação inicial de “resgate” de jovens escravizados. Ele destaca que os alunos eram educados ali, com base no tripé: formação cristã, trabalho e recreio, que envolviam as chamadas “excursões científicas e apostólicas”.

Os padres entendiam que a vigilância ali tinha que ser redobrada, para que a sua ação missionária tivesse sucesso, porque, como observava o Padre Merleau, diretor do internato de Boroma, em 1899, sem vigilância e disciplina: “em pouco tempo os instintos de outrora, o amor da vida selvagem que foi o seu primeiro modo de existência, tudo aquilo voltaria” (Apud CORREIA, 1992)

O grande desafio parecia consistir em conciliar a dimensão literária

daquela instrução religiosa com as atividades práticas relacionadas ao trabalho. Devia haver um equilíbrio entre ambas, acreditando aqueles jesuítas, que a educação dada aos jovens africanos, se não podia ser a mesma destinada aos alunos europeus, também não deveria resvalar para atividades rudes. Em 1897, o ainda escolástico Baecher, dava as suas primeiras impressões sobre o resultado do trabalho educativo dos missionários junto a crianças internas, na instituição criada por eles em Boroma:

Vê-se, claramente, o trabalho da graça. Os maus hábitos inveterados desaparecem e são substituídos por uma tal delicadeza de consciência que se vê claramente o desejo ardente do Divino Coração de salvar estes pobres negrinhos de preferência aos brancos de outros países, abundantemente providos de meios de salvação...”. (BAECHER apud CORREIA, 1992, p. 337).

Vê-se nesta colocação, a classificação das duas culturas em confronto, divididas numa dicotomia que coloca a cultura europeia, de que são portadores esses missionários, como “delicada”, e a cultura dos grupos nativos daquela região da Zambézia, como “rude”. Diz ainda da capacidade de salvação da primeira, por ser cristã, e a outra, cujo religiosidade pagã ou não cristã os coloca, na leitura do citado escolástico jesuíta, em condição muito negativa, por perceber a cultura em que viveram as populações nativas até ali, como incapaz, indigente e meio de perdição moral.

Uma divisão estratégica vai sendo instituída entre adultos e crianças, por considerarem esses missionários que os primeiros fossem resistentes, culturalmente falando, e quisessem ter por guia da vida grupal o conhecimento ancestral, recebido como herança a ser perpetuada. Dois depoimentos registrados em cartas dos Padres Czimmermann e Luís Lopes, são citados e comentados abaixo, e se mostram bem incisivos quanto a isto. Começemos pelo primeiro.

O P. Czimmermann depois de ter estado alguns anos em Boroma e encontrando-se em Ricico, refere-se à gente do Zumbo de uma maneira bem pouco elogiosa: “O negro é aqui muito baixo quanto à moral e de compreensão lenta, é também difícil fazer dos adultos cristãos e homens honestos”. Esta ideia de considerar os adultos difíceis de trabalhar, esteve bem arraigada nos espíritos dos missionários. Consideravam-nos um caso

perdido, pois, inveterados nos seus vícios e superstições, como diziam frequentemente, não valia a pena perder tempo com eles, o melhor era dedicar-se às crianças que ainda não estavam corrompidas por tais vícios e superstições. (CORREIA, 1992, p. 337)

No segundo testemunho está a repetição da ideia de resistência dos adultos ao trabalho missionário e a estratégia de centrar essa ação na educação de crianças, supostamente mais permeáveis à recepção de outra cultura.

O P. Luís Lopes, numa carta escrita da missão do Miruro ao P. Provincial e publicada nas “Cartas Edificantes” diz claramente isto mesmo: “Dos adultos pouco há que esperar e poucos são os que se convertem, pois eles não são capazes de ver a excelência da religião e julgam-se felizes morrendo da mesma maneira que os seus antepassados. Todos os nossos cuidados com semelhante gente não são muito galardoados. As crianças que formam todas as nossas esperanças, e como estas serão, por assim dizer, os velhos de amanhã, esperamos em breve ter bons velhos, isto é, bons velhos cristãos”. (CORREIA, 1992, p. 337)

Encontramos relatos detalhados do escolástico citado, registrados em cartas enviadas aos seus superiores. Ele chegara à Zambézia ainda como jesuíta em formação. Anos mais tarde, já consagrado como Padre Baecher, quando se encontra dirigindo um dos internatos moçambicanos, o missionário – segundo indicação de Correia (1992, p. 338) – mostra muito claramente, em 1906, o que pensa a respeito da expressão religiosa, costumes morais e ideias econômicas de grupos humanos africanos. Rotula-os de “pagãos”, que creem em deus que se confunde com “forças atmosféricas”; que praticam “culto dos espíritos”, “rituais indecorosos e obscenos”, bem como a repugnante “poligamia”. Para Baecher, todos estes aspectos culturais locais revelariam o “caráter degradado” desses povos.

Ele trata, também, em 1907, do regime de internatos, que considera ser o “meio mais poderoso para cristianização e civilização do africano”, com base em algumas razões que ele anuncia, que podem ser lidas abaixo.

No internato aprendia-se melhor o amor ao trabalho, a obediência e a sã moral, e, mais que tudo isto, longe do contágio ambiental onde tinham nascido, facilmente extirpariam os vícios e se arraigariam na fé, por meio

dos cuidados ali recebidos, tendo em conta a direção espiritual e a frequência dos sacramentos. (CORREIA, 1992, p. 347).

Contudo, Baecher defende ser necessário uma combinação entre a vida no internato e as férias no ambiente de onde eram originários seus alunos, para visitação aos seus familiares e assim evitar uma radical “dissociação entre cultura local e evangelização”.

Exaltando os internatos não quisera contudo, escreve o Padre Baecher, recomendar o sistema de isolamento completo e contínuo dos alunos. É conveniente que todos tenham ocasião de se habituar ao bom uso da liberdade nas férias trimestrais que se dão três vezes por ano e nos dias feriados semanais em que possam visitar as suas famílias (CORREIA, 1992, p. 347).

Correia chama atenção para a ênfase dada pelos missionários naquela área da África, quanto à prática da catequese e aproveitamento de “qualidades” reconhecidas nos africanos, quando os missionários buscavam outras estratégias de conversão, como o uso do canto e da música. Senão, vejamos:

O P. Torrend, por exemplo, sabendo da inclinação dos africanos para a música e o canto, ensinava, frequentemente, a doutrina a cantar. Tinha preparado uma série de cânticos a partir dos quais os seus catequizandos aprendiam as maravilhas da criação, o pecado original, a redenção etc. (1992, p. 351).

Mostra ainda, como a catequese e as pastorais do sacramento, levavam os missionários aos interiores. Que chegaram a criar escolas para formar professores africanos, como no caso de Chupanga, e a pensar em formar um “clero indígena”. Sobre este tema, encontramos alusão à dificuldade colocada pela resistência cultural de africanos. Para o autor estudado, havia posições pouco inclinadas a esta hipótese:

O P. Wernz, nomeado Geral da Companhia de Jesus em 1906, escreve em 1907 ao P. Provincial de Portugal, P. José de Magalhães, acerca da formação do clero indígena. O P. Magalhães levou o caso à Consulta da Província: “O P. geral alvita para ajudar a Missão da Zambézia, a formação

de clero local. Convirá pensar nisso? Pergunta o P. Provincial. Julgaram CC que não convinha de modo nenhum, enquanto aqueles pretos não fossem mais gente e menos inconstantes, além de que não somos nós, mas o Prelado de Moçambique, que deve tomar essa iniciativa”. (1992, p. 364).

Processos interculturais de educação envolvem, como sabemos, relações de domínio civilizacional. Apoiada em Nóvoa e Schriewer (2000), Nóvoa (2009) e Madeira (2009); Metzler (2012) entre outros, exercitamos aqui um estudo de natureza comparada, de matriz sócio-histórica, que ofereça um caminho de maior detalhamento sobre tais práticas, que tornaram possível a dominação cultural do ocidente europeu sobre largos territórios de diferentes culturas e continentes. Trata-se de um modelo de análise, que, segundo António Nóvoa, alinhado com o conhecido autor alemão, Schriewer, apresenta três grandes desafios:

[...] em termos de *perspectiva*, ser capaz de trabalhar seu objeto a partir, simultaneamente, das trajetórias de modernização social, das configurações socioculturais e dos processos transculturais de difusão e de recepção; em termos de *método*, trabalhar tendo em vista a articulação de um pensamento histórico e comparativo, de forma a identificar as singularidades sem que isso represente negligenciar as racionalidades que se situam para além das histórias nacionais; em termos de *conceito*, desenvolver abordagens que sejam suscetíveis de produzir orientações teóricas e sistemas conceituais capazes de organizar a comparação como prática científico-social (NÓVOA, 2009, p. 50).

Sabidamente, o método missionário para evangelização de adolescentes que desenvolveram em Moçambique, conforme constam nas cartas que enviaram à Província Portuguesa, prática usual da Companhia de Jesus, foi fruto da visão negativa que tinham formado sobre o africano e seus hábitos culturais, o que fortalecia naqueles missionários a necessidade de educar crianças e jovens, já que consideravam que os africanos em geral seriam, conforme opinião de um certo padre Dejoux, em carta de 20 de fevereiro de 1882, “bebedores, preguiçosos, indiferentes, indolentes [...] preferiam as mais horríveis torturas da fome e mesmo da morte que trabalhar [...] São sobretudo ladrões, roubando não só dinheiro mas também roupa e comida” (METZLER, 2012, p. 336).

Ao analisar “a fundamentação lógica social e cultural do colonialismo”

na África, Metzler (2012, p. 336-337) chama atenção para o seu significado transcultural e internacional, e o caráter econômico, político, missionário, científico, imperialista nela contido:

O empreendimento colonial na África foi ativamente facilitado por variáveis sociais e culturais. A Europa Ocidental e os EUA viveram, no século XIX, um ressurgimento ou uma renovação do Cristianismo referido popularmente como o Grande Despertar, que resultou em engajamento missionário ativo na África e na Ásia. O imperativo da grande missão de converter populações não cristãs de terras distantes inspirou as sociedades missionárias a estabelecer postos missionários em toda a África. De maneira geral, as sociedades missionárias davam forte apoio ao empreendimento colonial, acreditando que o estabelecimento da autoridade colonial criaria o ambiente necessário para a realização da agenda missionária. Havia também perspectivas seculares que emprestavam um suporte ideológico importante para o empreendimento colonial. O darwinismo social assegurava um mandato “científico” para o imperialismo: como *raça* superior, os europeus tinham o direito “natural” de conquistar e governar as “raças inferiores” da África. Além disso, esse direito era visto como uma obrigação – “o encargo do homem branco” – de “civilizar” os indivíduos e as sociedades africanas.

Foram tais princípios que sustentaram e guiaram, em certo sentido, práticas de evangelização inscritas na visão e vivência dos jesuítas emigrados de Moçambique para o Nordeste brasileiro, a partir de 1910. Nesse sentido, torna-se importante verificar a influência da experiência trazida da Missão da Zambézia para a ação e disposição missionária que teriam, ao edificar diversas instituições educacionais na Bahia, Pernambuco e Ceará.

Conforme a historiografia consultada, e pontuando aqui em específico o dicionário acima citado (p. 415-428), para além do Padre Baecher, vários missionários da Missão da Zambézia vieram para viver e morrer no Nordeste brasileiro, após a expulsão dos jesuítas portugueses da África, em 1910: António Arraiano (Salvador), Bernardino Araújo (Recife), Henrique Borrel (Salvador e Belém), Angelo del Bosco (Baturité), Luíz Gonzaga Dialer (Recife), Manuel da Fonseca (Recife), João Baptista Gonçalves (Salvador), Luís Lopes (Salvador), Roque Martins (Baturité), João José de Mocera (Salvador), António Nunes (Salvador), José de Oliveira (Recife), João do Rosário (Salvador), Tomás Segura

(Salvador), António Maria de Castro Simas (Salvador), Manuel Valente (Baía) e outros.

Neste artigo, porém, nos restringiremos a acompanhar o percurso de dois dos missionários que nos interessam mais de perto, em razão do recorte deste estudo.

A ação do Padre Baecher como Superior da Escola Apostólica de Baturité e criador do Noviciado

Designado em 1929, para ser missionário em Baturité, junto à sua Escola Apostólica, quase vinte anos depois de sua expulsão como missionário da colônia portuguesa instalada na Zambézia, o Padre Bacher já passara antes por outras experiências no Nordeste brasileiro e estava mais velho. Ele se depararia na Escola do Ceará com outra realidade, já que os adolescentes ali internos vinham de famílias portuguesadas e de posses, que viam na educação jesuíta uma oportunidade de seus filhos receberem uma boa educação, tanto religiosa, quanto de preparação para estudos superiores, já que ali nem todos os alunos viriam a seguir a carreira eclesiástica.

Na definição da finalidade maior daquela Escola Apostólica, é possível vislumbrar o tipo de aluno requerido e de educação ali oferecida, em regime de internato.

O fim desta Escola é educar meninos, que sintam vocação para a vida apostólica, sacerdotal e religiosa na Companhia de Jesus. Em conformidade com este fim, *só se admitem*, neste viveiro de Missionários, alunos internos, que se distingam por uma sólida piedade e tenham decidida vontade de se consagrar ao serviço de Deus, da Igreja e do Altar, na Companhia de Jesus. (PINTO, 1932, p. 39).

Por se tratar de uma instituição de formação apostólica, os primeiros tempos dos estudos representavam uma candidatura em que o aluno tinha testada a sua vocação, podendo ele ser devolvido à sua família, em caso de desaprovação. Sendo um empreendimento de alto custo, conforme mesma indicação supracitada, estabelecia claramente as suas condições de admissão para pais e tutores:

- 1º - Dar livre e pleno consentimento a seus filhos e pupilos de entrar na Escola e não se opor a que sigam tranquilos a sua vocação.
- 2º - Indenizar a Escola de todos os gastos, se perseverando o aluno no seu bom propósito, pretenderem retirá-lo contra o parecer do Director.
- 3º - Tornar a recebe-lo em casa, sem ônus para a Escola, se a Direcção julgar inconveniente conservá-lo.
- 4º Não o reclamar no tempo das férias, que todos os alunos, de regra geral, passarão na Escola.
- 5º - Concorrer para a educação do menino com a pensão anual de 1:000\$000. (PINTO, 1932, p. 39).

A Escola Apostólica enfrentara desde o início muitas dificuldades financeiras, desde a construção da obra à manutenção da instituição escolar, necessitando, além das pensões dos alunos, receber ajuda de benfeitores, classificados em três diferentes categorias: “fundadores, protectores e cooperadores” (PINTO, 1932, p. 40-41).

Uma consulta feita junto a alguns estudos de historiadores jesuítas sobre o percurso e atividade dos missionários radicados no nordeste brasileiro, encontramos o Padre Baecher – vindo da missão da Zambézia, como já dissemos, onde dirigiu um internato – aqui ocupado em resolver outros desafios de um internato voltado para crianças e jovens com outro perfil. Considerado um educador muito experiente no âmbito da Companhia de Jesus, ele havia sido nomeado Superior da Missão do Brasil, em 21 de outubro de 1924, segundo registro de Foulquier (1940). Anos depois, seria designado para dirigir a ampliação dos estudos jesuítas na Escola de Baturité, que, inaugurada em 1927, planejava implantar ali, cinco anos depois, um Noviciado:

Quando o Pe. Baecher assumiu o cargo de Superior da Escola Apostólica, em 1929, manteve o ritmo lento da construção da parte da casa destinada para o noviciado devido à falta de recursos. Mas mesmo assim a abertura do Noviciado foi mantida para 1932. O Pe. Baecher explicou a situação financeira da Escola em 1930: gastos – 56 contos de réis nas obras, 70 contos de réis na manutenção da casa e seu pessoal; entraram 18 contos de réis em pensões, 20 contos de réis em ministérios, 14 contos de réis em esportulas de missas, 20 contos de réis em contribuições das outras Residências da Missão. No ano seguinte, voltou a falar ao Provincial sobre as dificuldades financeiras da Escola. (AZEVEDO, 1986, p. 201).

O Noviciado seria aberto, segundo a mesma fonte, em 11 de fevereiro de 1932. Para dirigi-lo, a Companhia de Jesus designaria o missionário da província portuguesa de origem suíça, Padre Coppex, que também é caracterizado por sua ligação com a Missão da Zambézia, por ter a sua formação interrompida pelo episódio de expulsão dos jesuítas pela República portuguesa, que o fez terminar seus estudos na Espanha, e também por seu rigor como educador:

Este Padre nasceu no Cantão de Valais, Suíça, no dia 1 de janeiro de 1879. Frequentou a Escola Apostólica em Avinhão e entrou na Companhia em Portugal em 1899, porque queria trabalhar na Missão da Zambézia. Moçambique. Fez os estudos normais na Companhia de Jesus, mas por causa da Revolução Portuguesa de 1910, cursou teologia em Murcia, Espanha, onde se ordenou em 1912. Foi Ministro do Noviciado em Oya de 1915 a 1918 e deste ano a 1921 exerceu o cargo de Vice-Reitor na mesma casa. Foi Reitor do Noviciado em Oya de 1921 a 1927, e de 1927 a 1931, Sócio do Mestre de Noviços, Pe Aparício. Portanto, tinha ele muita experiência na formação de Apostólicos e Noviços. A grande dúvida seria se sua personalidade e psicologia se harmonizava com o espírito brasileiro. (AZEVEDO, 1986, p. 202-203).

Os dois padres jesuítas traziam origens e experiências missionárias bem distintas, pois enquanto o alemão, Padre Baecher, vivenciara o método missionário do internato moçambicano, o suíço, Padre Coppex, havia se especializado em organização de noviciados europeus. Ambos eram missionários acostumados a significativos trânsitos linguísticos, evangélicos e culturais, fosse no interior da Europa, fosse na África.

No primeiro instante, os dois, tanto estranharam quanto causaram estranhamento nos diversos ambientes de formação e ação missionária por onde passaram. Se tinham em comum o sentido cristão das missões jesuítas, também acumulavam vivências transculturais de merecido destaque, em especial, para a ação educativa para a qual foram designados no Ceará. Afinal, tiveram eles que se adaptar ao modo de ser cearense ou brasileiro.

O Pe. Coppex, segundo o Pe. Vicente Barbosa, S.J., foi um homem austero, mas compreensivo. Muito ativo, lançou um programa de construção de caminhos como aquele que ligava a Casa do Noviciado ao Sítio Caridade numa distância equivalente a três quilômetros. Ele trabalhava com foice, picareta e enxadeco e o mesmo faziam os Noviços, limpando e criando neste terreno alcantilado e pedregoso, estradas para pessoas e

animais de carga. Certamente o Mestre com os seus Noviços, envergando batinas velhas e surradas, cortando o chão para fazer esses caminhos na serra de Baturité, não deixava de causar surpresa, mas também muita edificação.

Os Noviços foram totalmente conquistados por ele na sua transparente dedicação ao seu ofício, como escreve o então Noviço, Vicente Barbosa: O Padre. Mestre se houve tão bem nas práticas e na condução do retiro que todos sentiram saudades quando ele terminou. No último dia, a acena que mais comoveu a todos, foi quando o Mestre beijou os pés dos noviços. (AZEVEDO, 1986, p. 205-206).

Como vimos, o Padre Coppex, que chegara austero e disciplinador, dando provas de sua disposição inclusive física de trabalho duro nas obras da Escola Apostólica, ao longo dos anos fora entendendo as especificidades do modo de ser dos seus alunos, chegando mesmo a conquistá-los, conforme alguns depoimentos colhidos, como o que segue:

O Padre Coppex ficou como Mestre até 1943, muito além do nosso estudo. Adaptou-se bem ao Nordeste, mas no fim da vida, comentou com os Jesuítas na Residência de Cristo-Rei em Fortaleza que se tivesse de começar de novo seu cargo de Mestre, mudaria seu método, porque entendia melhor a psicologia brasileira. Possivelmente ele pensaria em suavizar sua orientação, mas isso não diminui a estima de todos os seus Noviços que sentiram e aproveitaram a sua segurança espiritual. Onze anos falam por si de sua capacidade para ser Mestre. (AZEVEDO, 1986, p. 206).

O ato de beijar os pés dos seus noviços como Mestre, o reconhecimento posterior de que – caso lhe fosse dada a oportunidade de começar de novo a sua prática como missionário e orientador de estudos – o seu “método” seria diferente e mais suave, são evidências de como a interação com o modo cultural de ser dos jovens alunos que encontra em Baturité, juntamente como o acúmulo de experiências de vida de que é portador, contribuem para mudar a percepção de educação religiosa e escolar que o Padre Coppex trouxera consigo dos internatos da Europa e da África para o Nordeste brasileiro.

Considerações finais

As missões jesuíticas precisam ser entendidas em seus componentes transculturais, seja por meio da educação recebida por agentes delas integrantes, como representantes da Companhia de Jesus, seja por suas vivências como missionários.

Em tudo está patente a indicação marcante de uma experiência moderna de mundo globalizado, que tem assento na Europa, Ásia, América e África e vara cinco séculos.

Estudá-las requer, portanto, como suporte analítico, a perspectiva internacional e intercultural, porque em face das orientações recebidas desde o começo, as missões jesuítas são portadoras da palavra e do livro cristão, em versão reformada, mas precisam aprender os modos de expressão e de ser cultural dos outros a quem pretendem cristianizar.

Nesse sentido, é de se imaginar que não permanecem os seus padres missionários de todo incólumes à influência cultural dos povos e localidades para onde se dirigem com a ideia de cristianização. Aqueles que são alvo desses empreendimentos catequéticos e escolares também não deixam de mão por inteiro as suas culturas de origem, permanecendo delas alguma coisa de essencial.

Investir na evangelização de adolescentes em regime de internatos não garantiria aos jesuítas que seus alunos seriam presas fáceis do esquecimento e abandono dos ensinamentos da infância mais tenra, recebidos dos seus familiares e ordenamentos comunitários.

A redobrada e pertinaz vigilância a que se referem os mestres jesuítas, como parte da formação do jovem apostolado em missões de Moçambique e do Brasil nordestino diz da dificuldade, recusa e barreira encontrada por eles, no ofício da cristianização missionária. Ao fim e ao cabo, essa ação educativa não fora suficiente para coibir as lutas pela independência e rejeição ao colonialismo europeu no século XX.

Os conflitos de toda ordem vividos pelas nações e etnias africanas, até os dias que correm, em consequência daquela partilha prepotente do continente pelas nações europeias ditas mais civilizadas e desenvolvidas economicamente do XIX, estão a nos mostrar que a história das missões, instituições e propostas educativas ali ensaiadas, sob a tutela do catolicismo e cientificismo da Europa

ensandecida de glória – ainda está por ser escrita.

O legado deixado pelo Estado colonial, segundo Metzler (2012, p. 337-354), exige um debruçar analítico refinado sobre temas e recortes variados, que nos ajudariam a explicar as dificuldades de “escolarização e educação formal na África colonial e pós-colonial”, a “dialética intrincada dessa prática educacional colonial”, os dilemas da “construção de Estados-Nações”, o impacto da “Guerra Fria” de ontem e da “Globalização” de hoje sobre a economia, a identidade cultural e a educação, naquele vilipendiado continente, evidenciam os múltiplos desafios postos pelo passado ao futuro africano.

Que inúmeros missionários europeus radicados por décadas na Zambézia tenham vindo para o nordeste do Brasil, feito exilados pela República portuguesa em 1910, isto é um fato. Cabe a nós que estudamos esse passado, destacar e decifrar tais deslocamentos, que, longe de serem de caráter meramente espacial, envolvem vetores socioculturais valiosos para a construção de um entendimento alargado, posto que internacional e intercultural, da chamada história da educação brasileira.

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Carlos Moreira. *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa, Círculo de Leitores S. A. e Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2000-2001. 4 vol., (J - P), p. 29.

AZEVEDO, Ferdinand (S.J.). *A Missão Portuguesa da Companhia de Jesus*. Recife, Fundação António dos Santos Abranches (FASA), 1986, 287 p.

CORREIA, Francisco Augusto da Cruz (S.J.). *O Método Missionário dos Jesuítas em Moçambique (1881-1910)* – Um contributo para a história da Missão da Zambézia. Braga, Portugal: Livraria do Apostolado da Imprensa, 1992, 457 p.

FOULQUIER, Pe. Joseph H. (S.J.). *Jesuítas no Norte: segunda entrada da Companhia de Jesus (1911-1940)*. Baía, s/e, 1940.

MADEIRA, Ana Isabel. O campo da educação comparada: do simbolismo fundacional à renovação das lógicas de investigação. In: SOUZA, Donaldo B. de; MARTINEZ, Silvia Alicia e outros (Org.). *Educação Comparada: rotas de além-mar*. São Paulo: Xamã Editora, 2009, p. 105-135, 509 p.

METZLER, John. Os Estados em Desenvolvimento e a educação: África. In: COWEN, Robert; KAZAMIAS, Andreas; UNTERHALTER, Eliane (Org.). *Educação Comparada: panorama internacional e perspectivas*. Brasília: Unesco, Capes, 2012, p. 333-354, v. I, 803 p.

NÓVOA, António; SCHRIEWER, Juergen. *A Difusão Mundial da Escola* (Eds.). Lisboa: EDUCA Editora, 2000, 156 p.

NÓVOA, António. Modelos de Análise de Educação Comparada: o campo e o mapa. Tradução de Ana Isabel Madeira. In: SOUZA, Donaldo B. de; MARTINEZ, Silvia Alicia e outros (Org.). *Educação Comparada: rotas de além-mar*. São Paulo: Xamã Editora, 2009, p. 23-62, 509 p.

PINTO, António. (S.J.). *Seminário Menor do Coração de Jesus – Escola Apostólica dos Padres Jesuítas em Baturité, Ceará*. Porto-Portugal: Tip. Costa Carregal, 1932, 41 p.

WESSLING, H. L. *Dividir Para Dominar: a partilha da África*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, Editora Revan, 2008, 463 p.

Capítulo IX

Apontamentos sobre reflexões que emergem do discurso proferido por Anísio Teixeira na *Festa dos Antigos Alumnos* do Colégio Antônio Vieira, 1924

Livia Maria Goes de Britto
Jaci Maria Ferraz de Menezes

No Diário Oficial da Bahia datado de 2 de dezembro de 1924, foi publicada uma matéria jornalística sobre uma festa realizada em 30 de novembro de 1924, no Colégio Antônio Vieira (CAV). A matéria, além de apresentar uma narrativa referente as etapas da festa, aporta um discurso de Anísio Teixeira, objeto de análise do presente texto, e que é resultado de estudos mais amplos desenvolvidos por membros do Grupo Memória da Educação na Bahia (Promeba), da Universidade do Estado da Bahia (Uneb), sob a coordenação da Professora Jaci Maria Ferraz de Menezes, referente à educação na Bahia e, em especial, sobre Anísio Teixeira.

O objetivo maior da pesquisa foi tentar encontrar, no discurso, pistas sobre a concepção de espírito científico de Anísio Teixeira, e se a gênese dessa concepção poderia estar vinculada ao seu percurso formativo em instituições jesuíticas de

ensino básico. Esclarece-se, entretanto, que a pesquisa se encontra na fase inicial.

O procedimento adotado para a formatação do artigo foi fazer uma breve introdução, apresentar o discurso na íntegra e em seguida discutir o mesmo na sua totalidade e por partes a partir de trechos selecionados. Para enriquecer e sustentar a discussão intercalam-se outras fontes. Isso porque, sem desconsiderar que o discurso de Anísio Teixeira era uma parte importante da programação da festa, não só por ser ele um ex-aluno que, na época, exercia um cargo similar, na atualidade, ao de secretário da educação do Estado, como, também, por servir de exemplo para os novos alunos, recortamos o discurso do contexto festivo em decorrência do seu teor possibilitar uma correlação com o texto de Anísio intitulado “O Espírito Científico e o Mundo Atual”. Portanto, faz-se uma análise do discurso pela via das referências que um ex-aluno, ao ser convidado para falar em ato comemorativo do colégio, traz sobre o seu processo formativo durante sua permanência no colégio e o que levava para sua vida extramuros, mas destacando, principalmente, a relação “Razão e Fé”, alargando a discussão para o Espírito Científico que se fez presente em Anísio Teixeira, ao longo de toda uma existência, conforme atesta a sua biografia, de domínio público, através da sua produção intelectual e falas de vários amigos, contemporâneos e estudiosos.

O Discurso⁸¹ e algumas reflexões

Meus colegas e meus amigos:

A festa, que hoje celebramos aqui, é particularmente querida aos nossos corações e á nossa intelligencia.

Começados na vida, iniciados nas suas asperezas irremediaveis, voltamos ao antigo Collegio querido, onde formamos, talvez, o melhor de nosso espirito, para, na mesma perfeita familiaridade dos outros tempos, convivermos com os mestres e com os alumnos de hoje...

81 Discurso proferido na “Festa dos antigos alunos”. Uma festa organizada para parabenizar trinta e três “vieirenses” que concluíram o curso superior naquele ano e “festa de premiação anual” do colégio.

Muitos já não são os mesmos... Mas, é o mesmo o espírito e com esse mesmo espírito é que vimos conviver...

O collegio, hoje, é um refugio amavel.

A vida passa sobre nós como uma grande luta implacavel. Mais de uma vez paramos em meio do caminho e sondamos com uma inquietação sombria os horizontes do deserto...Nesses momentos todos reproduzimos aquelle quadro celebre de Albert Dürer – Melancolia – em que se resume toda a tristeza irreparavel da vida.

E não é verdade que, das reflexões que mais nos avivam esse sentimento de tristeza, nenhuma é tão fecunda quanto á reflexão sobre o que passou...O abandono, o desamparo em que, dia por dia, nos vae deixando a nossa própria vida, esse ontem que nos foge para sempre, não é o fundo eterno e tristíssimo de nossa perenne melancolia?...

Entretanto, e por isso, a chamei de refugio, esta festa me traz a illusão de um milagre. E' um retorno ao passado. Não é a elle que o vemos aqui? Para que o definir, se todos o sentimos na affabilidade solicita dos mestres, na camaradagem descuidada dos collegas, no ruido, no despreoccupado humor da conversa interminavel, na soffreguidão dos que mal têm tempo de viver a grande vida que lhes desborda pelos olhos cheios de luz e de desejo, pelos ouvidos cheios de sons, pelas boccas cheias de riso, cheias de symphatia?...

E sobretudo não o sentimos no espirito, nesse quid de indefinível do collegio, do nosso collegio, de onde temos saudade de tudo, da banca inexpressiva, naquelle tempo, hoje tão cheia de emoção mesmo na sua vulgaridade, da vigilancia incommoda do prefeito de olhar tão bom em sua severidade de cumpridor de devêr, das tardes monotonas do domingo da vida simples a mesma, nos seus recreios obrigatorios, nos seus estudos obrigatorios na sua obrigatoria piedade...

Mas, a fallar assim estou a vêr que deixo nos que ainda estão uma impressão falsa...

E será que a nossa saudade é apenas este desejo de reabilitar o passado, mesmo quando foi máo e infeliz.

Não é exacto. E o elemento verdadeiro e valioso que não sabíamos levar em conta naquella tempo inquieto dos catorze annos, era que toda essa vida obrigatoria era, afinal uma vida plena, com as suas tarefas bem divididas e classificadas, com os seus deveres espirituaes, os seus deveres moraes, os seus deveres intellectuaes e materiaes, os seus deveres sociaes ordenados, conhecidos, comprehendidos e executados. Havia uma disciplina. E, oh santa submissão essa á uma disciplina de vida.

Por todo o tempo os que não souberam comprehendel-a como os que chegaram a amal-a têm uma justa e grande saudade.

E' um trecho, pois, do passado que revivemos aqui. E, para saborear completamente tão rara opportunidade, detenhamos-nos um pouco em nossa desordenada alegria e demos liberdade á reflexão, essa amavel ordenadora das nossas emoções.

Vamos esvaziar de seu sentido esta festa tão densa em considerações proveitosas...

Antes de tudo é uma festa de repouso e de recolhimento. Repouso porque temos a sustentar as nossas emoções de hoje um grande fundo de emoções passadas. Porque todos nos comprehendemos, desde que fallamos de um grande passado commun e de communis sensações. E de recolhimento, porque esse passado tem sempre qualquer cousa de religiosa que comento, deram-nos vistas de conjuncto vida o espirito á meditação...

Repouso e recolhimento são a moldura de nossa festa. Elles nos suggerem e nos preparam as reflexões fecundas com que daqui partiremos e que irão desabrochar, mais tarde em conclusões.

Recebemos, nesses collegios de jesuítas, espalhados por toda parte e sempre identicos, onde nos formamos, mais que uma instrucção.

Tivemos uma educação do pensamento. Deram-nos vistas de conjuncto lucidas e aprofundadas sobre a philosophia, communicaram-nos, um pouco, os nossos mestres, os segredos desse methodo espirital que constitui em toda parte a força poderosa do jesuíta e sobretudo, nos deram o grande complemento educacional indispensavel – uma crença alicerçada com segurança na razão e na intelligência.

Passado certo furôr de atheismo sectário, que dominou por espaço de meio século a vida intelectual do mundo, a intelligência voltou á tolerância razoável de quem não poudo concluir definitivamente. Hoje, pode se dizer que existem dous modos de ser da intelligência perante o incognoscível. Ou a adhesão plena aos dogmas da fé, ou a adhesão condicional aos dogmas da ciência... E nessa condicional está o respeito que merecem, hoje, as verdades da fé e a incerteza que há de sempre pairar sobre aquelles dogmas da sciencia...

De qualquer modo, mais do que nunca se reconhece que o homem é o animal religioso e ainda que as tarefas mediócras da vida, o seu ruido, a sua agitação, roubem a alguns o tempo para tais cogitações e lhes dêem uma ilusão de paz, fóra das inquietações tremendas do problema religioso; todos ouvimos o ruido desse grande problema a se agitar no fundo de nós mesmos, como a única obsessão devoradora...

Nem todos os que aqui estão lograram levar do seu collegio, definitiva e inabalavel, essa forma de vida que é a Fé.

Mas, quantos a levaram! E os que a não levaram ou a não conservaram como conservam, entretanto, uma certa disciplina espiritual e intellectual, que os distingue dos outros, e como guardam os elementos para, um dia, se abrirem em sua alma, pela convicção religiosa, as fontes inesgottaveis da vida interior...

Este anno é toda uma pleiade brilhante que deixa as escolas superiores.

Ela se formou aqui, da sua formação essencial, da orientação e do amadurecimento da intelligencia. Os cursos superiores apenas as especializaram.

Sua philosophia, sua orientação para a vida, a clareza e o methodo do seu pensamento, foram forjados aqui.

Aqui elles receberam, como nós outros mais antigos recebemos, essa disciplina psychologica que nos permite desenvolver até o maximo as nossas forças espirituaes.

Rectidão de intelligencia, rectidão de coração, disciplina de suas energias, foram os nossos presentes do Collegio.

Recebemos, assim, mais do que o simples ornamento da intelligencia, recebemos alguma cousa que nos allivia sensivelmente o fardo da vida. Para, o que há de supremamente incomprehensivel e implacavel na existencia, deu-nos o collegio uma crença ou uma philosophia, que nos sustene superior de um anjo...

Estados livres dos embrutecimentos vulgáres. A educação dos jesuítas deu-nos para sempre essa marca de espiritualidade, com que sempre teremos elevado o nivel do nosso pensamento.

A elevação de idéa tambem é uma religião.

O bom senso intelligente dos que sabem que a vida não é tão simples como pensam alguns, nos acompanha para sempre.

E a recordação de tudo isto nos mostra que a festa é também uma festa de gratidão. Gratidão pelo thesouro espiritual que nos foi aqui revelado. Não os esquecemos, a esses mestres dedicados e bons. que nos puzeram em contacto com o enigma da vida. Que nos levantaram o veô das maravilhas sem conta do universo e que ao lado desse mundo physico, estupendamente assombroso, nos debruçaram sobre o abysmo do mundo moral e do mundo espiritual.

A mentalidade recebida aqui, neste collegio, é o lençol dagua profundo de onde sobem os veios crystallinos de nossa vida de hoje... E' o passado de nossa intelligência, onde ella encontra muito dos seus motivos de agir.

E a reflexão sobre esse passado nos põe em vista o problema brasileiro de hoje, que é o de condenmar, convergir e congregar todos os elementos dispersos de tradição, da vida morale e espiritual do paiz, para encontrarmos o sentido da nossa nacionalidade. Esse trabalho vai se fazendo com intelligência e brilho.

Todos nos devemos esforçar para coordenar esse passado em nossa própria vida. Para fixar profundamente as nossas raízes em nossa terra. Para isto, o culto religioso das cousas, das pessoas, e do ambiente em que nos formamos.

A família, a escola, o collegio, são pontos centraes do nosso enraizamento na nacionalidade brasileira.

Tem assim a festa dos antigos ainda um sentido social e nacional. Ela nos prende ao passado e nos dá este senso profundo da continuidade na vida de um homem.

Festa de repouso, festa de saudade, festa de gratidão, festa que nos prende por mais um laço ao nosso passado, como todas, essas idéas passam pela nossa inteligência numa agitação deslumbrada...Ouvimos todos dentro de nos o galope moço dessas idéas...Ellas nos revelam parte de nossa sensibilidade... As conclusões serão em cada um de nos diversas, talvez, os sentimentos são os mesmos generosos e bons...Sei, pois, que pela minha bocca falam as boccas de todos, quando, levantando a minha taça para brindar os antigos alumnos dos collegios dos jesuítas na Bahia, em nome delles levo, mais uma vez, aos nossos educadores, a expressão do nosso reconhecimento...

Sem deixar de considerar, que na época da “Festa dos Antigos Alumnos” do CAV Anísio Teixeira ainda se encontrava inclinado em ingressar na Ordem da Companhia de Jesus, e que acabara de concluir o curso de Direito e dava os primeiros passos para assumir a função de Inspetor-geral, destaca-se no discurso a quantidade de vezes em que Anísio se refere ao colégio e mestres com palavras afetuosas como, por exemplo, querido, amável, afável. Até sobre a “vigilancia incommoda do prefeito” faz referência sobre o “olhar tão bom em sua severidade de cumpridor de devêr.” Ou seja: As inter-relações no colégio eram amistosas, mesmo diante de uma rotina rígida, e muitas vezes monótona como se observa no trecho que segue: “tardes monotonas do domingo da vida simples a mesma, nos seus recreios obrigatorios, nos seus estudos obrigatorios na sua obrigatoria piedade. [...]”. Inter-relações amistosas que se estendiam na relação com os outros colegas, quando afirma: “se todos o sentimos [...] na camaradagem descuidada dos collegas, no ruido, no despreoccupado humor da conversa interminavel, na soffreguidão dos que mal têm tempo de viver a grande vida que lhes desborda pelos olhos cheios de luz e de desejo, pelos ouvidos cheios de sons, pelas boccas cheias de riso, cheias de symphatia [...]. Enfim, Anísio faz uma avaliação positiva da sociabilidade vivida no colégio. No entanto, destaca com maior ênfase ainda, os ganhos intelectuais. Pode-se ter a ideia da força que estes ganhos têm para

Anísio, pelo fato deste pronunciar no discurso a palavra inteligência por cerca de dez vezes, fora expressões do tipo: “Recebemos, nesses collegios de jesuítas, espalhados por toda parte e sempre idênticos, onde nos formamos, mais que uma instrução” e “Tivemos uma educação do pensamento”. Anísio faz referência à “pleiade brilhante que deixa as escolas superiores”, de ex-alunos do colégio, que está sendo homenageada e faz uma afirmação incondicional: “Ela se formou aqui, da sua formação essencial, da orientação e do amadurecimento da intelligencia. Os cursos superiores apenas as especializaram”. Com esta colocação Anísio não só qualifica o ensino do colégio, como assume que um bom colégio de ensino básico é fundamental, pois considera os cursos superiores como um caminho para a especialização nas diversas áreas.

Continuando a análise do discurso, percebe-se que Anísio também abre espaço para reflexões que envolvem a verdade nas ciências, dentre as quais destaca-se: “existem dois modos de ser da inteligência perante o incognoscível. Ou a adesão plena aos dogmas da fé, ou a adesão condicional aos dogmas da ciência”. E complementa: “E nessa condicional está o respeito que merecem, hoje, as verdades da fé e a incerteza que há de sempre pairar sobre aquelles dogmas da sciencia”. Esses trechos são importantes, pois são pistas para que se comece a perceber a concepção que Anísio Teixeira tem sobre ciências. Nos trechos destacados ele questiona os dogmas da ciência e estes vão ao encontro de novas correntes de pensamento, dentro da própria Igreja Católica, que percebem Razão e Fé, como campos complementares.

O conhecimento científico, baseado na racionalidade e na objetividade, emergiu lentamente do mundo da crença. A aquisição do conhecimento científico é um processo vagaroso e permanente, nunca completo. Contudo, no final dos séculos XV e XVI, ocorreu uma ruptura, na Europa, entre a hierarquia da Igreja católica e o conhecimento científico, em um contexto de grandes mudanças. A navegação marítima alargou os horizontes geográficos, e os cristãos confrontaram – se com novas religiões, novas culturas na Ásia e na América. O Cristianismo europeu foi fragmentado pela Reforma, por divisões. A própria visão do mundo, que os europeus tinham, modificou-se radicalmente. O geocentrismo foi substituído pelo heliocentrismo.

O surgimento da ciência moderna anulou e relativizou certezas e convic-

ções herdadas do passado, enfraqueceu critérios de vida e de julgamento moral, questionando tradições religiosas. Com isso, o homem ocidental passou a viver com o sentimento de um mundo à deriva, sem rumo, caracterizado pela anarquia do pensamento, apostando no conhecimento científico como solução dos problemas novos. Com o zelo de defender a ortodoxia doutrinária, a Inquisição via na evolução científica uma ameaça para a fé cristã.

A hierarquia eclesiástica não avaliou adequadamente a nova problemática em seu tempo. As ciências separaram-se do controle da Teologia e da Filosofia. O próprio René Descartes reduziu o homem à racionalidade instrumental ou científica, propondo o conhecimento “claro e distinto”. A evolução da ciência, baseada na racionalidade e na objetividade, despertou uma expectativa revolucionária. O homem apostou na luz da razão, entronizando a deusa razão na Revolução francesa. O Iluminismo francês e a Aufklärung alemã expressam um movimento de emancipação da tradição, também religiosa, da autoridade, excetuando a da própria razão. Nem sempre teólogos e filósofos perceberam o processo motor dessas mudanças ocorridas no campo social, político e cultural.

As ciências decorrem da atividade racional do homem, sem envolver muito o coração, o sentimento e a emoção. A ciência e, mais tarde, a tecnociência, desenvolveu-se paralelamente à Filosofia e à religião ou até contra ela. Claro, houve exceções como, no século XX, Pierre Teilhard de Chardin.⁸² Mas, de modo geral, a pluralidade das ciências fragmentou a visão do mundo, pois a ciência trata de problemas limitados. Portanto, seria inútil dela esperar soluções globais para questões como o sentido da vida e da história. Mas a fragmentação da ciência também influenciou a Teologia e a Filosofia, substituindo as sínteses por tratados ou ensaios sobre questões limitadas.

82 Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), foi filósofo e paleontólogo francês conhecido por sua teoria de que o homem está evoluindo, mentalmente e socialmente, para uma unidade espiritual final. Sempre buscou combinar a ciência e o cristianismo. Filho de um agricultor cavalheiro com um interesse em geologia, Teilhard se dedicou a este assunto, bem como aos seus estudos prescritos, no Colégio dos Jesuítas de Mongré, em que começou a estudar com a idade de 10 anos. Quando tinha 18 anos, se integrou ao noviciado jesuíta em Aix-en-Provence. Aos 24 anos, Chardin começou uma cátedra de três anos no Colégio dos Jesuítas, no Cairo. Ordenou-se sacerdote em 1911 e em 1923, depois de ensinar no Instituto Católico de Paris, fez a primeira de suas missões, seguida de muitas outras, paleontológicas e geológicas para a China, onde esteve envolvido na descoberta (1929) do crânio do Homem de Pequim. A maioria dos escritos de Teilhard são científicos, estando especialmente preocupado com paleontologia de mamíferos. Seus livros filosóficos eram o produto de longa meditação. Teilhard escreveu suas duas obras mais importantes nesta área, *Le Milieu divin* (1957; *O Meio Divino*) e *Le Phénomène Humano* (1955; *O Fenômeno do Homem*), na década de 1920 e 30, mas sua publicação foi proibida pela ordem jesuíta durante sua vida. Entre seus outros escritos estão coleções de ensaios filosóficos, tais como *L'Apparition de l'homme* (1956; *A aparência do homem*), *La Visão du passé* (1957; *A Visão do Passado*), e *da Ciência et Cristo* (1965; *Ciência e Cristo*). (Enciclopédia Britânica).

Até certo ponto, podemos dizer que, por um lado, criou-se uma ruptura entre o mundo da ciência e o mundo da vida. Este último é bem mais amplo e mais rico que o mundo da ciência, pois este emerge do primeiro, abrindo pequenas clareiras. Por outro lado, o mundo da ciência desenvolveu-se, muitas vezes, distante da Filosofia e da Teologia acadêmicas, que, por sua vez, se fecharam em si mesmas, dentro das muralhas da Academia. Nesse processo de fragmentação do saber, houve poucas tentativas de síntese. Teilhard de Chardin foi uma exceção no seu esforço de conciliar a visão evolutiva do mundo da ciência com a fé cristã. (ZILLES, 2005, p. 470-471).

Anísio Teixeira teve como professores no Colégio, segundo Nunes (2010), jesuítas pesquisadores como “o padre Meyer, suíço de nascimento e dedicado à química, antigo professor da Universidade de Beirute; padre Zimmermann, alemão, matemático; padre Camillo Torrend, naturalista francês e especialista em protozoários”, com numerosas publicações na Revista de Ciências Naturais “Brotéria”, organizada por um grupo de professores jesuítas do Colégio São Fiel, em Portugal. Portanto, desde muito jovem, Anísio passa a ter contato com o conhecimento científico, tendo acesso às publicações do padre jesuíta Teilhard de Chardin e de muitos outros homens de ciências, mas também às discussões sobre os limites da ciência, a tal ponto que faz questão de fazer esse registro ao falar para os novos alunos e os antigos alunos, novos vieirenses formandos em cursos superiores. Revelam-se nesse registro os primórdios de um espírito científico que acompanhará Anísio Teixeira ao longo de toda sua vida profissional, ou seja: buscar fundamentação científica para as suas ações, mas sempre consciente dos limites e o caráter provisório das verdades da ciência. No artigo intitulado “O Espírito Científico e o Mundo Atual”, de sua autoria, Anísio, em 1955, reafirma a sua posição ao que já sustentava no Discurso de 1924, em análise:

A ciência não é céptica, embora falível. A falibilidade é uma forma negativa de indicar a sua capacidade de acertar. A ciência, quando erra, tem, insisto, nos seus próprios métodos a sua própria correção. Logo, nenhuma outra direção pode ser menos céptica e, ao mesmo tempo, mais humilde e mais vigilante. A generalização do espírito científico a todos os aspectos da vida é, nos dias de hoje, o mais seguro penhor do progresso político, social e moral do homem, e, em verdade, seu melhor guia, seu melhor conselheiro e seu melhor viático.

Com essa colocação Anísio sela seu compromisso pessoal com o nutrir e disseminar de um espírito científico que embasasse o fazer dos profissionais brasileiros, nas suas diversas especialidades e, mais especificamente os profissionais que estivessem envolvidos com processos educativos, ou seja: os que teriam sob sua responsabilidade a formação direta e/ou indireta das novas gerações. É evidente que ao escrever o texto citado, Anísio Teixeira já havia alargado suas experiências formativas e já escrevia fundamentado em novas influências. Entre elas, sem dúvida a mais forte, o pragmatismo de Dewey, cujos primeiros contatos ocorreram durante as viagens à Europa e aos EUA, no período em que esteve à frente da Diretoria de Instrução e, com mais aprofundamento, no período em que fez o *Master of Arts*. No entanto, é interessante perceber que, muito provavelmente, a base da concepção de “Espírito Científico”, defendida por Anísio, talvez tenha sido construída 34 anos antes, no ensino básico.

A pesquisadora Clarice Nunes (2010), ao iniciar a elaboração do volume sobre Anísio Teixeira, integrante da coleção Educadores – Ministério da Educação, coloca duas questões para reflexão. Qual é o nosso propósito na vida? Qual seria o propósito da vida de Anísio Teixeira? A partir delas, inicia a apresentação do percurso de Anísio. Aproveitando o fio condutor traçado pela autora, fez-se recortes para estabelecer as correlações vislumbradas.

Nasceu o educador no fim do século XIX, no ano de 1900, em Caetité, pequena cidade do interior baiano, a 800 quilômetros de Salvador, no casarão assobradado da Praça de Sant’Ana, na antiga Rua do Hospício, defronte à porta da igreja. (...) Pela sua origem social, radicada nas famílias Spínola e Teixeira, proprietárias de terra e com prestígio político consolidado e pela educação inaciana recebida nos colégios que frequentou, Anísio tinha diante de si um quadro de alternativas plausíveis à sua disposição: o sacerdócio; a magistratura; o exercício liberal da advocacia, Medicina (encaminhamento paterno) ou Engenharia (encaminhamento do seu irmão Nelson); o exercício do jornalismo e das letras; a condução dos negócios e interesses familiares ou a carreira de político profissional. Tratava-se de um amplo repertório se comparado ao de outras crianças de origem social diferente, mas, ao mesmo tempo, um repertório limitado pelas circunstâncias históricas. (NUNES, 2010, p. 12).

Nunes, ao tempo em que apresenta dados sobre Anísio e seus familiares,

aponta possibilidades formativas de profissionais que poderiam influenciar as escolhas do jovem Anísio após concluir a formação básica. Para tanto, toma como referência o perfil de alguns de seus familiares. Posteriormente passa a apresentar o processo formativo, como segue:

Após seus estudos primários realizados com Dona Maria Teodolina das Neves Lobão e Priscila Spínola, sua tia, Anísio Teixeira ingressou, em 1911, no Colégio São Luiz Gonzaga, ginásio de preparatórios organizado pelos padres jesuítas, e já se destacava pela vivacidade de espírito e rigor nos estudos. Aí nasceu sua admiração pela Companhia de Jesus que cresceu quando, em 1914, transferiu-se para o Colégio Antônio Vieira, em Salvador, iniciativa de jesuítas europeus que vieram do colégio lisboeta de Campolide, no momento em que Portugal se tornava uma República. Nesse colégio, Anísio teve contato com muitos docentes de valor que combinavam a vocação sacerdotal com a vocação acadêmica, sendo pesquisadores em seus campos de conhecimento e autores de artigos em revistas internacionais. No corpo docente do colégio destacavam-se o padre Meyer, suíço de nascimento e dedicado à química, antigo professor da Universidade de Beirute; padre Zimmermann, alemão, matemático; padre Camillo Torrend, naturalista francês e especialista em protozoários; padre Dignam, irlandês, que ensinava vocabulário e gramática da língua inglesa; padre Antônio Ferreira, paulista e orador sacro muito estimado em Salvador e padre Luiz Gonzaga Cabral, considerado o maior pregador da Península Ibérica, descendente de família de aristocratas da cidade do Porto, provincial dos jesuítas em Campolide e confessor do rei português. (NUNES, 2010, p. 12).

Depois de apresentar o percurso formativo de Anísio Teixeira, com ênfase principalmente no nível de formação de seus professores do colégio Antônio Vieira, a autora passa a fazer algumas considerações sobre a formação nos colégios jesuítas, destacando a influência dessa formação sobre Anísio Teixeira, que conforme relata Farias Goes Sobrinho,⁸³ contemporâneo de Anísio no Colégio, deveria ser grande na área das ciências básicas, pois “O Pe. Meyer avistava em Anísio a vocação definida do químico. O Pe. Zimmerman o queria matemático e físico. Torrend “lobrigava nêle o observador sagaz da natureza vegetal e animal, que muito importaria levar a ocupar-se em estudos especializados nesse campo”. Mas, ainda segundo o mesmo colega do Colégio, na área de literatura e religiosa,

83 MOTA FILHO, Cândido et al. *In memoriam de Anísio Teixeira*. Rio de Janeiro: FGV/IBGE, 1971, 48 p.

também, pois o “Pe. Ferreira o preferia voltado para a criação literária, que foi sempre em Anísio Teixeira um dote inquestionável e flagrante. O Pe. Cabral quis mais, “quis Anísio jesuíta”. E essas aptidões e influências são bem retratadas a seguir:

O humanismo cristão dos colégios jesuítas possibilitou-lhe o domínio da escrita, mediante um trabalho constante com os textos, o treinamento caligráfico, diferentes tipos de leitura, a realização de operações mentais analíticas e sintéticas. Abriu seu pensamento para o campo filosófico e estimulou o contato com os livros numa relação íntima que o acompanhou a vida toda. No gabinete de física, no laboratório de Química e no museu de história natural, Anísio pôde ingressar no campo científico e num modo de pensar que embora subordinado à fé era novo nos colégios da época. Foi ainda nesse ambiente que ele se reconheceu, como dizia, “um animal religioso”.

Aprendeu também certo modo de vestir-se, alimentar-se, viajar, preferir, organizar, suportar privações e adversidades, superar obstáculos. Construiu um estilo de andar, de expressão do rosto, o costume da concentração, do recolhimento interior, a regularidade na hora das refeições, do sono, do despertar e outros tantos detalhes que mostravam como a formação jesuítica numa instituição na qual esteve internado teve um forte efeito sobre seu comportamento.

Estudar em colégios jesuítas implicou para ele a interiorização de normas e valores morais, o reconhecimento de que seus “dons” específicos (a inteligência, o desejo, a imaginação e a memória) precisavam ser orientados no sentido de impregnar seus atos com uma tessitura consciente, racional e espiritual. Essa formação forneceu-lhe um *modus vivendi*. Dentro desse universo, Anísio fez escolhas no campo das leituras (Santo Ignácio, padre Antônio Vieira, São Tomás de Aquino etc.), das amizades (padre Cabral, Herbert Fortes, Guilherme Joaquim Faria Góes etc.). Declarava-se admirador da monarquia e filiado à tradição da restauração católica. Era alguém que havia interiorizado uma visão hierarquizada dos homens e considerava a família a instituição modelar da sociedade. Defendia uma concepção elitista e seletiva de ensino. Militante do movimento católico, o educador esteve, durante sua juventude, ideologicamente próximo de Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima e Plínio Salgado.

Para ele, o catolicismo parecia uma verdade tão completa e tão grandiosa que se disporia a dedicar sua vida por inteiro para defendê-la. Aguardava a manifestação da vontade divina e o consentimento dos pais para ingressar no noviciado. Dos 19 aos 22 anos, Anísio oscilou entre seguir a

vida religiosa ou a vida secular. Aguardava o consentimento dos pais para realizar o que percebia como sua vocação sacerdotal, mas a graça não veio. O pai de Anísio via nele um magistrado nato, seu sucessor natural, futuro patriarca familiar. Padre Cabral via nele uma vocação para o sacerdócio e, pelos seus talentos, alguém destinado a ocupar postos importantes na hierarquia eclesiástica. Espremido entre as aspirações da autoridade paterna e as da autoridade religiosa acabou retardando seu ingresso ao sacerdócio e abdicando da carreira de político profissional. (NUNES, 2010, p. 13).

Dos pontos levantados por Nunes (2010), destacam-se inicialmente os seguintes: No Colégio Antônio Vieira, Anísio Teixeira teve acesso, durante sua formação básica, a gabinete de física, a laboratório de química, cujo responsável era um dos fundadores da revista “Brotéria”, e o museu de história natural. E, como a própria autora salienta, “Anísio Teixeira pôde ingressar no campo científico e em um modo de pensar que embora fosse subordinado à fé era novo nos colégios da época”. Teve acesso, também, a diferentes tipos de leitura; a possibilidade de desenvolver um domínio da escrita e de operações mentais analíticas e sintéticas; de desenvolver uma relação íntima com os livros que o acompanhou por toda a vida. Tudo isso com a mediação de bons mestres jesuítas, alguns inclusive pesquisadores, como o naturalista francês padre Camillo Torrend, tendo, portanto, contato com o método científico.

Na vida adulta, essa formação foi se alargando e como não foi um filósofo de formação, Anísio Teixeira buscou apoio em alguns teóricos, como comprova nota adicionada, em 1967, no livro *Pequena introdução à filosofia da educação – escola progressiva ou a transformação da escola*, no qual Anísio Teixeira explicita os lineamentos filosóficos gerais e específicos à educação. Na nota adverte que “o pensamento do autor não tem preocupações de originalidade. Filia-se ao dos educadores e, mais diretamente, ao do grupo que reconhece, como sua principal figura, a do filósofo John Dewey” (TEIXEIRA, apud SILVA, 2011, p. 2). Assim, apresenta o *corpus* conceitual de Dewey referente aos “fundamentos da educação baseada na experiência” (TEIXEIRA, apud SILVA, 2011, p. 2). Entretanto, no que se refere ao espírito científico, não se encontrou ainda, na leitura das produções de Anísio Teixeira consultadas, um documento como o referido anteriormente que explicita, de forma tão cabal, uma aproximação teórica da concepção de espírito científico de Anísio Teixeira às discussões postas à época. No presente

momento, analisa-se a possibilidade de aproximação com a concepção de espírito científico de Bachelard. Concepção essa que pode ser mais bem percebida, na medida em que na história da filosofia se vai afastando do pensamento clássico. Estruturado e fundamentado por uma racionalidade unívoca e pretensamente perfeita, o pensamento clássico ocasionou uma história da ciência e da filosofia, na qual a diferença passa a ser tratada a partir da totalidade. No pensamento clássico, o ser é concebido como igual ao logos constituinte, ou seja, a filosofia e a ciência, desde o seu início, assumem uma posição de neutralizar a diferença. A ideia do logos⁸⁴ surge então como uma tentativa de reunir toda a multiplicidade de origem numa unidade do ser e pensar. Já o modelo de racionalidade proposto por Bachelard, e que norteia seus livros sobre espírito científico, vai ao encontro de uma razão dotada de liberdade, para além do logos da tradição filosófica ocidental. De acordo com Bachelard, a verdade é “fruto da discussão e não do logos cristalizado. Ele defende a ideia da necessidade de restituir à razão humana sua função criativa [...]” (KUIAVA; RÉGNIER, 2012, p. 6). Percebe-se, portanto, que a ciência é um dos pontos centrais de reflexão da filosofia. Os parâmetros pelos quais esta reflexão se orienta têm mudado ao longo dos tempos, fruto, em grande parte, da própria evolução da ciência.

Ao longo da história da filosofia e da ciência, algumas questões foram sendo formuladas e muitas foram as tentativas para respondê-las. Em um primeiro momento: A ciência é ou não possível? (Antiguidade). Num segundo momento: Como é que a ciência é possível? (século XVIII, a partir da obra de Kant) e finalmente, num terceiro momento, que se prolonga até aos nossos dias: O que é a ciência? Portanto, “filosofia, ciência e tecnologia constituem um trinômio que guarda relação orgânica com a sociedade dos homens desde o início da Antiguidade Clássica greco-romana” (BITTAR; FERREIRA, 2012, p. 14).

Diante da complexidade da questão e o restrito tempo para aprofundar a discussão, não se pôde, antes da elaboração desses apontamentos, verificar se há algum ponto de interseção entre a concepção do espírito científico de Bachelard

84 Palavra, o que fica além do que se pode falar, do indizível, do inefável, inteligência, espírito, pensamento, revelação divina – “no princípio era o Logos” - e também supremo ato, lei, relação, tratado, ciência, estudos, razão, razão íntima das coisas, fundamento delas, exercício da razão, do juízo, razão divina. (Dicionário Só Filosofia).

e a de Anísio Teixeira. Por ora identifica-se apenas um interesse de ambos em refletir e se posicionar sobre as questões postas, principalmente os dogmas das ciências, pois é sabido que:

[...] a emergência da ciência moderna no século XVII é acompanhada por um afastamento progressivo da Ciência relativamente à Filosofia, afastamento esse que, no século XIX, ganha os contornos de um adquirido teórico - o positivismo de Auguste Comte e a(en)tão proclamada autonomia da ciência enquanto única forma de conhecimento válido. Passados porém esses momentos de euforia cientista, e logo a partir da segunda metade do século XIX, a ciência revela-se um saber muito mais frágil e conjectural do que se poderia pensar. Acontecimentos decisivos, como o aparecimento das geometrias não euclidianas, a emergência das ciências humanas e as grandes rupturas introduzidas nas ciências da natureza por Darwin, Einstein e Max Planck, estão na origem de uma nova aproximação entre a Ciência e a Filosofia que no século XX se consagra.

A Ciência compreende então que nunca se poderá autonomizar totalmente da Filosofia, toma consciência de que, necessariamente, está fundada em pressupostos filosóficos, que as suas construções teóricas na época de ouro do princípio do século XX em que os grandes homens da Ciência (Einstein, Niels Bohr, Oppenheimer, De Brouglie, Bertrand Russell, Heisenberg), aqueles mesmos que a estão a fazer progredir de forma insuspeitada, se sentem convocados a questionar os fundamentos e princípios das ciências em que trabalham, a interrogar os seus resultados, limites e finalidades. (POMBO, 2012, p. 241).

O artigo *O Espírito Científico e o Mundo Atual*, escrito por Anísio em 1955, apresenta, segundo Fonseca e Oliveira (2009, p. 147).

[...] a cultura científica, ressaltando seu aspecto evolutivo e progressivo. O autor retoma a origem grega da ciência, como forma de conhecimento humano. E apresenta a dualidade, ainda marcante no cerne da cultura científica, como um aspecto a ser superado. O autor apresenta a necessidade de ampliação dos domínios da ciência que, segundo ele, poderia aprimorar os valores por seu caráter antidogmático e autocorretivo. Na concepção de Anísio Teixeira a ciência pura especulativa se conjugaria com o desenvolvimento nacional e teria grande relevância social. Assim, o autor propõe tanto a profissionalização das ações de pesquisa e principalmente da educação científica, como uma via de extensão do espírito científico à cultura geral, por meio de políticas para inclusão de ciência em todos os níveis de ensino.

Talvez, por isso mesmo, sua atuação no Brasil tenha sido tão marcante no sentido de defender uma educação mais espalhada, que possibilitasse uma formação mais larga e para a vida. Ao analisar a produção intelectual de Anísio percebe-se a importância atribuída a valores e a preocupação com a relevância social. São questões que perpassam o conjunto de suas obras e ações, e que estão presentes até quando não são anunciadas. No seu currículo destaca-se a participação em associações, criação de órgãos e universidades, assim como gestão de secretarias de educação, entre outras ações de grande relevância, e em todas elas verifica-se a intencionalidade de contribuir com a instalação de mecanismos democráticos que garantam uma melhoria na qualidade de vida do povo brasileiro. Segundo Fonseca e Oliveira (2009), o pensamento e ações de Anísio se deram em “prol da expansão da postura científica como possibilidade de aperfeiçoamento e progresso, no domínio dos problemas da vida. Suas ações se pautaram nos eixos da liberdade, da segurança e do progresso social. Para o autor [Anísio Teixeira], a postura científica, vivenciada como uma cultura abrangente promoveria o progresso e fortaleceria a democracia”.

Conforme Nunes (2000, p.13), “o que torna a trajetória de Anísio Teixeira admirável é a persistência na defesa da democracia e da educação para a democracia, que constituiu o motivo central de devotamento da sua vida”, apesar das rupturas que lhe foram impostas pelas conjunturas políticas dos anos 1935 e 1964. E complementa: “Essa defesa não é apenas apaixonada. É polida por uma filosofia da educação e uma compreensão aguda da história da sociedade brasileira. É iluminada, como dizia Florestan Fernandes, pela sua imaginação pedagógica”. (NUNES, 2000, p.13).

Para Florestan Fernandes citado por Nunes (2010, p. 13), a filosofia da educação de Anísio Teixeira “é iluminada, [...], pela sua imaginação pedagógica”.

Anísio Teixeira fez parte de uma geração de intelectuais cuja preocupação maior, na primeira metade do século XX, foi organizar a nação e forjar o povo através de uma cultura que procurava assegurar a sua unidade pela instrução pública, pela reforma do ensino e pela construção de um campo cultural a partir da universidade. Essa preocupação levou-o, como a outros educadores que lhe foram contemporâneos, a uma relação contraditória com o Estado.

Na década de vinte, ao afirmar sua opção pela educação, em oposição às

carreiras religiosa e política, pelas quais também se sentiu atraído, Anísio Teixeira fez uma escolha em aberto, pois a carreira profissional de educador não estava ainda estruturada em nosso país. Ele iria trabalhar, no decorrer da sua trajetória, para dotá-la de conteúdo e institucionalizá-la, levando para o novo campo que se constituía um amálgama de saberes e vivências das áreas religiosa, literária, política e jurídica, além da aquisição de uma filosofia de educação e de um programa de ação nos moldes do liberalismo de John Dewey.

[...] O liberalismo deweyano forneceu a Anísio Teixeira um guia teórico que combateu a improvisação e o autodidatismo, abriu a possibilidade de operacionalizar uma política e criar a pesquisa educacional no país. [mas] Anísio Teixeira não assimilou Dewey incondicionalmente.

[...] Em quarenta anos de vida pública Anísio Teixeira produziu inúmeros artigos, conferências e relatórios. Livros foram poucos e surgiram quase sempre nos intervalos de exercício de seus cargos públicos. Em toda a sua produção, o tema da democracia no âmbito da escola e fora dela foi decisivo e se impôs sobre outros temas. Sob essa ótica elaborou uma interpretação de conjunto da história, da sociedade e da educação brasileira ao buscar construir, sobretudo, uma ponte entre a reforma da sociedade pela educação e renovação cultural desejada, no sentido da valorização da ciência, do industrialismo e da democracia, que ganha com sua vida e obra uma entonação própria, distinta mesmo de outros intelectuais que colaboraram com os seus projetos ou se opuseram a eles. Em síntese, o que Anísio Teixeira defende em tudo que escreveu é a educação como um direito de todos. (NUNES, 2000, p. 13-15).

Tomando-se emprestada a metáfora da corda de sisal, imagem utilizada para simbolizar a história da microfísica contemporânea, cuja firmeza advém não da grossura nem do tamanho dos fios, mas da forma como estes se interpõem e se entrelaçam, pode-se vislumbrar, em fase de verificação, que o garoto Anísio, nos colégios dos jesuítas que frequentou, não só teve acesso aos fios de sisal, como, principalmente, a uma aprendizagem que o possibilitou entrelaçá-los, conforme suas convicções e reflexões, na medida que se vai se fazendo homem adulto. O que fez com esmero e, por isso mesmo, é respeitado por todos aqueles que conviveram com ele e/ou o estudaram. Até mesmo pelos que não comungaram das mesmas ideias e iniciativas. Isso pode ser observado pelo exposto até aqui, inclusive no discurso pronunciado no CAV, no qual Anísio, também homenageado por ter concluído o curso de direito, destaca a importância e satisfação de ter estudado no Colégio Antônio Vieira, e ter convivido com *mestres* de formação humanistas,

exímios estudiosos e ativos pesquisadores como, por exemplo, o Pe. Torreand.⁸⁵

No artigo “O espírito científico e o mundo atual”, segundo Mendonça (2006, p. 106), Anísio Teixeira questiona

[...] a permanência dos dualismos entre teoria e prática, entre o racional e o empírico, entre o manual e o intelectual, entre ação e pensamento, entre o útil e o espiritual, prevendo que, com o advento das tecnologias científicas, todas aquelas partes, antes dicotômicas, seriam reintegradas em um só método: o método científico. Apesar de visualizar tal tendência, ele registrava a existência de fortes resistências frente a hábitos milenares de segregar tais atividades, exemplificando as formas sutis de dualismo entre saber científico (o dos fatos) e saber moral e social (o dos valores e fins da atividade humana). O núcleo argumentativo concentrava-se na questão da ética, ou seja, do uso da ciência segundo princípios morais. Como afirmou o educador “a ciência nos dá os meios, mas nada pode dizer sobre os fins para os quais aplicamos esses meios” (Teixeira, 1955, p. 104). Nesse sentido, Anísio defendia as idéias centrais do seu pragmatismo, que consistia na aplicação e integração cada vez mais ampla da ciência à vida.

No discurso Anísio abre um espaço, também, para tratar da Fé de forma cuidadosa:

“[...] quantos a levaram! E os que a não levaram ou a não conservaram como conservam, entretanto, uma certa disciplina espiritual e intelectual, que os distingue dos outros, e como guardam os elementos para, um

85 Publicações de Camilo Torrend antes da chegada ao Brasil: Camilo Torrend S.J. "Contributions pour l'étude des champignons de l'île de Madère." *Brotéria - Botânica*, XI (1913) 64-181; Camilo Torrend S.J. "Les Basidiomycètes des environs de Lisbonne et de la région de S. Fiel (Beixa Baixa)." *Brotéria - Botânica*, XI (1913) 54-98; Camilo Torrend S.J. "Fungi selecti exsiccati. - Choix de Champignons du Portugal, Brésil et des colonies Portugaises." *Brotéria - Botânica*, XI (1913) 99-104; Camilo Torrend S.J. "Os adubos em agricultura. Experiencias em Carlsbourg." *Brotéria - Vulgarização Científica*, XI (1913) 170-177; Camilo Torrend S.J. "Les Basidiomycètes des environs de Lisbonne et de la région de S. Fiel (Beixa Baixa)." *Brotéria - Botânica*, X (1912) 192-210; Camilo Torrend S.J. "Contributions pour l'étude des champignons de l'île de Madère." *Brotéria - Botânica*, X (1912) 29-49; Camilo Torrend S.J. "L'Oidium du chêne en Portugal et à l'île de Madère." *Brotéria - Botânica*, VIII (1909) 103-113; Camilo Torrend S.J. "Contributions pour l'étude des champignons de l'île de Madère." *Brotéria - Botânica*, VIII (1909) 128-144; Camilo Torrend S.J. "Les Myxomycètes. - Étude des Espèces connues jusqu'ici." *Brotéria - Botânica*, VII (1908) 5-177; Camilo Torrend S.J. "Les Myxomycètes. - Étude des Espèces connues jusqu'ici." *Brotéria - Botânica*, VI (1907) 5-64; Camilo Torrend S.J. "Contribuições para o estudo dos Fungos da região setubalense." *Brotéria*, IV (1905) 207-211; Camilo Torrend S.J. "Primera Contribuição para o estudo da Flora mycologica da Provincia de Moçambique." *Brotéria*, IV (1905) 212-221; Camilo Torrend S.J. "Contribuições para o estudo dos Fungos da região setubalense." *Brotéria*, II (1903) 123-148; Camilo Torrend S.J. "Contribuições para o estudo dos Fungos da região setubalense." *Brotéria*, I (1902) 93-150.

dia, se abrirem em sua alma, pela convicção religiosa, as fontes inesgotáveis da vida interior”. Mesmo influenciado para ingressar na Companhia, Anísio demonstra respeito pelas escolhas – valores – dos demais colegas e destaca que mesmo para os céticos religiosos, os conhecimentos adquiridos no colégio possibilita “Estados livres dos embrutecimentos vulgares”.

E complementa: “A educação dos jesuítas deu-nos para sempre essa marca de espiritualidade, com que sempre teremos elevado o nível do nosso pensamento”. E complementa: “A elevação de idéia também é uma religião. “O bom senso inteligente dos que sabem que a vida não é tão simples como pensam alguns, nos acompanha para sempre”.

Para finalizar, acredita-se que essa tenha sido a marca de Anísio Teixeira: o “bom senso inteligente” de, mesmo sabendo que não seria fácil, se fazer homem de ação em prol de uma educação pública de qualidade, laica e democrática. Uma ação referendada pelas demandas, mas limitada pelo desejo político de uma época, na qual um nacionalismo pujante se embebia de elementos da tradição e modernidade. Dr. Anísio, portanto, aceitou os desafios e, sempre que possível, foi ocupando espaços, que hoje, os estudiosos consideram que foram estratégicos para os avanços das discussões e ações na área de educação, e também para a institucionalização da pesquisa e da pós-graduação no Brasil em outros campos do saber.

Por fim, o exposto se refere ao marco de partida de uma pesquisa que busca delinear o espírito científico presente nas ideias, ações e conexões de Anísio Teixeira.

REFERÊNCIAS

BITTAR, M.; FERREIRA JR. *A. História e Filosofia da Ciência*. Coleção Diálogo Interdisciplinares – Ufopa, Santarém, Pará, 2012.

FONSECA, M. A.; OLIVEIRA, B. J. *Concepções de Cultura Científica em diferentes períodos Scientiarum Historia II* – Encontro Luso-Brasileiro de História das Ciências – UFRJ / HCTE & Universidade de Aveiro, Portugal, 2009, p.147.

KUIAVA, E. A.; RÉGNIER, J.-C. Bachelard e a educação: por uma pedagogia científica. In: SEMINÁRIO DE PESQUISA EM EDUCAÇÃO DA REGIÃO SUL (Anped Sul), 9, 2012, Caxias do Sul. *Anais...* Caxias do Sul: Universidade Caxias do Sul, 2012.

MENDONÇA, Ana Waleska P. C. et al. Pragmatismo e desenvolvimentismo no pensamento educacional brasileiro dos anos de 1950/1960. *Rev. Bras. Educ.*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 31, p. 96-113, abr. 2006.

MOTA FILHO, Cândido et al. *In memoriam de Anísio Teixeira*. Rio de Janeiro: FGV/IBGE, 1971. 48p.

NUNES, C. *Anísio Teixeira*. Coleção Educadores – Mec, Fundação Joaquim Nabuco, Recife: Editora Massangana, 2010.

_____. Anísio Teixeira entre nós: A defesa da educação como direito de todos. *Rev Educação & Sociedade*, ano XXI, n. 73, dezembro/2000.

POMBO, O. Quatro notas sobre ciência, filosofia e filosofia da ciência. In: Antônio Barbosa, Fernando Martins Vale e Paulo Costa (Eds.). *Gravitações Bioéticas*. Lisboa: Centro de Bioética, Faculdade de Medicina da Universidade de Lisboa, 2012, p. 241-242.

ROMEIRAS, F.M. *Das Ciências Naturais à Genética: A divulgação científica na revista Brotéria (1902-2002) e o ensino científico da Companhia de Jesus nos séculos XIX e XX em Portugal*, Tese de Doutorado, Universidade de Lisboa, pp. 100-144, 2014.

SILVA, S. A filosofia e a filosofia da educação no pensamento de Anísio Teixeira. *Rev. Verinotio*, 2011, p. 2.

TEIXEIRA, A. O espírito científico e o mundo atual. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 58, p. 3-25, 1955.

ZILLES, U. Fé e Razão na Filosofia e na Ciência, *Rev. Trim.* Porto Alegre, v. 35, n. 149, p. 457-479, 2005.

Capítulo X

Cartas edificantes dos jesuítas portugueses no início do século XX: visões de educação nos sertões do Brasil

Maria Valdenice Soares Cravieé
Carlos Ângelo de Meneses Sousa
Célio da Cunha

A Companhia de Jesus, desde a sua fundação em 1534, não passou incólume ao longo da história. Sua presença e atuação missionária na velha Europa, na América Latina e em todo o território mundial, notadamente por meio de suas instituições educacionais foi e tem sido objeto de estudos e polêmicas.

Este trabalho é o resultado, até agora obtido, de uma pesquisa que tem como fonte principal as Cartas Edificantes dos Jesuítas Portugueses, relatando seu trabalho missionário pelo sertão nordestino no início do século XX. Tais missivas têm colaborado para alcançar o objetivo da pesquisa que é investigar as visões de educação que são transmitidas nos relatos do trabalho missionário e educacional dos jesuítas.

Galter (2013) ressalta que as críticas aos jesuítas na atualidade, mais do que corresponder a preocupação de expor a razão social da atuação daqueles

missionários na história, revelam posicionamentos políticos dos intelectuais. Assim, para analisar a obra dos religiosos da Companhia de Jesus foram necessários dois entendimentos, primeiramente, o exercício metodológico de distanciamento, assim como a atenção com as influências externas, de natureza política, por exemplo, uma vez que enviesamentos ideológicos criam um tipo de conhecimento que deteriora a busca da neutralidade axiológica, no sentido weberiano. No ato da pesquisa científica nas Ciências Sociais, segundo Weber (1974), há de se ter um certo distanciamento em relação aos valores do pesquisador, a chamada neutralidade axiológica, que não significa uma total separação de valores, algo impossível, mas uma atenção meticulosa sobre esses valores.

Em segundo lugar, igualmente importante, é entender os jesuítas como personagens dentro de um contexto político cultural. Em qualquer análise quanto ao papel dos inicianos, tidos como meros coadjuvantes ou subordinados ao interesse mercantil português em algumas literaturas (PAIVA, 1982; RIBEIRO, 1998), é pertinente considerar o conceito de consciência possível, que segundo Goldmann (1973), é o máximo de compreensão que um indivíduo, grupo ou classe social e até mesmo toda uma época pode alcançar sobre um problema devido a condicionamentos que restringem sua visão.

É pertinente fazer uma associação do conceito de consciência possível de Goldmann (1973) e o alerta de Galter (2013) ao pontuar que o intento dos jesuítas, como força social que eram e estando conscientemente envolvidos em contextos políticos e religiosos, tentavam encontrar soluções para os problemas daquela sociedade, desejosos de que sua ação missionária obtivesse alguma consequência prática na vida da Colônia. Entendemos que essa obstinação seja a consequência da esmerada e exigente formação dos missionários da ordem e cujo sentido de missão, segundo Neves (1978), é a própria história da Companhia de Jesus, como também, o entendimento de que a cristandade tem uma dimensão social, independente de ter sido no período colonial ou em qualquer outro. Como cita Galter (2013), a marca do trabalho jesuítico, sua obstinação, foi a mesma e em termos de organização de uma sociedade em ambos os períodos, Colonial (já conhecemos o árduo trabalho efetuado nesse período) e na República, possuindo características semelhantes em relação a esse desvelo missionário, como veremos mais adiante.

Goldmann (1973) defende ainda a ideia de que toda classe social em total harmonia na defesa de seus interesses forma uma visão de mundo, ao mesmo tempo que exclui os elementos ditos contrários, exprimindo os seus objetivos históricos. Dessa forma, é possível afirmar que há muitas variantes que condicionam ou limitam a consciência impossibilitando uma visão mais clara em um contexto ou comunidade:

[...] em uma conversação, ou em uma transmissão de informações, não existe apenas um homem ou aparelho emissor de informações e um mecanismo transmissor, mas, em alguma parte, existe também um ser humano que as recebe. Mesmo quando o caminho é longo e passa por desvios de uma cadeia de aparelhos e máquinas, no final há sempre [...] um ser humano, e sabemos que sua consciência não pode deixar passar” qualquer coisa de qualquer modo ... (GOLDMANN, 1973, p. 39).

Entendendo melhor essa visão, que é bastante útil para o nosso objetivo, isto é, a compreensão dos jesuítas em seu percurso histórico, exporemos as quatro situações em que poderiam ocorrer problemas na comunicação da informação. Na primeira situação, uma informação pode “não passar” ao receptor pela falta de informações anteriores prejudicando a decodificação da mensagem, não permitindo a apreensão do sentido que lhe atribui o emissor. A segunda situação é relativa à estrutura psíquica do indivíduo e à sua biografia, que podem obstruir sua recepção e a compreensão da informação. A terceira situação se adequa bem à questão dos missionários, pois se refere a um grupo social que, não cedendo à passagem de determinadas informações, não tomam conhecimento de teorias, pontos de vista nos quais estão envolvidos ou que ponham em cheque seus questionamentos. E, por fim, a quarta situação segundo Goldmann (1973): um grupo para compreender a mensagem enviada teria que transformar-se de tal forma que perderia suas características essenciais. Significa, pois, nessa compreensão, que há um nível coletivo de uma consciência receptora que não é permeável a todas as informações.

É de conhecimento público a devoção com que os jesuítas entendiam seu trabalho missionário, sendo, pois, conveniente considerar a hipótese da consciência possível. Conceber essa perspectiva contribui para a mudança de olhar sobre os inicianos, de meros subservientes ao poder político econômico

para agentes sociais que também eram mantidos e realimentados com e por meio de suas convicções religiosas.

Enfim, pesquisar sobre os jesuítas, geralmente desperta contendas, porém, abordar um pouco da história dos jesuítas portugueses, quando do segundo retorno ao Brasil no início do século XX à região Nordeste, se torna uma tarefa desafiante pela pouca literatura acadêmica existente, salvo as iniciativas do projeto de pesquisa “Ação política e educativa dos Jesuítas portugueses de volta ao nordeste do Brasil no século XX”, coordenado pela Professora Juraci Cavalcante, nos últimos três anos apresentando publicações dos seus pesquisadores, como Cavalcante (2013), Menezes (2013) e Sousa (2013), entre outros, projeto do qual esse trabalho é parte constitutiva.

Com o auxílio de artigos decorrentes da pesquisa acima citada e das Cartas Edificantes, material fundamental para elaboração desse trabalho, possibilitando avançar em nosso intento. Cabe aqui ressaltar que as cartas dos jesuítas fazem parte da história da Ordem, desde sua fundação. Sua escrita era normatizada, com procedimentos indicados por Inácio de Loyola aos jesuítas para que relatassem sobre si, o próximo e o contexto em que se dava a missão. A intenção era que se formasse uma rede de informação com a circulação das cartas, o que facilitava e promovia uma eficaz revisão do trabalho realizado pelos jesuítas (LONDOÑO, 2002).

Pela relevância das Cartas Edificantes para a execução dessa pesquisa, é importante abordar de forma mais explícita a origem dessa prática instituída e acompanhada de forma insistente por Loyola. Trata-se da *Formula Scribendi*. É um pequeno manual prático que dispõe as prescrições de Loyola sobre a escrita na qual os missionários deveriam se dedicar e permitia, segundo Rodrigues (2010), a formação de uma rede de informações, contribuindo para que a ordem fizesse uma revisão de trabalho realizado nas missões, e consequentemente estabelecendo indicadores de avaliação e planejamento para suas ações.

Conforme a *Fórmula Scribendi*, dentre as razões e vantagens para o registro em cartas, destaca-se a consolidação e mútua edificação, a união dos membros da Companhia e a possibilidade de darem e receberem conselhos e ajuda oportuna. A correspondência unia os jesuítas em missão e provocava um estímulo recíproco do bem. Nesse entendimento, escrever era também uma forma de zelar pela

união da Companhia. Esse exercício provocava uma mútua emulação do bem, devido a extrema importância do exemplo, da edificação. Portanto, muito além de um mero exercício de escrita e comunicação, as cartas eram uma rede de fortalecimento e união que se tecia letra por letra.

Para os missionários, o último motivo do exercício da escrita era permitir-se uma relação direta com Deus, entendendo então o trabalho para sua maior glória, mostrando-se como um exercício de via mística, momentos de interceder ou de agradecer, assim advogava Inácio de Loyola.

A intenção de registrar os acontecimentos, a lida diária de seus trabalhos por onde andavam era uma forma, também, de fins menos religiosos e mais políticos, isto é, de se resguardarem das acusações a que sempre foram submetidos, daí a preocupação da Companhia de Jesus de sempre ter procurado estimular os jesuítas nesse exercício.

Esse rico legado deixado pelos missionários possibilitou conhecê-los sem intermediários,⁸⁶ em seu ambiente, com sua realidade. Portanto, com a análise das Cartas Edificantes dos jesuítas portugueses foi possível conhecer aspectos da visão da Ordem, a partir de seus autores, sobre o Brasil do início do século XX e o que elas indicam na tessitura das palavras sobre a ação missionária que catequizou e educou a população sertaneja com quem interagiu.

A proposta é investigar, a partir dos relatos do seu fazer do dia a dia, procurando entender, tal como Certeau (1998), que as narrativas do cotidiano estão mais perto da intensidade da vida real. Foi no fazer diário desses missionários, descrito nas cartas, que se buscou algo que expresse, além do aparente e provável, atentando para o detalhe de que quem escreve coloca sua visão, manifestando, portanto, sua autoridade sobre os fatos. Afinal, como afirma o mesmo pensador, é o invisível que interessa aos olhos do historiador.

A partir da ótica de Certeau (1998) visamos desvelar práticas culturais, captadas não sob a métrica elitista da razão técnica e produtivista, mas pelo aspecto mais frágil da produção cultural, a cultura ordinária. Para o autor, na utilização do discurso do homem comum (ordinário) é que surge o rastro das

86 Ou pelo menos, tendo-os como principais autores, mesmo que as Cartas Edificantes, em seu próprio objetivo, antes, e durante sua elaboração já estavam sob o crivo de uma censura ou pressuposto de que seus conteúdos, por irem a público, deveriam ressaltar apenas os fatos e interpretações edificantes.

suas experiências culturais mostrando seu percurso sócio-histórico. Os jesuítas em muitas de suas narrativas estavam atentos a esse discurso do homem comum, por crença religiosa, vendo nele a presença de Cristo.

A intenção, então, é ir de encontro à realidade social dos missionários jesuítas por meio de particularidades do ambiente sociocultural em que estavam inseridos. Novamente Certeau (1998) colabora com essa ideia, uma vez que em seu entendimento, ele não põe no centro o indivíduo, mas compreende que é a relação social que vai dizer do indivíduo. Intentamos proceder, como afirma o autor ao citar o “homem ordinário” de Wittgenstein, entendendo que a página em branco é um lugar livre dos feitiços das incertezas do mundo e que as histórias narradas do cotidiano têm uma proximidade maior com a intensidade da vida.

Essas cartas sempre presentes na história dos jesuítas permitiram o conhecimento da vida e do cotidiano da Companhia de Jesus e, segundo Londoño (2002), se acumularam em muitas casas do governo e hoje são encontradas em arquivos nas cidades de Roma, Lisboa, Évora, Rio de Janeiro, Madrid, além de outras. Ainda, conforme o mesmo autor, a recuperação do passado dos jesuítas no Brasil foi realizada por Padre Serafim Leite pelo entendimento que tinha da importância das cartas e do imaginário que as mesmas despertavam sobre a Companhia nos primeiros tempos da colonização. Foi através do trabalho realizado nos arquivos da Ordem em Roma, Portugal e Espanha e outras províncias, que o Padre Leite (1949) encontrou cartas perdidas, conferiu datas, autores e destinatários e as reproduziu, mais tarde, em sua vasta obra publicada, como por exemplo, a monumental obra “A História da Companhia de Jesus no Brasil”, em dez volumes, possibilitando o conhecimento dos primeiros tempos dos inicianos no Brasil.

É pertinente ressaltar que as cartas escritas pelos jesuítas deram a oportunidade de compreender a contribuição desses religiosos para muito além da questão formal de educação. Entendemos que, ao mesmo tempo que resgataram, com seu trabalho missionário e educacional, a ordem jesuítica frente à difamação que sofreram quando do primeiro período no Brasil, resgataram também o homem comum dos sertões por meio do trabalho missionário. As cartas demonstram que a ação missionária dos inicianos, dado o contexto em que vivia a população do Nordeste, foi uma atividade civilizadora, nos moldes de

Norbert Elias (1993; 1994), pois socializou a população simples daquela região do país inculcando costumes e novos valores. É interessante também destacar que por meio dos relatos das cartas, narrando o cotidiano de seus trabalhos, foi possível obter percepções de Brasil e do brasileiro no início do século XX e entender quão importante foi a presença dos inacianos para a educação daquele povo humilde e simples.

As Cartas Edificantes analisadas, sobretudo as de 1912 e 1913, são ricas em relatos e propiciam o conhecimento a respeito dos costumes, valores, paisagens da natureza ainda pouco conhecida, assim como o estado de abandono da população que habitava a região nordeste do Brasil no início do século XX, como também o espírito das missões, deixando transparecer nas entrelinhas, o forte sentido do trabalho missionário que executavam. As cartas nos possibilitaram analisar algumas das práticas cotidianas ação fartamente descritas na conjunção da interação social, bem como, tornou possível entender o jesuíta como um ser social, não apenas restrito à esfera religiosa, que se adentrou em uma outra cultura, buscando fazer dela algo comum para a sua própria vida, com todas as contradições de um processo que envolve diferentes culturas, como também pela dimensão humana e solidária que os caracterizava.

Passaremos então às cartas, no intento de compreender a ação dos jesuítas portugueses exilados no Brasil, no início do século XX. Antes, todavia, convém fazer uma digressão, mesmo que de forma breve, sobre o cenário do sertão nordestino e os sertanejos nesse período histórico.

Para isso, nos reportaremos ao livro “Os Sertões” (1902), de Euclides da Cunha, cuja obra sempre foi alvo de discussões quanto ao seu caráter, se sociológico, antropológico, histórico ou geográfico, conforme a análise de alguns autores, como Freyre (1944) e Fernandes (1977). Os Sertões trata do movimento de Canudos no interior da Bahia e seu líder Antônio Conselheiro. Há de se destacar, antes de adentrarmos na obra, que no início do século XX predominava a concepção da existência de uma raça superior, apontando para a raça branca essa superioridade. Tal ideia era comungada por Euclides da Cunha, ao menos quando iniciou a referida obra, indicando que o sertanejo, pela mestiçagem, era uma raça inferior.

De fato, Euclides chegou a escrever n’Os Sertões “que a mistura de raças mui

diversas é, na maioria dos casos, prejudicial. Ante as conclusões do evolucionismo, ainda quando reaja sobre o produto o influxo de uma raça superior, despontam vivíssimas estigmas da inferior” (CUNHA, 1967, p. 82). Todavia, para fazer essa afirmação Euclides usou o conhecimento da época, sobretudo os oriundos de dois expoentes do racismo, respectivamente Gobineau e Gumplovicz. No entanto, Euclides, a partir de suas observações no palco da luta, com admirável intuição, percebeu os equívocos da visão etnocêntrica, propondo-se a partir de aí descrever as suas próprias impressões colhidas em suas observações diretas, conforme Cunha (2013, p. 10). Por isso ele escreveu:

Sejamos simples copistas. Reproduzamos intactas, todas as impressões, verdadeiras ou ilusórias, que tivemos quando, de repente, acompanhando a celeridade de uma marcha militar, demos de frente, numa volta do sertão, com aqueles desconhecidos singulares, que ali estão – abandonados – há três séculos. (CUNHA, 1995, p. 85).

Assim, ele sintetizou a frase antológica “O sertanejo é antes de tudo um forte”. Em sua obra percebe-se que Euclides da Cunha, no decorrer de sua experiência no confronto entre os sertanejos e a força militar, modifica seu conceito a respeito desse povo que resistiu o quanto pode na batalha contra as forças do exército, definindo, enfim, o sertanejo como um forte. Uma citação explícita tal ideia, isto é, ao comparar a vegetação à população define bem o homem do interior do Brasil, o sertanejo, assim registrando: “aquelas que unem-se, intimamente abraçadas, transmutando-se em plantas sociais. Não podendo revidar isoladas, disciplinam-se, congregam-se, arregimentam-se. São deste mundo todas as cesalpinas e as catingueiras” (CUNHA, 1995, p. 53).

Os Sertões define características positivas da cultura sertaneja ao afirmar a braveza persistente e a obstinação de tirar de condições difíceis e inóspitas, formas de sobrevivência, assim como a sua honestidade. Estes eram pontos que mostravam que em regiões desconhecidas do Brasil havia seres sociais possuidores de características indispensáveis para efetivar transformações no país. É relevante também destacar o que ainda afirma Resende sobre a religião, considerando que esta tinha um papel fundamental na cultura política do sertanejo. Devido a essas condições e especificidades da vida deste povo é que foi possível a expansão do

messianismo político. Pontua também a autora que para o sertanejo a forma de entender o mundo, a vida social e política era permeada pelo fanatismo e devotamento. “Brutalidade e fé permeavam-lhes as idealizações de uma vida menos martirizada pela miséria e pelo isolamento”. (RESENDE, 2001, p. 214).

Depois de descrevermos, mesmo que brevemente o cenário dos sertões do nordeste brasileiro, abordemos as cartas que trabalhamos. Na missiva de 1912 (datada de 3 de maio) Pe. Sallustio, da cidade de Caetité (BA), escreveu ao Pe. Antunes, relatando a experiência de uma viagem ao sertão nordestino. Descreve a região com um misto de admiração e receio devido ao trecho geograficamente perigoso. Assim relata: “Quantos arbustos entrelaçados a encobrir-nos como gaiatos apostados a areliar-nos na penosa viagem! Passamos rios profundos que davam pela coxa do cavalleiro rápidos que, ao atravessa-los, parecíamos arrebatados na corrente furiosa”.

Na mesma carta define assim o percurso: “Não era caminho: pedras sobre pedras, como se a mão de um gigante do alto da serra se tivesse entretido em atirá-las a capricho por ali abaixo”.

Ambos os trechos da carta deixam transparecer que se sentiam como que reféns, devido a exuberância da mata que os fazia sentirem-se pequenos, entendendo a natureza como algo indomável. Cabe aqui trazer presente a ideia de Neves (1978, p. 53) que, mesmo abordando um outro período histórico, pontua que os jesuítas viam a natureza como “algo luxuriante, soberbo, avassalador, misterioso, grávido de perigos e surpresas. Como galgo que lhe é estranho e temível”. Estranho, porque não foi ainda ocupado ou dominado por eles, jesuítas, e temível, porque pode ser domínio do antiCristo, ou de fato o é.

É possível ressaltar que os trechos dessas cartas provocam o seguinte questionamento: o que levava os jesuítas a se lançarem nessa empreitada, sem domínio algum do que teriam pela frente? Ousamos responder que seria o sentido das missões para os jesuítas. Como diz Neves (1978, p. 36), “o missionário não quer somente ler o Livro Sagrado enquanto tal. Ele quer lê-lo no mundo secular”. O que significa dizer que o comprometimento dos missionários com a propagação da palavra a todos era o sentido da missão, independente do lugar em que fossem atuar. Dessa forma, “O auditório predileto da missão é o dos que ainda não tinham ouvido a Palavra Divina”.

Essa observação nos leva ao entendimento do sentido das missões para os jesuítas. Conforme Lacouture (1994), o fundador da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola, influenciou com sua experiência de vida as características que seriam necessárias para que os jovens servissem nas missões. As características, tais como: sentimento de desprendimento interior dos desejos terrenos, dedicação absoluta a Deus, domínio das paixões, caráter, retidão de costumes, talentos, além da saúde física seriam indispensáveis para o candidato. Nesse ponto é interessante destacar o que Neves (1978) pontua a respeito do missionarismo, considerando que sua expansão se deu a partir do século XV e as ordens missionárias diferentemente das ordens monacais, apesar de ambas pertencerem à igreja de Cristo, se posicionam de forma oposta quanto à relação com o mundo. O monge contemplativo almeja a salvação do mundo por meio de uma ligação verdadeira com Deus, esperando que o “mundo” se aproxime da religião, não sendo, então, sua incumbência ir até o “mundo” convencê-lo da verdade. Dessa forma, a palavra “de Deus tem que atingir, falar, no monge e não por meio dele para um auditório que quer ver sua doutrina reiterada ou a ela é levada – de bom ou mau grado (...)” (NEVES, 1978, p. 27).

Todavia, o requisito fundamental da missão é que a cristandade tem um alcance social a ser conquistado, que significa o desejo da Igreja de se inserir em laços sociais e profanos. Como diz o autor, “A consciência moral cristã passa a assumir o risco de se lançar fora de si, em um certo sentido de se dessacralizar em nome de uma ampliação – ou de uma reafirmação – do universo de Cristo”. (NEVES, 1978, p. 27).

A missiva que segue resume bem o sentido do trabalho missionário realizado pelos inacianos, é a de Pe. Domingos da Cunha, do dia 1º/03/1913:

Fui eu só chrismar, porque o R. P. Moura, trabalhador incansável, fora a Cachoeira dar o tríduo. Esta é a história de todas as nossas missões; o que me aconteceu aqui, foi o mesmo que me aconteceu em outras missões que dei há tempos. Volta-se a casa consolado apesar do trabalho de andar a Cavallo, ao sol de rachar, do pouco somno, de cama ruim, de água choca, comida insuportável, com o pensamento de que muita gente ficou com as contas ajustadas com Deus; isso faz esquecer o sofrimento. (CARTAS EDIFICANTES, 1913, p. 42).

Portanto, compreender a ação da Companhia de Jesus é compreender o sentido das missões, a forma como a encaravam, ou seja, a visão mística de serem anunciadores da Boa Nova que deve se fazer conhecer para todos os habitantes da terra. As missões, conforme esse cunho, eram o centro da intencionalidade dos jesuítas. Amparado nessa perspectiva é necessário que se considere também a forte formação espiritual com que a ordem preparava seus “soldados”. Esse ponto é de fundamental importância para a compreensão da ação dos jesuítas. Como afirma Neves (1978), a missão deseja uma compreensão de um código que é a verdade e o caminho para a mesma. Em se tratando das missões pelo sertão, o papel dos missionários de levar a palavra se adequou ao próprio ritmo cultural da região. Azevedo (1986), referindo-se a importância dos ministérios espirituais oferecidos pelos jesuítas na matriz de Santana na Bahia, aponta como mais significativo as missões realizadas pelo sertão.

O sertanejo vivendo numa sociedade basicamente oral, dava muito valor à palavra. Suas palavras faladas, portanto, se uniam tão estreitamente aos pensamentos e sentimentos que o ouvinte sabia exatamente o que ele queria dizer intelectual e emocionalmente. (AZEVEDO, 1986, p. 45).

Essa oralidade da sociedade sertaneja propiciada pelas dificuldades que o contexto apresentava, as grandes distâncias e a falta de meios de locomoção impunham que as informações fossem passadas de ‘boca em boca’, o que se adequou ao estilo dos missionários jesuítas, visto que são pregadores. Como afirma Neves, é a oratória o estilo preferido por eles para a conversão, “o que leva a um revigoramento de formas muito mais inflamadas, eloquentes e sentimentais do que as peculiares à escrita escolástica” (NEVES, 1978, p. 36).

Continuando sobre a ação missionária, vejamos nessa carta de Pe. Sallustio de Caetitê ao Pe. Antunes, de 1º/07/1912, o quanto relata sobre o sentido das missões para os inacianos:

É tão bom percorrer como Padre estas terras abandonadas! É tão consolador afagar uma ovelhinha de Christo perdida por estes mattos chamando o Vigário que não tem e encontrando o Padre que Jesus inopinadamente lhe mostra! (CARTAS EDIFICANTES, 1913, p. 12).

Na mesma carta, outro trecho reforça o sentimento de dedicação e contrição do jesuíta quanto à missão:

[...] São longas demais as viagens? Nunca acha longo de mais um campo fértil o lavrador que o chama seu. Este sertão já me deu tantas consolações que me tem compensado amarguras, sacrifícios passados. (CARTAS EDIFICANTES, 1913, p. 12).

Nessa outra missiva de Pe. Sallustio ao R. Pe. Reitor d'Alseberg, em janeiro de 1913, destaca-se tanto a importância e convicção do missionário quanto ao seu trabalho ao defini-lo como “santa missão”, como o espírito de religiosidade. Vejamos:

A “santa missão” é um acontecimento para todo o povo, sobre tudo para o sertanejo. A santa missão alvora o povo simples e o commercio. Com muita antecedência é preciso avisar-se o dia: as comunicações são difíceis, fazem-se as mais das vezes de viva voz por meio de pessoas que vão a pé para uma terra e daí do mesmo modo passam a outras pessoas. (CARTAS EDIFICANTES, 1913, p. 25).

E novamente nos reportando a Neves (1978), é possível entender o empenho devotado dos missionários quando o autor afirma que o missionário não deseja apenas ler o Livro Sagrado, quer confrontá-lo no mundo secular, na intenção de decifrar esse mundo. Seu objetivo é decifrá-lo como linguagem. “Percorrer seus sinais e estabelecer uma leitura frutífera para uma intervenção adequada quando o texto estiver truncado ou maculado” (NEVES, 1978, p. 36). Isso não significa que as ordens missionárias abandonam a interpretação das Escrituras Sagradas; elas [as ordens] com o domínio da leitura transmitem sua verdade para os mais distantes dos dogmas. Entende, também, Neves (1978) que aqueles que não ouviram a palavra divina são os que formam o auditório preferido da missão, define então os missionários como pregadores.

Após as análises das cartas, em que constatamos o forte sentimento e sentido de missão para os inicianos, podemos retornar a Goldmann (1973), conferindo que tal devotamento ao que faziam, se aplica ao que o autor menciona sobre a visão de mundo criada em defesa de seus interesses, explicando, portanto, o conceito de consciência possível. Eles, os jesuítas, acreditavam no que faziam,

afinal, como afirma Neves (1978), essa é a história da Companhia de Jesus, a história de uma missão.

Em outra missiva, a do Pe. Arraiano ao Pe. Barros, datada de 18-IX-1912 de S. Antônio da Barra (BA), dá a transparecer também a dimensão do entendimento de convicção sobre a importância das missões para os jesuítas, ao considerar como uma benção a missão por eles empreendida. Assim relata o Padre: “A missão é uma verdadeira benção do céu para aqueles pobrezinhos, tão ignorantes por um lado, e tão bem dispostos por outro”. A partir desse ponto, Pe. Arraiano se questiona sobre a origem dessa ignorância, e nomeia, então, a responsabilidade do clero em geral, as grandes distâncias da matriz da paróquia e dificuldades de comunicação. Talvez seja possível fazer referência a essa ignorância citada pelo Padre como resultado do abandono generalizado em que se encontrava a população, visto que ele aponta vários responsáveis por tal situação. A dificuldade de deslocamento por caminhos difíceis não atraía quem não tivesse muito empenho em auxiliar o sertanejo, e como ele mesmo diz, eram grandes as distâncias. A questão da comunicação, como relatado em algumas cartas, era feita de “boca em boca”, por caminhos difíceis, tudo, portanto, se resumindo ao pouco caso das autoridades. Também Pe. Sallustio, ao escrever ao R. Pe. reitor d’Alseberg, reporta esse sentimento, assim registrando: “Bendito seja Christo em nos ter feitos sacerdotes seus para levar seu nome e accender o seu amor por esses sertões immensos do Brasil”. O Padre se manifesta dessa forma depois de relatar a sofrida despedida de uma missão, deixando aquelas “almas ingênuas” em lágrimas e soluços, numa perspectiva de perdê-las para sempre. Em ambos os relatos é possível também perceber a questão do abandono no interior do Nordeste, aliás, fato esse muito perceptível nas cartas analisadas.

Também Euclides da Cunha, numa passagem d’Os Sertões, assim se expressou:

Contribuiu para esta tentativa persistente de incorporação a Companhia de Jesus que, obrigando-se no Sul a transigências forçadas, dominava no Norte. Excluindo quaisquer intenções condenáveis, os jesuítas ali realizaram tarefa nobilitadora. Foram ao menos rivais do colono ganancioso. No embate estúpido da perversidade contra a barbaria, apareceu uma função digna àqueles eternos condenados. Fizeram muito. Eram os únicos homens disciplinados de seu tempo (CUNHA, E. 1967, p. 68-69).

Além do abandono, vê-se também a forte religiosidade daquele povo simples pelo fervor com que acorriam às missões. Vejamos o que Pe. Arraiano relata na mesma carta:

O Povo, sobretudo o do sertão, está ávido de missões. Acode a ellas de bem longe e com sacrifício a não ser no tempo da sementeira ou colheitas. Recebe os missionários como verdadeiros enviados de Deus, ouve-os com espírito de fé, é dócil em acceitar o que lhe dizem os missionários, por quem manifesta uma veneração sobrenatural ou extraordinária. (CARTAS EDIFICANTES, 1913, p. 18).

Dois pontos serão analisados nessas cartas, o abandono e a religiosidade. O primeiro poderia nos remeter ao segundo. A necessidade de amparo pelo abandono latente evocaria entendimentos de Freud (1976) sobre religião. Um detalhamento sobre tal compreensão não está nos horizontes de nosso trabalho, porém faremos um breve esclarecimento sobre esse aspecto, isto é, do abandono secular, segundo Euclides

Segundo Freud (1976), a religião é uma ilusão. Para explicar tal assertiva ele remonta aos primeiros anos de vida de um indivíduo, em que o bebê totalmente dependente da mãe tem essa fase interrompida pela entrada da figura do pai, portador da lei simbólica; essa seria a castração simbólica que a criança precisa aceitar para prosseguir em seu desenvolvimento. Surge então o conflito imposto pela lei do pai, isto é, o sentimento de amor e ódio pela figura do progenitor. O sentimento ambíguo, de ódio por tê-lo separado da mãe com a qual vivia uma relação fusional, e também o sentimento de amor, ao mesmo tempo que almeja sua proteção. Nessa concepção, Freud (1976) entende que Deus é a imagem idealizada do pai, aquela figura em que a criança busca proteção para suplantar o seu abandono, desamparo. Este sentimento infantil permanece pela idade adulta, conforme Freud. Para o Pai da Psicanálise, de acordo com David (2003, p. 14), a origem da religião se dá no “desamparo da criança prolongada na idade adulta. No lugar do pai protetor da infância o homem adulto põe Deus, Pai, Todo Poderoso, a quem se deveria louvar e dar graças em todo tempo e lugar”. Cabe lembrar que Jung apresenta uma outra perspectiva de análise.

Feito esse esclarecimento, podemos então entender o paralelo entre a

religiosidade e o abandono. Quanto ao desamparo, é possível estabelecer uma conexão com o que diz Sérgio Buarque de Holanda (1987), quando utiliza uma metáfora ao comparar o colonizador português ao semeador e o colonizador espanhol com o ladrilhador. Ao identificar o português com o semeador, o historiador sugere que esse nunca demonstrou interesse ou se esforçou em desenvolver a terra descoberta e tal qual ao semeador, jogou sementes ao vento, isto é, sem planejamento algum. Com essa visão, os portugueses apenas exploraram, pois, para eles a nova terra era somente um local de passagem, em que fariam riqueza para voltar a Portugal; não havia, portanto, razão em investir na nova terra, beneficiando-a. Diferente foi a colonização espanhola, que via as novas terras como uma nova Espanha.

Com um pensamento diferente, o colonizador espanhol tinha a intenção de fixar-se na terra que ocupava, agia como se a terra colonizada fosse extensão da sua. Os espanhóis desejavam em suas colônias dominar e dar uma certa organização ao que conquistavam. Para Holanda, isso é perceptível nos traços retilíneos em que foram construídas as cidades, diferentemente da ocupação portuguesa, em que as casas não tinham uma ordenação, eram dispostas conforme a vontade do morador, sem organização. Confluindo com esse pensamento sobre a forma de exploração, Prado Júnior (1972, p. 73) afirma que “[...] a colonização não se orienta no sentido de constituir uma base econômica sólida e orgânica, isto é, a exploração racional e coerente dos recursos do território para a satisfação das necessidades materiais da população que nele habita”.

Contribuindo para a compreensão da continuidade do descaso que se perpetuou, já no início do século XX, Resende (2001) destaca que não havia no Brasil nenhum projeto de civilização no sentido de promover o progresso social e político, entendendo que o Império, a Abolição e a República não colaboraram para que houvesse alguma mudança. Conforme a autora, no movimento de Canudos o uso da força das armas foi a prova disso, opondo-se a intenções e ações civilizadoras que a população necessitava.

Resende (2001) também destaca que a formação sociocultural que os sertanejos possuíam mostrava que havia disponibilidade para se conceber formas de eliminar a miséria e debilidade daquele povo. Acrescenta que se o jeito dos sertanejos se articularem era perpassado de ignorância e fanatismo, devia-se ao

fato de desconhecerem outra forma, e as autoridades que tinham a economia e a política nas mãos, nunca se interessaram em mudar as condições de penúria em que viviam.

É evidente que a questão é mais profunda, e mereceria uma abordagem mais detalhada para sua melhor compreensão; porém, essa linha de pensamento dos autores parece colaborar no sentido de entender um abandono que se perpetuou.

Prosseguindo, algumas passagens nas cartas dão o tom da religiosidade da população brasileira. Nessa carta de Pe. Domingos da Cunha a um dos N. N. do ano de 1912 assim discorre:

Muitas vezes encontramos-nos com pessoas que nunca se confessaram nem comungaram. Pois é de saber que talvez que 2/3 dessa gente, principalmente a classe baixa, vive na maior ignorância das cousas do céu e entregue ao que Deus não quer. Apesar disto, há muita fé em quasi todos e muito respeito à religião e aos padres. (CARTAS EDIFICANTES, 1913, p. 17).

Em outra carta do R. Pe. Arraiano ao Pe. Barros datada do mês de julho de 1912, deixa claro uma outra referência a fé do povo simples e atento quanto às missões, assim relatado, bem como outrora mencionado:

Recebe os missionários como verdadeiros enviados de Deus, ouve-os com espírito de fé; é dócil em aceitar o que lhe dizem os missionários, por quem manifesta uma veneração sobrenatural ou extraordinária (CARTAS EDIFICANTES, 1913, p. 18).

Nesta outra missiva, além de demonstrar a contrição com as coisas da igreja, nos remete também a questão da socialização provocada pelas missões. Assim inicia o relato:

À chegada do ‘santo missionário’, saem grupos de cavalleiros a seu encontro e ter-se-ia como desdouro para a terra se o padre entrasse só ou pouco acompanhado. Os sinos tocam, o regosijo manifesta-se pelos foguetes e morteiros e pela assistência de todo o povo. As moças vestidas de branco, as filhas de Maria e associados, se os há na terra, as escolas com suas professoras e a musica esperam em filas o padre e o acompanham processionalmente ou à igreja ou à casa de hospedagem. (CARTAS EDIFICANTES, 1913, p. 25).

De onde viria então essa religiosidade da população? Podemos procurar nas raízes de nossa formação, nos primeiros grupos étnicos que compuseram o povo brasileiro. Segundo Reis (2007), quando os portugueses aqui chegaram, encontraram os grupos indígenas de matriz cultural diferente, entre outros, por exemplo, os tupis e os tapuias. Os colonizadores traziam em sua bagagem uma experiência de setecentos anos de trocas culturais com povos de origem mourisca, acrescentando também nesse caldeirão os africanos de variadas etnias trazidos ao Brasil ao longo da escravidão.

Dessa forma, a religião praticada pelo povo no Brasil, segundo Hauock (1992, p. 112), assim se define:

Muito rica em suas manifestações, a religião do povo brasileiro brotava de três raízes: a herança das crenças medievais em que o sagrado e o misterioso apareciam em todas as atividades do dia a dia e que recebeu farta contribuição das culturas indígenas e africanas, criando uma prática religiosa que ocupava lugar de destaque na vida familiar e individual.

Conforme Reis (2007), essas são as bases da cultura mestiça, nem portuguesa, nem africana, nem indígena. As três influências foram acolhidas, assimiladas e ressignificadas no novo conjunto biogenético cultural que é o Brasil.

É importante ressaltar as dificuldades e preconceitos para a aceitação dessa composição ao longo do tempo, porém, é inegável que a identidade religiosa também se constituiu dessa mistura de religiosidades e crenças de cada um dos grupos humanos que compuseram a terra *brasilis*.

Há de se considerar o que diz Queiroz (1988) sobre o preconceito dos intelectuais no final do século XIX a respeito da heterogeneidade que moldou culturalmente o povo brasileiro. Consideravam que esse era o empecilho principal para o desenvolvimento do país, pois segundo eles, a base de uma identidade nacional seria a homogeneidade cultural. Conforme a autora, os primeiros pesquisadores em Ciências Sociais, ao realizarem estudos sobre os problemas da cultura brasileira, constataram a existência e sobrevivência de sincretismos religiosos na cultura do país, entendendo-os como obstáculo para o desenvolvimento intelectual, social e econômico. É interessante o que conclui Queiroz (1988), ao mencionar que a mistura cultural composta por grupos

étnicos diferentes, mas propagado tanto a nível dos que dominavam, quanto dos dominados, foi gradativamente reconhecida pelas camadas hegemônicas como a característica que definia o “ser brasileiro”.

E essas influências se apresentavam nas manifestações festivas da população sertaneja com a chegada do missionário para a realização de uma missão. O que possibilita também entender o caráter socializador destas missões, ou seja, houve uma contribuição sob esse aspecto na formação da identidade do povo brasileiro. Esses momentos festivos são espaços que possibilitam a sociabilidade. Para Dubar (1997) constrói-se uma identidade por meio de socialização, visto que é por meio da interação social que ela se constitui. O autor afirma que é através de sucessivas socializações que se dão na vida de um indivíduo de maneira dinâmica que se constrói uma identidade. Colaborando com essa linha de pensamento, Durkheim (2007) afirma que a religião fornece aos indivíduos elementos que auxiliam no desenvolvimento de pensamentos e ideias, assim como representações sociais que colaboram para a compreensão do mundo, sendo o conhecimento religioso o veículo para tal. Para o autor, os sistemas religiosos têm sua importância por apresentarem aos indivíduos a primeira investida de apreender a realidade exterior e objetiva do mundo. Assim, sob esse aspecto é possível entender que as missões exerceram também um papel educativo, uma vez que inseriram a população a regras de convivência, de trocas e regras sociais.

Seguindo os relatos das cartas, também chama atenção a quantificação descrita sobre os trabalhos executados nas missões. Nessa missiva do Pe. Lapa ao Pe. Sócio de Santo Antônio da Barra, de 1912, descreve assim a missão:

Houve cerca de 120 pessoas, que pela primeira vez durante a missão receberam o Pão dos anjos; as crianças da doutrina não passaram de 36. Receberam-se duas pessoas que viviam mal a 40 anos, e que tinham resistido á graça durante três missões que ali tinha havido. Durante a missão as comunhões passaram de 1000; as chrismas foram 456, e os batizados 35. (CARTAS EDIFICANTES, 1913, p. 23).

Na mesma missiva, relatando uma missão no norte do país verifica-se também a preocupação em contabilizar as atividades missionárias. Assim ele descreve:

Como ia dizendo fez-se em Belém a solenidade da primeira comunhão de umas 26 creanças na primeira sexta feira do mês, e de tarde a cerimônia da renovação do baptismo, deante do S. S. Sacramento, com a consagração ao sagrado Coração de Jesus, a N. Senhora, e a S. José. Além dessas 26 creanças houve muitas mais primeiras comunhões de adultos durante a missa. Chrismas umas 290, pela maior parte de creancinhas. Comunhões umas 1200. (CARTAS EDIFICANTES, 1913, p. 22).

Em ambas as cartas constata-se a preocupação em detalhar as informações, quantificando-as; em relação a este procedimento, Neves (1978) entende que o quantitativismo se deve a duas razões, a primeira sendo referida ao mercantilismo, economia basicamente monetária, e tal ideologia induz a pensar por meio de quantidades, preços, custos, valores. A segunda razão estaria ligada ao pensamento interno jesuítico, e contabilizar seria uma forma de não deixar espaços vazios que poderiam ser dominados pelo mal. Ainda sobre essa abordagem, Sousa e Jesus (2014, p.153) assim pontuam:

A contabilização minuciosa dos sacramentos ministrados, como as comunhões, confissões e casamentos, era uma forma de informar a todos, especialmente às autoridades eclesiásticas, sobre a dimensão da atividade missionária, bem como servir de referência para uma visão da localidade, quanto à religiosidade e ao catolicismo.

Portanto, o que os missionários deixam transparecer nessa correspondência, nos remete à necessidade de buscarmos uma compreensão do contexto político e social ao elaborarmos ideias a respeito de personagens. Ao mesmo tempo que os jesuítas por meio das missivas oportunizaram o conhecimento sobre eles e o trabalho nas missões, legaram também, e isto é bastante relevante, o conhecimento dos costumes e comportamentos do homem do interior do Brasil, o sertanejo do início do século XX. Ao relatarem a forma de acolhida, traduzem a afetividade e simplicidade do sertanejo carente, bem como algumas características dos aquinhoados. Vejamos:

A gente tem um trato limpo, social, cavalheiresco até, e de boa sociedade. Os ricos dão o tom: viram Bahia. Trajam bem apresentam-se bem e na conversação muito polidos. A gente limpa gosta de falar, como gosta de ouvir; os outros vão cavaqueiar com os coronéis, doutores ... (CARTAS EDIFICANTES, 1913, p. 9).

Nessa outra carta de Pe. Sallustio ao R. Pe. Reitor d'Alseberg, em 1913, assinala:

[...] Alojam-se aqui e acolá e depois vêm visitar o padre, o santo missionário. Trazem umas galinhas, outros ovos, aipim, batata doce, bananas, houve uma mocinha que me deu embrulhado num papel grosseiro um vintém, outra dois ovos em folha de bananeira”. Mais a frente conclui, “gente ingênua, corações sinceros, almas inocentes!!!” (CARTAS EDIFICANTES, 1913, p. 26).

É pertinente pensar que a descrição que os inacianos transmitem sobre esse povo não é um olhar novo, visto que os missionários portugueses já eram conhecedores desse povo pela sua passagem anterior, há 210 anos. Digamos que seja um olhar revisitado, visto que as primeiras ideias sobre o povo do novo mundo já haviam sido construídas quando da chegada dos jesuítas ao Brasil, em 1549. Dois pontos chamam a atenção sobre as cartas dos jesuítas A primeira, como já sabemos, é a questão interna da ordem, uma vez que serviam de instrumento, tanto pelo lado organizacional da mesma, quanto como forma de controle do trabalho que exerciam. Mais adiante na mesma missiva uma definição sobre a população, “sem autoria”, por não explicitar quem a denominou de animais religiosos, demonstra o olhar do europeu. Assim narra:

O padre, um deus incognito, mas um ser que naturalmente veneram, amam; deve ser bom o que diz, e da sua própria ignorância tiram que são maus e precisam delle para os levar ao céu. Alguém definiu estes povos, sobretudo do sertão: animaes religiosos. (CARTAS EDIFICANTES, 1913, p. 26).

Quem assim os definiu? Seria essa a imagem que foi construída desde os primeiros tempos da colonização pelo olhar do estrangeiro e transmitida a toda a Europa, ávida por saber quem eram esses povos exóticos da mata exuberante? Por conseguinte, a inocência e sinceridade também relatada condiz com a de um animal, porém, religioso. Enfim, essa é a definição. É possível analisar a compreensão do jesuíta sob dois prismas, o primeiro sob o olhar do estrangeiro, cuja cultura entende superior devido ao nível de civilização já alcançado, e o segundo, do religioso, cheio de valores inculcados, principalmente por tratar-se

da Companhia de Jesus, conhecida pela sua rica e rígida formação. Novamente aqui se coloca como aquele que traduz, dá a ideia de quem é o homem do sertão, segundo sua percepção e valores culturais.

É interessante também observar que ao mesmo tempo que o missionário traduz o outro, o sertanejo, ele também dá a opinião sobre si mesmo e revela o entendimento desse povo simples da terra sertaneja sobre eles. Observemos essa carta de Pe. Sallustio a Pe. Antunes e a carta de Pe. Domingos da Cunha, respectivamente:

[...] a visita então do Padre incute verdadeiro amor, é a palavra; cria naturalmente veneração e excita desejo de bons serviços; sua hospedagem é uma honra que nobilita o dono e divinisa a casa. (CARTAS EDIFICANTES, 1913, p. 11)

Fiz uma primeira comunhão numerosa com sua procissão, canticos, etc. Não imagina a alegria de todos, pais e filhos, e como choravam contentes dizendo: que linda festa! Que coisas tão bonitas fazem os santos missionários! (CARTAS EDIFICANTES, 1913, p. 42).

Os missionários parecem aceitar a denominação de santos, com poderes tais que são capazes de, com sua presença, divinizar o ambiente que frequentam. Nessa passagem da mesma carta de Pe. Domingos, vê-se tal definição: “Esta gente ouve o missionário com muito respeito; quando elle passa, todos querem beijar a batina do santo missionário, como elles lhe chamam”.

É interessante destacar o que diz a autora MetCalf (2009) sobre a posição dos inacianos, colocando-os no papel de “intermediários representacionais”, isto é, homens que desvendavam o significado do contato cultural e da permuta, por meio de discursos e de símbolos, delineando os encontros e as percepções seguintes.

Este papel que tiveram os jesuítas quando aqui chegaram em 1549 podemos dizer que também se repete, em parte, no seu retorno ao Brasil no início do século XX, sobretudo nos sertões nordestinos do país, pois foram tradutores para seus superiores, dando seu parecer de europeus sobre a sua missão, como se sentiam com relação ao seu trabalho missionário e sobre o povo simples.

Seriam, então, intermediários ou tradutores entre o povo europeu e a

ordem a que pertenciam. Colocam-se então como autoridade, uma vez que se autorizam a relatar uma verdade. O que lhes confere essa autoridade conforme o entendimento da formação religiosa, é o seu saber, a certeza de que a palavra de Deus precisa atingir a todos. Como diz Neves (1978, p. 27), “O pressuposto básico da missão é o de que a cristandade tem uma dimensão social que deve ser cumprida”.

Prosseguindo com as cartas, é possível observar duas referências que nos reportam à questão de o trabalho braçal se apresentar, tão somente ou em primeiro lugar, para a raça negra. O início do século XX não estava muito longe da abolição da escravatura, de forma que a memória recente e visões sobre esse tipo de trabalho se faziam presentes naquele contexto e tempo. Uma questão em que se revela uma característica da época, ligando trabalho a uma situação menos favorecida. Essa questão é tratada na mesma carta de Pe. Domingos, citada anteriormente, em que ele relata: “Trabalhamos como negros, mas chegamos a casa alegres, consolados e admirados da ignorância crassa dessa gente que não sabe nada de doutrina”.

Esta outra carta de Pe. Sallustio ao Pe. Antunes reforça essa ideia:

Há candieiros nas praças, mas não há necessidade de os acender todos. E quem os havia de acender? Pergunta essa muito natural aqui. Julgar-se seja escravo quem o fizesse, e parece-lo é a maior humilhação para quem tem de escravo a cor e o sangue. Numa cidade vi eu o próprio Intendente lançar a escada, levar na mão o lampião de petróleo e colloca-lo no poste, porque, me disse, ninguém o faria. (CARTAS EDIFICANTES, 1913, p. 8).

As cartas trouxeram a oportunidade de conhecer um pouco da história dos jesuítas portugueses sem intermediários, que se aventuraram pelo sertão do Nordeste, dando-nos a dimensão do esforço, do trabalho missionário, características da população e costumes, resumindo, a realidade do Nordeste brasileiro pouco conhecida, em vários aspectos, sob sua ótica. Suas narrativas nos possibilitaram mergulhar no nordeste do início do século XX, deparando-nos com uma realidade de abandono por parte das autoridades, agravada pelas questões climáticas e consequente miséria. De forma que não foi surpreendente constatarmos a quantidade de movimentos revoltosos, como também de figuras

místicas, resultado de um contexto de desamparo, miséria e exploração da população levada ao limite da sobrevivência, como nos deram a conhecer as obras de Euclides da Cunha, Graciliano Ramos e José Lins do Rego, entre outros.

Diante desse quadro, entendemos a razão das reiteradas vezes que os jesuítas deixaram claro ou citaram o abandono daquela população, secularmente esquecida, como afirmou Euclides da Cunha em ‘Os Sertões’. Assim, foi possível constatar a importância da presença missionária na região. O relato tantas vezes descrito pelos inacianos definindo a população em sua simplicidade e inocência, mostra um perfil que nada mais é do que o resultado do abandono e pobreza a que foram sujeitados pelas autoridades que deveriam responder por ela. Mas, lá estavam os jesuítas com sua ação missionária que educou, pois, levando a palavra estabeleceram valores e costumes, além da socialização que a missão em si promovia, oportunizava àqueles sertanejos o encontro e celebração com outras dimensões da vida, entre elas a religião, para “se desendoidecer, desdoidar”, nas palavras de Guimarães Rosa em *Grande Sertão: Veredas* (2001, p. 32).

Em nome do catolicismo lapidaram costumes e introduziram valores, com todas as suas contradições, contribuindo, portanto, para a educação da população. Em suas cartas descritivas, os inacianos nos oportunizaram o conhecimento da natureza do interior nordestino no início de século XX e a forma como vivia o sertanejo, ao mesmo tempo que retrataram um Brasil diferente, mais pobre, e denunciaram o abandono dessa região brasileira.

Como consideração final, percebemos que esse estudo abre espaço não só para um maior aprofundamento relativo à presença e ação dos missionários na região nordeste e consequências dessa ação, mas também um estímulo no sentido de percorrer esses caminhos poucos visitados, enriquecendo a literatura e a história do Brasil. Questões como a relação entre o papel socializador, civilizatório e o trabalho missionário dos jesuítas, a repercussão da ação dos inacianos no Nordeste no início do século XX para a Província Dispersa Portuguesa, tendo em vista que esse retorno foi fundamental para sua reestruturação provincial, entre outros, são temas desafiantes para futuras pesquisas.

Finalmente, destacamos que o retorno dos jesuítas ao Nordeste do nosso país e a realização de missões, como as retratadas, que adentraram pelos sertões em ação missionária de alta relevância religiosa e social, possibilitou o resgate

da população sertaneja, uma vez que provocou um efeito civilizatório, como também o auto resgate do trabalho dos jesuítas portugueses que viviam uma condição de exílio, expulsos da Primeira República Portuguesa.

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, F. A. *Missão portuguesa da Companhia de Jesus no nordeste – 1911-1936*. Recife: Fundação Antônio dos Santos Abranches (FASA), 1986.

BARROS, M. L. de; MASSIMI, M. *Releitura da indiferença: um estudo baseado em cartas dos jesuítas dos séculos XVI e XVII*. *Paidéia*, 15(31), 195-2015, 2005.

CARTAS EDIFICANTES da Província de Portugal S.J., IV Ano. Colégio d'Alseberg, Bélgica, 1913.

CAVALCANTE, M. J. M. Memórias dos jesuítas portugueses e história da educação brasileira. *Linhas Críticas*. Brasília. v. 19, n. 39, 2013.

CERTEAU, M. de. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

CUNHA, Célio da. A dimensão pedagógica d'Os Sertões. In: CUNHA, C. da; SILVA, M. Abádia (Org.). *Pensamento pedagógico e políticas de educação*. Brasília: UnB-Liber Livro, 2013.

CUNHA, Euclides da. *Os Sertões*. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1995.

DAVID, S. N. *Freud e a religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

DUBAR, C. *A socialização: construção das identidades sociais e profissionais*. Porto: Porto Editora, 1997.

DURKHEIM, E. *Las formas elementares de la vida religiosa*. Madrid: Ediciones Akal, SA, 2007.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Formação do Estado e civilização. v. 2. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

_____. *O processo civilizador*. Uma história dos costumes. 2. ed. v. 1. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

FERNANDES, F. *A Sociologia no Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes, 1977.

FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*. v. 21. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976.

FREYRE, G. *Perfil de Euclydes e outros perfis*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1944.

GALTER, M. I. Identificação política dos jesuítas ao Estado: teor da crítica contemporânea. *Revista Imagens da educação*, v. 3, n. 1, 2013.

GOLDMANN, L. *Crítica e dogmatismo na cultura moderna*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1973.

HAUOCK, J. F. A igreja na emancipação. In: BEOZZO, J. (Coord.). *História da igreja no Brasil* (tomo II/2): Segunda época. 3. ed. Petrópolis/São Paulo: Editora Vozes/Edições Paulinas, 1992.

HOLANDA, S. B. de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1987.

LACOUTURE, J. *Os jesuítas*; 1. Os conquistadores Trad. Ana Maria Capovilla, Rio de Janeiro: L& PM Editores, 1994.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1949.

LONDOÑO, F. T. Escrevendo cartas. Jesuítas, Escrita e missão no século XVI. In: *Revista Brasileira de História: Tempos do Sagrado*. São Paulo: ANPUH/ Humanitas, v. 22, n. 43, 2002.

MENEZES, J. M. F. O retorno dos Jesuítas ao Brasil: A República e a educação na Bahia. *VII Congresso Brasileiro de História da Educação* – UFMT, 2013.

METCALF, A. A busca pelo intermediário feminino no século XVI no Brasil. In: SCHWARTZ, S. B.; MYRUP, E. L. (Org.). *O Brasil no Império Marítimo Português*. Bauru: Edusc, 2009.

NEVES, L. F. B. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios – colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1978.

PAIVA, J. M. de. *Colonização e Catequese (1549-1600)*. São Paulo: Editora Cortez/Autores Associados, 1982.

PRADO JÚNIOR, C. *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*. 12. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1972.

QUEIROZ, M. I. P. de. Identidade Nacional, expressões culturais: a criação religiosa no Brasil. SACHS, Viola et al. *Brasil & EUA*. Religião e Identidade Nacional. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1988.

REIS, E. C. Religião e práticas populares religiosas no Brasil: Aspectos históricos. *Kairós* – revista Acadêmica da Prainha, ano IV/1: Fortaleza, 2007.

RESENDE, M. J. de. Os sertões e os (des)caminhos da mudança social no Brasil. *Tempo Social: Rev. Sociol. USP*. São Paulo, 13(2), 2001.

RIBEIRO, M. L. S. *História da educação brasileira*. 16. ed. Campinas: Editora Autores Associados, 1998.

RODRIGUES, L.F.M. A fórmula scribendi na Companhia de Jesus: origem, leitura paleográfica e fonte documental para o estudo da ação dos jesuítas. *X Encontro Estadual de História. O Brasil no sul: cruzando fronteiras entre o regional e o nacional*. UFSM, UNIFRA, Santa Maria, 2010

ROSA, J. G. *Grande Sertão: Veredas*. 19. ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2001.

SOUSA, C. A. M. Cartas e educação Jesuíticas: memórias da segunda vinda dos jesuítas portugueses ao nordeste do Brasil – *VII Congresso Brasileiro de História da Educação – Circuitos e fronteiras da história da educação no Brasil* – UFMT, 2013.

SOUSA, C. A. M.; JESUS, W. F. de. Diga alguma coisa da visita Pastoral no Piauí. Notas sobre uma carta Jesuítica nos sertões em 1915. In: CAVALCANTE, M. J. M.; HOLANDA, P. H. C. et al. *Afeto, Razão e Fé: Caminhos e mundos da história da educação*. Fortaleza: Edições UFC, 2014.

WEBER, M. O Sentido da neutralidade axiológica nas ciências sociais e econômicas. In: _____. *Sobre a teoria das ciências sociais*. Lisboa: Editorial Presença, 1974.

_____. *A Ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2007.

Capítulo XI

A presença dos jesuítas no sertão baiano: o Instituto São Luiz Gonzaga – Caetité (1912-1925)

Fernanda de Oliveira Matos

“Foi de Caeteté que chegaram à Baía⁸⁷ as
vozes do sertão que chamavam os jesuítas”.
(Joseph H. Foulquier)

Caetité está entre as cidades mais antigas do interior da Bahia. Localiza-se na porção sudoeste do Estado, a mais de setecentos quilômetros da capital, numa região tradicionalmente conhecida como Sertão, ou Alto Sertão. Essa expressão tem sua origem na formação territorial do Brasil Colônia, e foi muito usada no século XIX para demarcar espacialmente uma porção do território baiano distante da faixa litorânea, divisa com Minas Gerais, com economia tradicional, marcada pelas secas, pela precariedade na comunicação e nos meios de transporte.

87 Quando ele diz “chegaram à Baía”, se refere à cidade de Salvador, que no início do século XX era chamada de “Cidade da Baía”.

Correspondia, no período colonial, ao Morgadio⁸⁸ Guedes de Brito – Casa da Ponte, que monopolizava a propriedade fundiária da margem direita do Rio São Francisco nos Sertões da Bahia e de Minas Gerais (ESTRELA, 2003, p. 36).

Apesar disso, pesquisas arqueológicas realizadas na região nos últimos anos, por ocasião da implantação de parques de energia eólica, dão conta de uma ocupação muito anterior a esta data, vestígios materiais encontrados e examinados remontam a ocupação humana do território há mais ou menos seis mil anos.

Devido a fatores climáticos e à presença de água, às vezes rara no sertão, entre outros aspectos – a região acabou ganhando importância com a chegada e permanência de inúmeras famílias e se estabelece como ponto importante de pouso e descanso aos viajantes e tropeiros que passavam pela região, uma vez que esta se constituía passagem principal entre o litoral da Bahia, a Região do São Francisco e as Minas Gerais. No início do século XVIII já existem aqui fazendas de gado, alguns engenhos, a aristocracia e a riqueza, bem como a cultura e o civismo que o distingue dos outros povoados, sendo a religiosidade outro diferencial relevante.

Ainda na primeira metade do século XVIII, famílias do Arraiá construíram uma capela em devoção à Senhora Sant’Ana, tradição herdada dos portugueses, que ocupava a parte central do Arraial. Além disso, essas mesmas famílias doam terras para a nova freguesia desmembrada da Matriz de Nossa Senhora de Rio de Contas, em 1754.

88 Segundo o historiador Erivaldo Fagundes Neves, o morgado constituía-se de patrimônio vinculado, indivisível e inalienável, transferível hereditariamente ao primogênito, de modo assemelhado às monarquias hereditárias.



Igreja Matriz da Freguesia de Senhora Santana de Caetité – século XIX

No início do século XIX, a freguesia de Caetité já se organizava para comprar da Coroa o título de Vila e depois de enfrentar forte oposição de Rio de Contas, foi elevada à categoria de Vila em 5 de abril de 1810, ocupando boa quantidade das terras do sudoeste da Bahia e fazendo fronteira com as Vilas já existentes de Ilhéus, Rio de Contas e Urubu e com o Estado de Minas Gerais, como mostra o mapa abaixo.



Mapa da Vila Nova do Príncipe e Santana do Cayeté. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Caetité%C3%A9>>. Acesso em: 6 jan. 2015.

A Freguesia e depois Vila de Cayeté – apesar da grande distância da capital e por isso mesmo a dificuldade de comunicação – sempre teve papel atuante na

vida econômica e política da província e do país. Desta característica sucede o nome da vila que tenta fazer referência não só à religiosidade presente, mas também ao novo cenário político brasileiro por ocasião da chegada da Família Real Portuguesa no Brasil em 1808 e das mudanças ocorridas em decorrência deste fato.

Pela sua relevância política e econômica, por ocupar um espaço geograficamente privilegiado, por abrigar famílias de origem europeia e de muitas posses, Caetité sempre foi tida como referência entre as demais vilas da região no que se refere à civilidade e à educação, e por isso mesmo era conhecida como a “Princesinha do Sertão”.

Daqui saíram, principalmente ao longo do século XIX, muitos caetiteenses, que fizeram o lugar conhecido e reconhecido, fossem soldados que lutaram nas batalhas de Independência da Bahia – 2 de julho de 1823,⁸⁹ fosse através de representantes políticos e seus atos, como o primeiro governador eleito do Estado da Bahia em 1892, o caetiteense Joaquim Manoel Rodrigues Lima, ou simplesmente por pessoas que transitavam por essas terras levando e trazendo mercadorias, minérios e pedras preciosas. Isso fazia esta região extremamente dinâmica, diferente do que muitos pensam.

É com estas características, de políticos influentes, de trânsito intenso, de economia tradicional, de religiosidade aflorada e instrução cultuada, apesar de ser para poucos, que Caetité se despede do século XIX e chega ao século XX “engatinhando” no novo sistema de governo brasileiro – a República.

Com o iniciar do novo século, com o sistema republicano, com as tendências positivistas de progresso, o Brasil passou por uma relativa urbanização, e com ela a nova classe média sentiu a necessidade da escolarização para seus filhos. Houve, pois, no país certo entusiasmo pela educação e algumas reformas ocorreram com o intuito de modernizar o sistema de ensino no Brasil, sendo que entre elas está a que visava tornar o ensino laico no país:

89 A data de 2 de julho de 1823 está para os baianos muito mais que o 7 de setembro está para o Brasil. Ela marca sua independência definitiva em relação a Portugal, conseguida a partir de um processo longo de batalhas entre tropas baianas e lusitanas, que culminaram com a expulsão dos portugueses de Salvador, último reduto luso no Brasil.

[...] a Constituição Brasileira de 1891 prevê a separação entre Estado e Igreja; ao mesmo tempo, prevê a liberdade de cultos; a liberdade de ensino, desde que na conformidade da legislação. Assim, retira-se da Igreja Católica o caráter de parceira principal na atividade de educação do Estado Brasileiro (MENEZES; SANTANA, 2012, p. 2).

O Estado brasileiro proibiu, desde então, qualquer tipo de parceria com qualquer grupo religioso, entre eles a Igreja Católica, ao mesmo tempo em que dá liberdade de ensino – o que deixa brechas para a atuação de ordens religiosas no Brasil, até porque o Estado não dá conta de mudar a realidade educacional brasileira – a educação não se estendia a todas as localidades e menos ainda a toda a população, principalmente em lugares distantes dos grandes centros, como é o caso de Caetité.

As condições [de oferta] da educação eram bastante limitadas e pouco se diferenciavam da época do Império: “o Estado delegou aos estados e municípios a responsabilidade de organizar as escolas primárias e secundárias” (GUIMARÃES, 2013, p. 87).

É neste contexto social e político que os jesuítas retornam ao Brasil, à Bahia e a Caetité. Perseguidos, presos e expulsos de Portugal, mais uma vez, com a instauração da República em 1910, os jesuítas da Província lusitana se dispersam por vários países e, como não poderia deixar de ser, para a Terra de Santa Cruz, como ainda chamavam o Brasil.

O Pe. Azevedo (1911), em seus escritos no livro “Proscritos”, publicado na Espanha e na Bélgica, fala publicamente sobre as circunstâncias e situação da Companhia de Jesus, por ocasião da revolução de Portugal com a instauração da República, bem como realiza sua autodefesa em um contexto de exílio (SOUSA, 2013, p. 4).

Azevedo (1986) traz um depoimento do Padre Luiz Gonzaga Cabral, provincial dos jesuítas portugueses, escrito no folheto “Ao meu paiz” em que ele justifica sua indignação contra a política antirreligiosa dos republicanos:

[...] em pleno século de liberdade, homens que apregoam espírito liberal, e em nome de princípios igualitários, expulsaram num momento do território português trezentos e tantos portugueses, espalhados por cerca de 20 casas [...] sem lhes provar um único crime ou delito, sem lhes permitir

uma palavra de defesa, sem lhes dar tempo de reunir a roupa, os livros, os escritos, fructo querido do trabalho de muitos anos numa vida de estudos indefesso. Em nome da liberdade arrebataram-se tudo, despojaram-nos tudo [...] (AZEVEDO, 1986, p. 3).

Pelos relatos apresentados, é possível perceber que os jesuítas tiveram que sair de Portugal às pressas e trouxeram consigo muitas mágoas. Retornam ao Brasil a partir do Rio de Janeiro, onde, após superar dificuldades da entrada, se dedicavam ao trabalho educacional e missionário, e depois seguem à Bahia, uma vez que entre os inúmeros pedidos realizados à Ordem, os de maior importância foram os de Dom Jerônimo Tomé da Silva, o arcebispo de Salvador, visto que a cidade se tornaria a sede da Missão Portuguesa no Nordeste, elemento importante para a coesão dos jesuítas exilados. Ainda sobre esses fatos, destacamos que “o arcebispo desejava melhorar o ensino primário na capital e orgulhava-se de haver ajudado na instalação de outras ordens religiosas e de dois colégios católicos, dirigidos por padres, em Salvador”. Assim, “[...] para os jesuítas, o colégio serviria para manter a coesão do grupo e reorganizar a Província portuguesa dispersa” (COUTO, 2011, p. 2288).

Dom Jerônimo foi responsável por trazer para Salvador, não só a Ordem jesuíta, mas também os salesianos e os maristas, sendo que todas elas tinham como foco, além da missão, é claro, o trabalho educacional, e com isso a educação formal na capital baiana teve muita influência da Igreja Católica, ainda que o Estado pregasse uma formação laica.

Segundo Couto (2011), em sua chegada à Bahia, os jesuítas enfrentaram forte oposição, liderada por profissionais da imprensa, políticos, entre outros, que defendiam a laicização do ensino.

O arcebispo teve papel fundamental na superação da crise afetando a permanência dos jesuítas na cidade. Com seu apoio, abrem o Colégio Antônio Vieira, em Salvador, além disso, assegurada a coesão da Ordem, eles aceitam mais um apelo de D. Jerônimo para abrir uma escola no longínquo interior da Bahia – em Caetité (AZEVEDO, 1986, p. 32).

Na verdade, Dom Jerônimo fez essa solicitação a pedido do então vigário

de Caetité, o Monsenhor Luís Pinto Bastos,⁹⁰ que justificava seu pedido acerca da fundação da escola com base em preocupações de ordem religiosa, uma vez que:

[...] estava preocupado com a implantação de um colégio católico. Importa lembrar que, neste contexto, já havia um colégio protestante na cidade, contribuindo para a popularização de tal religião; além disso o espiritismo estava ganhando muitos adeptos (GUIMARÃES, 2013, p. 86).

Ferdinand Azevedo (1986) fala mais detalhadamente sobre isso e para ele a instalação do Instituto São Luiz Gonzaga, em 16 de julho de 1912, foi antes de tudo, um ato político. As questões políticas anteriores a esta data interferiam diretamente na educação local depois e na implantação do Instituto São Luiz Gonzaga.

Ligada intimamente à política foi a educação. Por causa da rivalidade partidária ente o governador Luis Viana e seu sucessor Severino dos Santos Vieira, a Escola Normal, que já funcionava havia cinco anos, foi fechada em 1903. A situação ficou mais precária ainda no ano seguinte quando a Escola Complementar também fechou. Somente em 1912, quando o missionário presbiteriano John Henryz Mac-Caul apareceu, é que Caetité sairia da penúria educacional. O missionário não pedia dinheiro, mas apoio e o encontrou no Coronel Cazuzinha. (AZEVEDO, 1986, p. 37).

Assim, com o apoio do Coronel Cazuzinha, intendente da cidade neste período, a Escola Americana foi aberta junto às Instalações da Igreja Presbiteriana, já presente na cidade.

É neste contexto que Monsenhor Luís, partidário da oposição liderada pelo Coronel Deocleciano Pires Teixeira⁹¹ e muito bem informado sobre o retorno dos jesuítas à Bahia, solicita ao Arcebispo Dom Jerônimo um colégio católico para

90 Monsenhor Luís Pinto Bastos era o pároco da cidade neste período; era um homem de muita influência junto aos fazendeiros e aos políticos da região; era partidário do Coronel Deocleciano Teixeira, representante do partido Liberal em Caetité e região.

91 Deocleciano Pires Teixeira nasceu em Nossa Senhora do Alívio do Brejo Grande, atual Ituaçu - Bahia, em 1844. Originava-se de família estabelecida em Minas do Rio de Contas, de descendência do Capitão-Mor Manoel Severino da Silva. Estudou medicina no Rio de Janeiro. Em 1885 fixou-se em Caetité onde viveu 45 anos. Correligionário do Partido Liberal, abandonou a clínica e foi se dedicar à política, elegendo-se para vários cargos. Fonte: <<http://tabernadahistoriavc.com.br/deocleciano-pires-teixeira/>>. Acesso em 12 jun 2015.

fazer frente ao partido político do intendente, ao protestantismo e ao espiritismo ao mesmo tempo.

O pedido foi analisado pela ordem em fevereiro de 1912 e apresenta uma série de razões favoráveis à abertura da nova Missão de educação e de resistência ao protestantismo:

Razões a favor da resistência: 1ª Seria uma resistência em que se poderia trabalhar muito e não só na cidade que é uma das principais do sertão, mas também fora em missões. 2ª A escola anexa, além do grande bem que faria àquellas famílias, serviria para preparar alunos para o colégio da Bahia e não seria necessário sacrificar professores indispensáveis nos colégios, pois essa escola não passaria das matérias preliminares e talvez um pouco de francês e latim. 3ª O clima é bom (850m. de altitude). 4ª O Sr. Arcebispo deseja muito que aceitemos esta residência. 5ª Vae ser cabeça de uma nova diocese. (AZEVEDO, 1986, p. 38).

Tendo o pedido sido aceito, a Ordem começa a se organizar para a fundação do Colégio em Caetité. Por mais que ela contasse com o apoio do Monsenhor Luís e do partido político do Coronel Deocleciano Teixeira, as dificuldades foram muitas, a começar pela distância e condições de viagem da Baía (Salvador) até Caetité, que demorava mais de dez dias, sendo ela dividida em etapas: De Salvador até a cidade de Cachoeira chegava-se de vapor, onde se tomava o trem de ferro até Machado Portela, e o restante era feito a cavalo ou burro, passando pela Serra do Sincorá. Vencidas as dificuldades da viagem, o Padre Sallustio descreve, em carta aos seus superiores, a acolhida dos caetiteenses por ocasião da chegada dos primeiros cinco padres na cidade:

[...] ao pé do cemitério da cidade esperava-nos a filarmônica, moças vestidas de branco com lenços na mão e capelas na cabeça, dois pendões e arcos de verdura e cordões de bandeirinhas de papel. Os foguetes estalejavam, a música rompia, os lenços agitavam-se, os pendões ecoavam: era a saudação e o pômo-nos em marcha para casa. Foi um entusiasmo grande, uma grande manifestação, uma manifestação sincera de benevolência. Começamos a caminhar os cinco, como se determinara a ordem do triunfo, atrás dos músicos e do pendão que seguia o do apostolado ladoado de associados; seguiam-nos mais de 300 cavaleiros envolvendo-nos de saudações. Junto à portaria o povo aglomerou-se; por fim o Vigário fez um discurso de bem vindo. Respondi-lhe como pude, a comoção foi recíproca. (CARTAS EDIFICANTES. v. 1, 1909, p. 5-6).

Pelos relatos do padre pode-se imaginar como eles foram esperados e como o Monsenhor Luís já havia mobilizado a população em torno dessa chegada. Esta prática era bem comum em Caetité, pois em várias ocasiões os moradores da cidade faziam este tipo de recepção. Também foi assim por ocasião da chegada de outras autoridades eclesiais como a do primeiro bispo diocesano um pouco mais tarde, no ano de 1915. Entretanto, passada a alegria da acolhida, aparecem as primeiras dificuldades de ordem física, financeira e política a serem enfrentadas por eles em Caetité:

[...] Encontraram os padres uma casa mobiliada com móveis emprestados, portanto casa vazia, apenas enfeitada. E que casa seria? A casa é grande, escreve um dos seus primeiros moradores, mas está por mobilar, e por ora não há com que o possamos fazer. Havia cinco canapés, três mesitas de réles madeira, cinco cadeiras de couro, quatro ou cinco de palhinha, uma bacia grande de folha, um banco de pau e uma acha meio queimada na lareira. Eis o mobiliário completo. As camas tinham só coberta e um lençol; mas tudo isto era emprestado[...] (FOULQUIER, 1940, p. 64).

[...] Toda a intervenção oficial da Intendência e dos políticos de Caetité era em favor escola protestante. Ao saber da chegada dos Padres e da fundação do Instituto São Luiz Gonzaga no Edifício da antiga Escola Normal cedido pelo Exmo. Sr. Dr. Diocleciano Pires Teixeira, mandou o intendente retirar da mesma Escola Normal todo o mobiliário escolar, entregando-o ao Colégio Americano... (MADUREIRA, 1929, p. 636).

É visível que o mobiliário da casa era bastante aquém das necessidades dos padres e dos alunos, sendo todo ele emprestado. É também interessante pensar nas manobras políticas que interferiram na abertura e manutenção dessa escola e ainda interferem na educação atual como um todo.

Apesar de tudo isso, o colégio para meninos intitulado São Luiz Gonzaga, abriu suas portas em 16 de junho de 1912, com cinco padres, neste caso professores, entre os quais estava o responsável pela casa, o Pe. João Ilhão, quatro irmãos coadjutores, que auxiliam os padres nas atividades pedagógicas e também nas outras necessidades de organização e manutenção da casa, e dezoito alunos (internos e externos), entre os quais estavam os filhos do próprio Coronel Deocleciano. Ainda segundo Madureira (1929), pelas suas limitações, as matérias de ensino se resumiam a três cursos de instrução primária e aos três primeiros

anos do curso Gynasial.

Com o decorrer do tempo os padres foram organizando a escola, as condições de estadia e acomodações foram melhoradas e, à mesma proporção, a quantidade de alunos foi crescendo ao longo da década, como o demonstram os dados do quadro abaixo:

Nos seus primeiros annos luctou o Collegio com grandes difficuldades, progredindo sempre, porém, como demonstra o quadro seguinte da frequencia dos alumnos:

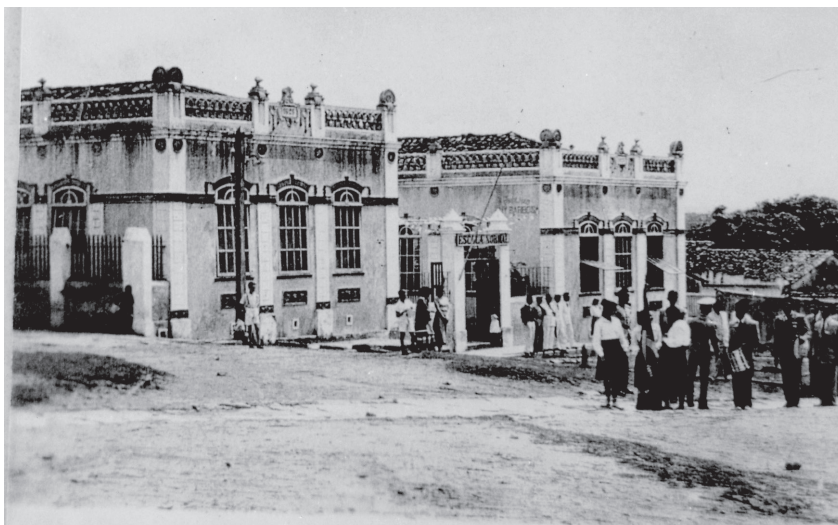
FREQUENCIA ANNUAL				NOVOS MATRICULA- DOS EM CADA ANNO		
Annos	Internos	Externos	Total	Internos	Externos	Total
1912	8	10	18	8	10	18
1913	18	13	31	15	8	23
1914	36	28	64	19	18	37
1915	46	33	79	14	9	23
1916	59	23	82	21	4	25
1917	72	15	87	35	7	42
1918	80	15	95	23	4	27
1919	90	18	108	44	10	54
1920	78	23	101	32	9	41
Total	487	178	665	211	79	290

Fonte: Madureira, 1929, p. 634.

Pela frequência apresentada é possível perceber os avanços obtidos pela escola entre os anos de 1912 e 1920. O número de alunos aumentou consideravelmente e isso permitiu aos jesuítas dispor de maior qualidade em relação aos trabalhos escolares, à estrutura física e ao seu próprio sustento.

A primeira casa que os padres arrendaram tinha sido a escola normal. Mais tarde os jesuítas compraram a casa, mais cinco prédios em volta, assim para melhorar as acomodações presentes como para alargar o local das construções futuras, se se viesse a fazer. Essa extensão territorial e predial deu lugar a que os jesuítas passassem a morar no que foi chamado pelos matutos o *Vaticano de Caetité*. (FOULQUIER, 1940, p. 65).

Nas pesquisas já realizadas e na documentação reunida não foi encontrada nenhuma fotografia da parte externa do prédio durante a década de 1910, entretanto é possível identificar que os padres se referem ao prédio do Colégio como sendo onde funcionou a Escola Normal de propriedade do Coronel Deocleciano e cedido para que funcionasse a escola. Com o passar dos anos, as instalações precisaram ser ampliadas com a junção de outras casas devido ao crescimento no número de alunos, principalmente internos da casa. A fotografia abaixo corresponde a dois pavilhões do prédio em que funcionou a escola, sendo que um deles abrigava o salão nobre em que eram realizadas as festividades escolares. Depois de desativado, o prédio voltou a sediar a segunda Escola Normal. Atualmente o pavilhão esquerdo não existe mais e o salão nobre se encontra bem conservado e sedia o poder legislativo de Caetité.



Escola Normal de Caetité – Década de 1930

Disponível em: <<http://anisioparacaetite.wikispaces.com/Escola+Normal>>. Acesso em: 9 jan. 2015.



Atual prédio da Câmara de Vereadores de Caetité. Disponível em:
<<http://www.sudoestebahia.com/>>. Acesso em: 12 jan. 2015.

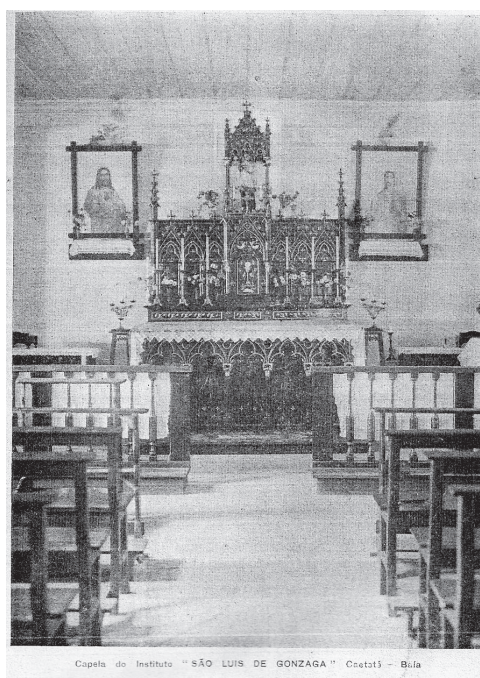
Do interior da escola foi encontrada apenas uma fotografia que corresponde à capela, lugar de muita importância para os padres e para os alunos, principalmente os internos que eram estimulados a todo tempo às práticas religiosas:

[...] A pequena capela do Instituto tinha portas para a rua, mas não era lugar tão propício quanto a matriz, pouco distante da nossa casa, onde por vontade e licença do Vigário, os nossos padres exercitavam os ministérios. Na nossa capela fundou-se uma Congregação de Nossa Senhora e de São Luiz de Gonzaga, um pouco mais tarde em Centro do Apostolado da Oração, por cuja influencia muitos alunos, sobretudo os internos, passaram a comungar diariamente. Com semelhantes disposições só podia ser beneficiada a sua educação e formação religiosa, dada a docilidade com que aceitavam os ensinamentos dos padres [...] (FOULQUIER, 1940, p. 66).

Ela era simples, mas aparentemente, bem cuidada, possuía um altar de madeira em que ficava o sacrário, com as hóstias consagradas, e a imagem do padroeiro do colégio, São Luiz de Gonzaga. Atualmente, esta imagem é o único item da capela do qual se tem notícia, fazendo parte do acervo da Catedral de Senhora Santana em Caetité.



Imagem de São Luiz Gonzaga – acervo da Paróquia de Senhora Santana de Caetité



Capela do Instituto "SÃO LUIS DE GONZAGA" Caetité - Bala

O Pe. Antônio Gonçalves, em suas cartas, faz uma avaliação dos trabalhos da escola a partir do resultado do ano letivo de 1915.

O anno correu bem, graças a Deus, e os exames foram bons, ainda que houve algumas reprovações, o que não fez nada mal à fama do colégio, antes pelo contrário, pois o systema cá no Brazil é aprovar toda a gente com distinção, ainda que não saibam nada. (GONÇALVES, 1915 apud AZEVEDO, 1986, p. 44).

A partir dos resultados dos primeiros anos de funcionamento, pode-se observar a necessidade de melhoramentos nas estruturas do prédio e das acomodações do internato. A casa que os padres ocuparam inicialmente havia ficado pequena, sendo necessário comprar alguns prédios ao redor para melhorar as acomodações presentes e para alargar o local das construções futuras, se viessem a ser feitas.

Ele ainda descreve a boa vontade dos alunos em relação à prática religiosa, o que foi sendo construído a partir da característica mais marcante da Companhia de Jesus – a ação missionária. Enquanto alguns padres e irmãos ficavam no colégio responsabilizando-se pelas atividades educacionais, os outros saíam em missão pelo sertão, com o intuito de fazer expandir a fé católica e tornar o Instituto São Luiz Gonzaga mais conhecido entre os sertanejos.

Além disso, um ano depois da chegada da Ordem Jesuíta, Caetité passa a sediar uma nova diocese. A paróquia de Santana de Caetité consegue este título, no ano de 1913, por decreto do papa Pio X, com a publicação de Bula papal. Entretanto, seu primeiro bispo, Dom Manoel Raymundo de Mello, só chega em 1915:

A Paróquia de Santana de Caetité fora julgada entre outras como apta a ser elevada a categoria de uma diocese. A Bula de criação *Majus animarum bonum* – 20/10/1913 vem, em patentes circunstâncias, comprovar o santo interesse da Santa Sé pelas demonstrações dedicadas do Brasil à Religião Catholica. (LIVRO DA HISTÓRIA DA DIOCESE, 1915, p. 9).

Este acontecimento reafirma a presença da Igreja Católica e da Companhia de Jesus em Caetité incentivando cada vez mais o caráter missionário dos jesuítas.

Eram objetivos dessas missões,⁹² aproximar os sertanejos de Deus e da religião católica a partir da “distribuição” dos sacramentos básicos da Igreja – o batismo e o casamento religioso – e de práticas de arrependimento – a confissão.

Ao longo de pouco mais de uma década muitas missões foram realizadas no sertão da Bahia, sob responsabilidade da casa existente em Caetité. Muitas cidades e vilas foram visitadas pelos padres que ficavam, em cada uma delas, apenas alguns dias, mas o suficiente para atualizar as práticas católicas da população.

Essas missões também davam visibilidade aos trabalhos educacionais dos jesuítas realizados no Instituto São Luiz em Caetité e a “fama” do colégio se espalhava pela região. Segundo o padre Cabral, isso também ocorria por meio dos antigos alunos da escola que ao demonstrarem afeto e saudade incentivavam outros pais a confiarem seus filhos aos padres jesuítas do São Luiz:

Quanto aos antigos, pelas notícias que temos e pelas cartas que nos escrevem, todos mostram saudosos e amigos do Collegio, chamando-o de seu *querido Collegio*, seu *collegiosinho*, o seu *inesquecível Instituto São Luiz*. E desta saudade dos antigos temos também uma prova neste facto que muitos paes, ao entregar seus filhos, nos dizem que os fazem por que tem boas referências do collegio [...] (CARTAS EDIFICANTES. v. 8, 1923, p. 107).

Em relação à formação educacional oferecida pela escola, é sabido que ela seguia os preceitos e os objetivos da Educação Inaciana que visava uma “Educação de excelência” e a formação de líderes.

Para a Companhia, a busca pela excelência se dá num contexto amplo de “excelência humana” determinada pelas circunstâncias de lugares e pessoas, pautada na formação integral do indivíduo dentro da comunidade humana, sem esquecer a dimensão religiosa que perpassa toda a educação e o diálogo entre a fé e a cultura. Além disso,

92 Essas missões foram detalhadamente descritas nas cartas que os padres escreviam aos superiores da Província, elas eram selecionadas e depois seguiam para a sede da Ordem na Europa onde eram reunidas a outras, das demais Províncias da África e da Ásia, eram editadas e distribuídas de volta às Missões espalhadas pelo mundo todo. Graças a essas edições temos acesso a muitos feitos da Companhia de Jesus assim como ao cotidiano e às particularidades de cada casa de missão e das localidades onde elas estavam instaladas.

os centros educativos da Companhia ajudam seus estudantes a desenvolver suas qualidades mentais e efetivas que os capacitem – em qualquer situação que venha a ter na vida – para trabalhar com os outros para o bem de todos no serviço do Reino de Deus (COLEÇÃO EDUCAÇÃO S. J., 1987, p. 38).

O Jornal A PENNA,⁹³ periódico da cidade, traz também algumas informações sobre o cotidiano da escola como a abertura e encerramento das aulas, premiações, resultados finais, como também sobre o currículo do Instituto, discriminando, por exemplo, os componentes que eram trabalhados, suas respectivas cargas horárias, dando uma ideia do funcionamento dos cursos oferecidos e suas prioridades pedagógicas:

Collegio S. Luiz

De posse de informações de fonte certa, pois foram-nos fornecidas pelo Ver. Padre Mestre Vlelltentent, podemos informar ao leitor qual o horário d’este Instituto. É o seguinte durante cada semana:

1º anno	Curso gynasial	Curso complementar
Francez	4 horas	4 horas
Portuguez	4 horas	4 horas
Arithimética	4 horas	4 horas
Geographia	3 horas	2 horas
Calligraphia	1 hora	2 horas
Lições de Cousas	1 hora	1 hora
Religião	1 hora	1 hora
Inglez	2 horas	História - 2 horas

Fonte: Jornal A PENNA, 28 de fevereiro de 1913.

93 O jornal A PENNA, primeira tipografia do Sertão da Bahia, foi fundado em 1897, pertencia à família Gumes, que apesar de sua procedência espírita mantinha boas e respeitadas relações com a Ordem Jesuíta presente em Caetitê. Se constitui uma genuína e importante fonte de pesquisa histórica por trazer notícias sobre as escolas de Caetitê assim como informações sobre o cotidiano sócio político da cidade e da região, possuía assinantes em muitas localidades e se definia como “órgão dos interesses comerciais, agrícolas e civilizadores do Alto Sertão”.

Segundo esta disposição e distribuição de carga horária é bem visível a preocupação da escola com a área das Ciências Humanas e das Linguagens. Os alunos estudavam duas línguas estrangeiras a partir do 1º ano ginasial, e apesar de não se fazerem ausentes, as ciências exatas tinham carga horária bem menor.

Quanto aos métodos de ensino, tinham características do Ensino Intuitivo e do *Ratio Studiorum* que corresponde ao:

Plano de Ensino dos colégios jesuítas, é um manual para ajudar os professores e administradores na marcha diária do colégio. Contém uma série de “regras” ou diretrizes práticas que tratam de assuntos como a direção geral do colégio, a formação e a distribuição dos professores, os programas ou os métodos de ensino. Como parte IV das Constituições, não é tanto uma obra original, como coletânea dos métodos educativos mais eficazes do tempo, provados e adaptados às finalidades dos colégios jesuítas. (EDUCAÇÃO S. J., 1987, p. 64).

Sobre os métodos utilizados, é bem provável que, pelas necessidades e particularidades do Colégio de Caetité, muitos tenham sido readaptados à realidade local. Entre as práticas tradicionais do *Ratio Studiorum*, está a premiação e o estímulo aos melhores alunos ao fim de cada período letivo; este era sem dúvida momento de solenidade para os alunos, suas famílias, para os padres e para a comunidade, dado a sua importância, sempre ficava registrado no jornal A PENNA.

Às duas horas da tarde de ontem, adentramos o largo portão do Colégio dos Jesuítas. Chegaram ali distintas famílias e cavalheiros da fina flor caitetense, todo gentilmente convidados para assistirem a solene premiação anual dos alunos do Instituto S. Luiz Gonzaga [...] o salão estava ornado a capricho com palmas, flores, bandeiras, quadros e vasos de plantas. Ao fundo ostentava um pátio muito disposto, sobranceiro ao salão fartamente mobiliado. Vinha-nos a ideia de estarmos numa colmeia onde os incansáveis e bondosos padres depositavam no cérebro de oitenta e tantos juvenotes com carinho e solicitude depurado e são o mel da educação e instrução que tanto lhes aproveitará no futuro. Depois das 3 horas chegou S. Excia o Sr. D. Manoel Raymundo de Mello Bispo diocesano, o REVMO. Sr. Conego Luiz Bastos e outros padres [...] S. Excia. Dispensava ao Instituto a honra de presidir a solenidade. Começou a solenidade pelo discurso Duas palavras, sendo em seguida distribuídos os prêmios de comportamento e religião [...]. Seguiu-se a distribuição dos

prêmios de letras [...] ciências [...] foram por fim distribuídos os prêmios de Bellas Artes [...]. O Padre Vlelledent informou aos assistentes dos bons resultados colhidos e o progresso do Instituto, assim como da criação de mais aulas no futuro anno e do tempo e condições em que seriam reabertos os cursos [...] os prêmios e as belas medalhas, assim como os diplomas de accessit eram entregues por S. Excia. Rvmo. o Sr. Bispo aos alunno. (JORNAL A PENNA. n. 151, p. 3, 29/11/1917).

Pela matéria do jornal, é possível fazer várias observações importantes: inicialmente, é confirmada a classe social dos alunos que ali estudavam, já que estavam presentes “famílias e cavalheiros da fina flor caetetéense”; assim como o progresso alcançado pela escola no ano de 1917 contando com mais de oitenta alunos, com uma estrutura física e mobiliário de requinte, bem diferente das condições da chegada em 1912, com muito prestígio por parte da sociedade local, o que dava à escola tranquilidade para fazer planos e inovações para o ano seguinte. O bispo, que tinha sob sua responsabilidade uma diocese com dimensões territoriais muito extensas, incluía em sua programação a participação dessa atividade dando a ela mais ainda o caráter de solenidade. Este era o momento especial para os alunos, pois seriam “recompensados” pela sua dedicação aos estudos recebendo prêmios por se destacarem em áreas diversas do conhecimento e também em religião. Enfim, era de fato um momento importante, e por isso mesmo registrado no jornal impresso que era distribuído na cidade e na região.

Quanto ao método indutivo também praticado pela escola, tem sua origem em Rousseau, seu entendimento e aplicação foi teorizado no século XIX por Pestalozzi, e sistematizado por Comenius. No Brasil,

[...] a introdução do método intuitivo ocorreu inicialmente por algumas escolas particulares, sendo apresentado como inovador. O discurso político e educacional produzido nessa época estabeleceu relação com as propostas de inovação metodológica e a difusão do ideário liberal republicano, destacando-se a utilização das “lições de coisas” ou método intuitivo como estratégia de intervenção na sala de aula, o lócus específico da instrução e da mudança das práticas pedagógicas, adequado à escola e ao projeto político modernizador. (REMER; STENTZLER, 2009, p. 6335).

No Brasil este método teve um defensor comprometido, Ruy Barbosa, que defendia a modernização da educação no país e para isso considerava

necessário novos padrões intelectuais com sua origem em novas concepções de conhecimento. Além disso:

Nos seus Pareceres as “Lições de Coisas” foram ressaltadas como elemento primordial para a renovação da escola primária, como o único método capaz de triunfar sobre os métodos verbalistas e a rotina pedagógica predominante nas escolas de seu tempo. (REMER; STENTZLER, 2009, p. 6337).

É interessante observar que, mesmo seguindo os ideais inacianos da tradição, o Instituto, como é próprio dos jesuítas, também apresenta algumas características das tendências modernas da educação trazendo no currículo um componente denominado “Lição das Cousas” que, como o próprio nome já diz, partia do cotidiano, do concreto, do real, enfim, das coisas para se chegar ao conhecimento intelectual e abstrato. Neste sentido, algumas aulas práticas eram comuns no Instituto; entre elas, uma ficou registrada no Jornal A Penna, publicado no dia 1º de março de 1917, p. 4. Trata-se de uma visita que os alunos internos da escola fizeram à tipografia do jornal, e nesta matéria o jornalista, além de falar sobre a visita, ainda fez questão de registrar o nome de todos os alunos presentes, o que nos serve como um documento importante na falta dos diários da escola com o nome dos alunos.

Mediante práticas como esta, a escola foi ganhando e ocupando lugar de destaque na educação local na primeira década de funcionamento. O aumento no número de alunos entre 1915 e 1920 foi bastante considerável e quando terminavam seus estudos ali seguiam para Salvador, onde continuavam estudando em colégios católicos, como o Colégio Antônio Vieira e o dos Irmãos Maristas, e em outros estados, como Minas Gerais (Belo Horizonte) e Pernambuco (Recife).

O Padre Luís Cabral, responsável pelo Instituto São Luiz neste período, numa de suas cartas aos superiores da Missão na Bahia, também apresenta satisfação com os resultados apresentados pela escola:

O numero de alunos póde parecer pequeno em comparação com os outros collegios. Porém, não devemos perder de vista que o Instituto São Luiz Gonzaga ocupa relativamente pouco pessoal, que o sertão da Bahia é pouco povoado e que este número representa o que há de melhor e de

mais influente no sertão da Bahia, incluindo parte do Estado de Minas que envia bastantes alunos (CARTAS EDIFICANTES, 1923, v. 8, p. 106).

Apesar do grande prestígio com que o Instituto adentra a década de 1920, ele não teria mais tantos anos de vida, uma vez que “as dificuldades em mantê-lo, bem como as inúmeras e novas demandas para o pequeno contingente de jesuítas inviabilizaram a continuidade da obra, além de outros detalhes” (SOUSA, 2013, p. 8).

Além disso, o cenário político no Estado da Bahia se transformara sensivelmente. O jovem bacharel em Direito, Anísio Teixeira, ex-aluno do Instituto São Luiz e do Antônio Vieira, volta à Bahia em 1924, a convite do governador Góes Calmon, e assume o cargo de Inspetor Geral de Ensino — cargo equivalente hoje ao de Secretário da Educação. No cargo, no ano de 1925, ele trata de devolver a Caetité a Escola Normal fechada em 1903 por questões políticas.

Neste mesmo ano de 1925, a Ordem resolve fechar o Instituto e justifica a decisão em função da grande dificuldade de comunicação com a casa de Salvador, a dificuldade de conseguir bancas examinadoras — o que levava deficiência ao curso ginásial — e a necessidade maior apresentada por outros lugares da Região Nordeste.

Assim, a escola só funciona até o ano de 1925, mas os jesuítas ficaram em Caetité por mais um ano, período em que se dedicaram às atividades religiosas na capela dedicada a São Benedito em Caetité e às atividades missionárias nas outras cidades da diocese, despedindo-se de Caetité em 1926. Dali se dispersaram entre os colégios maiores como o Antônio Vieira de Salvador e Manoel da Nóbrega no Recife. Mais tarde também criariam uma faculdade, que se transformaria numa universidade, dando a parecer que, como os padres professores do Instituto São Luiz de Caetité eram muito bons, seriam melhor aproveitados nestes colégios de grande porte das capitais.

Apesar de ter tido uma vida muito curta, o Instituto São Luiz Gonzaga deixou em Caetité muitas sementes que germinaram, cresceram e deram frutos. Entre os alunos que passaram por essa escola destacam-se muitos intelectuais, professores,

lideranças políticas da região e profissionais liberais. Dentre estes não podemos deixar de falar de Anísio Teixeira, que por muito pouco não segue a vida religiosa na própria Companhia de Jesus, mas deixou para a Bahia e para o Brasil boas ideias e iniciativas no que diz respeito a uma educação laica, gratuita e para todos.

REFERÊNCIAS

ALBERT, Verena. Histórias dentro da História. In: PINSK, Carla Bassanezi. *Fontes Históricas*. São Paulo: Editora Contexto, 2011

AZEVEDO, Ferdinand. *A Missão Portuguesa da Companhia de Jesus no Nordeste (1911-1936)*. Recife: Fundação Antonio dos Santos Abranches (FASA), 1986.

AZZI, R. *A Sé primacial de Salvador: a Igreja Católica na Bahia (1551- 2001)*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001, v. 2 (Período Imperial e Republicano).

CASIMIRO. Ana Palmira Bittencourt Santos. *Pensamentos Fundadores na Educação Religiosa do Brasil Colônia*. Disponível em: <http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/artigos_pdf/Ana_Palmira_Casimiro2_artigo.pdf>. Acesso em: 28 maio 2014.

CARTAS EDIFICANTES, v. 1, 1909.

CARTAS EDIFICANTES. V. 6. 1914.

CARTAS EDIFICANTES. V. 6. 1915.

CARTAS EDIFICANTES. v. 8, 1923.

COUTO, Edilece Souza. O retorno dos jesuítas ao Brasil e a fundação do colégio Antônio Vieira na Bahia. *V Congresso Internacional de História*, Anais de trabalhos completos. 21 a 23 de setembro de 2011. Disponível em: <<http://www.cih.uem.br/anais/2011/trabalhos/174.pdf>>. Acesso em: 28 maio 2013.

EDUCAÇÃO S. J. *Subsídios*. Características da Educação da Companhia de Jesus. São Paulo: Edições Loyola, 1987.

- ESTRELA, Ely Souza. *Os sampauleiros*. São Paulo: Editora Fapes Books, 2003.
- FOULQUIER, Joseph H. S. J. Jesuítas no Norte. *Segunda entrada da Companhia de Jesus 1911-1940*. Baía: 1940.
- FRANCISCO FILHO, Geraldo. *A educação brasileira no contexto histórico*. 2ed. Campinas, SP: Editora Alínea, 2004.
- JORNAL A PENNA, 28 de fevereiro de 1913. Disponível à pesquisa no Arquivo Público Municipal de Caetité, Bahia.
- JORNAL A PENNA, 1º de março de 1917. Disponível à pesquisa no Arquivo Público Municipal de Caetité, Bahia.
- JORNAL A PENNA, 29 de novembro de 1917. Disponível à pesquisa no Arquivo Público Municipal de Caetité, Bahia.
- LIVRO DA HISTÓRIA DA DIOCESE, 1915.
- LOPES, Eliane Marta Teixeira. *Perspectivas históricas da educação*. 3. ed. São Paulo: Editora Ática, 1995.
- GUIMARÃES. Eudes M. B.; SILVA. Arnaldo J.; MATOS. Fernanda de O. Notas sobre as congregações católicas in: MARQUES, Zélia Malheiro (Org.). *Cem anos de fé e missão nas terras sagradas do sertão*. Caetité, Bahia: Eduneb, 2013.
- MADUREIRA, I. M. de, S. J. *A liberdade dos índios*. A Companhia de Jesus. Sua pedagogia e seus resultados. Rio de Janeiro: Imp. Nacional, 1929.
- MENEZES, Jaci Maria Ferraz de; SANTANA, Elizabete Conceição. O retorno dos Jesuítas ao Brasil: a República e a Educação na Bahia. In: CAVALCANTE, Maria Juraci; HOLANDA, Patrícia Helena Carvalho; QUEIROZ, Zuleide Fernandes de Queiroz; ARAUJO, José Edvar Costa de (Orgs.). *História da Educação: República, Escola e Religião*. Ed. UFC, Fortaleza, 2012, p. 245-292.
- NEVES, Erivaldo Fagundes. *Uma comunidade sertaneja - Da sesmaria ao minifúndio* (Um estudo de História Regional e Local). Feira de Santana (BA): EDUFBA, 1998.

REMER, Maísa Milênne Zarur; STENTZLER, Márcia Marlene. Método Intuitivo: Rui Barbosa e a preparação para a vida completa por meio da educação integral. Artigo apresentado no *IX Congresso Nacional de Educação*. Outubro de 2009. PUCPR, Paraná. Disponível em: <http://www.pucpr.br/eventos/educere/educere2009/anais/pdf/2908_1161.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2015.

ROMANELLI, O. O. *História da educação no Brasil*. 22. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1999.

SOUSA, Carlos Ângelo de Meneses. Cartas e Educação Jesuíticas: Memórias da Segunda Vinda dos Jesuítas Portugueses ao Nordeste do Brasil. In: *Anais do VII Congresso Brasileiro de História da Educação*. UFMT, Cuiabá, 2013. Disponível em: <<http://sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe7/pdf/03>>. Acesso em: 10 set. 2014.

_____. Cartas, Histórias e Educação Jesuítica: Apontamentos sobre os Primeiros Anos do Colégio Nóbrega (1917-1920). In: CAVALCANTE, Maria Juraci Maia; HOLANDA, Patrícia Helena Carvalho; QUEIROZ, Zuleide Fernandes de; ARAUJO, José Edvar Costa de. (Orgs.). *História da Educação*: República, Escola e Religião. Fortaleza: Edições UFC, 2012, v. 1, p. 293-306.

Capítulo XII

Os discursos em torno do retorno dos jesuítas ao Piauí na década de 1960: o Colégio Diocesano entre continuidades e rupturas

Antonio de Pádua Carvalho Lopes

Embora exista um número significativo de trabalhos que versem sobre a passagem dos jesuítas pelo Piauí Colonial (LOPES, 2014), inclusive discutindo sua ação educativa, o retorno dos jesuítas ao Piauí, na década de 1960, não foi ainda estudado pela historiografia da educação piauiense.

No que se refere ao estudo sobre instituições escolares no Piauí, este tem se concentrado, especialmente, em instituições públicas. As escolas confessionais ou, de modo mais geral, as escolas privadas, têm sido objeto de pouco interesse da historiografia local. Com relação ao ensino confessional, temos estudos específicos que versam sobre o Instituto Batista Correntino (PENNO, 2003), o Colégio Sagrado Coração de Jesus (SILVA, 2007, 2010; NOGUEIRA, 2007) e o Colégio 24 de Fevereiro (LOPES, 2011). Quanto às escolas mantidas pela Igreja Católica, o Colégio Diocesano ainda não foi objeto de trabalho específico. A ação

da Igreja Católica visando a formação de homens não tem merecido o mesmo interesse que o despertado pelos colégios femininos. Esses últimos têm sido estudados no contexto da discussão sobre a história das mulheres, que encontra uma significativa produção historiográfica no Piauí.

Nesse trabalho, pretendemos iniciar a discussão em torno do retorno dos jesuítas ao Piauí, na década de 1960, como parte da história das escolas confessionais, especialmente da constituição e consolidação do Colégio Diocesano. Para tanto, necessitamos reportar-nos ao ano de 1909, quando, dentre as estratégias educativas implementadas pela Igreja Católica no Piauí, temos a constituição de um educandário destinado à educação dos meninos: o Colégio Diocesano.

Para a análise, utilizamos como fontes principais os jornais, embora outros documentos tenham sido utilizados, considerando o objetivo de compreender o modo como circulou a discussão em torno da escola católica, do Colégio Diocesano e a repercussão do retorno dos jesuítas à educação piauiense. Assim, mesmo reconhecendo, como afirma Queiroz (2008, p. 69), que “[...] são poucas as informações encontradas na imprensa sobre o Colégio Diocesano São Francisco de Sales [...]”, as representações, repercussões e a apresentação pública da escola encontram-se nela presentes.

A historiografia educacional piauiense, como afirmamos anteriormente, apenas faz menção à existência do Colégio Diocesano, destacando-se, quanto a uma maior caracterização dessa escola, o trabalho de Bello (s.d.).

Sobre a ação educativa católica no Brasil, temos uma significativa historiografia discutindo aspectos gerais dessa ação ou analisando instituições escolares específicas, dentre as quais destacamos Dallabrida (2001), Almeida (2013), Manoel (1996), Lopes (2006) e Silva (2007, 2010).

1. A criação da Diocese no Piauí e as ações educativas da Igreja Católica

Vinculado a Pernambuco (1696-1728) e ao Maranhão (1728-1903), o Piauí aspirava à criação de sua Diocese desde o final do século XIX. Melo (1993) situa

em 1822 a proposição inicial da criação da Diocese do Piauí, sendo reforçada em diversos momentos, desde então. Essa disposição vai se fortalecer com a ação do Pe. Joaquim de Oliveira Lopes, que retomou, em 1897, o debate em torno da criação da Diocese. Para tanto, foi elaborada uma estratégia que unia clero e elite política local em prol da criação da Diocese. Em 1899, estava criada a Comissão Central Pró-Bispado do Piauí, envolvendo também as paróquias e a imprensa. A Diocese é criada pelo Papa Leão XIII, através da Bula *Supremum Catholicam Ecclesia regendi munus*, de 10 de março de 1901, sendo escolhida a cidade de Teresina para sua sede. O Decreto de execução dessa Bula foi assinado em 11 de agosto de 1903, tendo a Diocese sido instalada em 1906 (CARVALHO JÚNIOR, 1980; MELO, 1993; CUNHA, 1924).

Como afirma Pinheiro (2001, p. 34), a implantação da Diocese e a chegada do primeiro bispo eram vistos, pelos católicos, como “[...] sinônimo de progresso material, moral e religioso. Trariam a possibilidade concreta de combater a difusão de doutrinas subversivas e contrárias aos bons costumes da sociedade piauiense”.

A instalação do bispado reforçaria a ação educativa da Igreja Católica com a criação de escolas confessionais, dentre outras ações que visavam a educação em seu sentido mais amplo. Nesse sentido, são criados o Colégio Diocesano e o Colégio Sagrado Coração de Jesus, este último dirigido pelas Irmãs Pobres de Santa Catarina de Sena, ambos inaugurados em 1906. O primeiro era destinado ao público masculino e o segundo, ao feminino. Silva (2007) data de 1973 o estabelecimento de turmas mistas no Colégio Sagrado Coração de Jesus.

Fruto da ação do primeiro bispo do Piauí, Dom Joaquim Antonio de Almeida, que esteve a frente do bispado de 1906 a 1911, essa ação educativa dermacou a atuação da Igreja na esfera escolar. O desejo de uma ação educativa escolar por parte desse bispado materializa-se na negociação de espaços e procura por ordens religiosas, visando a implantação de escolas confessionais na capital e no interior do Piauí.

Desse modo, em 1907 é inaugurado o Colégio Nossa Senhora das Graças, em Parnaíba, dedicado à educação feminina e dirigido pela Congregação das Irmãs Pobres de Santa Catarina de Sena. Tendo recebido doação de espaço em Parnaíba, instalou, ainda, um Colégio Diocesano, dedicado ao público masculino, que funcionou por três anos. Realizou, ainda, tentativas de criação

de escola sob a administração dos salesianos a ser situada em Parnaíba, Picos, Corrente ou São João do Piauí (CARVALHO JR, 1980; MELO, 1993).

Para Dourado Filho (1991), a instalação do bispado no Piauí fortaleceu religiosamente a ação do clero piauiense com a criação dos colégios católicos. Para Cunha (1924) e Melo (1993), a instalação da Escola Normal, em 1909, como escola livre, e sua oficialização em 1910, com seu caráter de escola feminina e laica, seria um contraponto para a ação do Colégio Sagrado Coração de Jesus, situando a criação dessa escola no embate educacional do período entre Igreja, livres pensadores e maçonaria.

A ação do primeiro prelado teria se dado, segundo Azzi (1992, p. 12) “[...] dentro do projeto romanizador de reforma da vida do clero e dos fiéis [...]”, destacando a preocupação com a vida moral do clero.

Nessa gestão, a Igreja fundou ainda o Jornal *O Apóstolo*, em 1907, e instalou duas bibliotecas: uma no Seminário e outra no Paço Episcopal, com mil setecentos e trinta e um volumes a primeira, e setecentos e setenta e um volumes, a segunda (CARVALHO JR, 1980; MELO, 1993). Essas ações podem ser consideradas formativas, visto que reforçavam os projetos de divulgação das ideias católicas no Estado.

Ao demarcar essas ações relacionadas à criação do bispado, não devemos pensar que escolas criadas ou dirigidas por clérigos não tenham existido em anos anteriores. Escolas com essas características estiveram presentes em diferentes localidades do Piauí e em anos anteriores à criação do bispado. O que desejamos destacar é a decisão do bispado de incorporar a escolarização formal como uma ação da Igreja, no Piauí.

Como em outras ações de expansão da atuação da Igreja Católica, era preciso negociar e encontrar ordens religiosas dispostas a assumir os encargos relativos à atuação na região. Exemplificam isso as negociações para a formação da Prelazia de Bom Jesus. Essa Prelazia teria sido criada em 1920, na visão de Cunha (1924, p. 173), para “[...] conter a expansão crescente do protestantismo naquela região [...]” e, para Azzi (1992) considerando as dificuldades de comunicação com essa parte do Estado. De acordo com Raposo (1997), primeiramente teriam sido consultados os religiosos da Associação de São Francisco de Sales; posteriormente os padres da Congregação do Imaculado Coração de Maria;

depois os Capuchinhos; e, finalmente, os Mercedários, que aceitaram o trabalho. Para as escolas, negociações semelhantes foram realizadas.

O contexto de criação dessas escolas foi marcado por conflitos entre a Igreja e a Maçonaria, envolvendo uma série de ações, incluindo os debates na imprensa e a publicação de obras anti-clericais e de defesa do clero. Cunha (1924), Dourado Filho (1991), Pinheiro (2001), dentre outros, apresentam elementos para a compreensão desse conflito.

A educação escolar era parte importante das disputas entre Igreja e livre-pensadores filiados ou não à Maçonaria, no período. Estabeleceu-se, já no final do século XIX, um debate, realizado principalmente na imprensa, em torno do lugar da religião na educação escolar piauiense. O ensino laico era um dos eixos desse debate, sendo o espaço da escola pública disputado como *locus* importante de formação moral e religiosa. Tanto livre-pensadores como católicos criticavam e advertiam quanto aos riscos da instrução organizada fora de seus princípios.

Esse debate se materializa em vários textos, especialmente os jornalísticos do período. Exemplifica isso a defesa que fazem do Colégio Diocesano, em 1909, os padres Manoel D’Almeida Barreto e Amâncio Ramalho Cavalcanti, ante uma crítica publicada no Jornal *O Monitor*, nesse ano, reafirmando que o Colégio não seria antirepublicano:

Temos matriculados 63 colegiais entre internos e externos e 59 seminaristas; procurem saber deles se os já mariamos para o desamor à pátria e à República. Todos sabem com que apresto e entusiasmo os alunos do Seminário e Colégio Diocesano festejaram o memorável 7 de Setembro. Será isso odiar à pátria republicana? Terão celebrado aquela data contra avontade de seus superiores? (PELO COLÉGIO DIOCESANO E SEMINÁRIO, 1909, p. 4).

Ainda no mês de outubro seria anunciada a bênção da bandeira brasileira doada ao colégio, por iniciativa do segundo tenente Miguel Oliveira, realizada na catedral, reforçando a ideia de que a escola não seria antipatriótica (O APÓSTOLO, 1909, p. 5). Seria noticiada, ainda, em novembro, a comemoração realizada pela escola do dia 15 de novembro com desfile dos alunos pelas ruas da cidade “[...] com lindo fardamento branco, platinas encarnadas e polainas pretas [...]”, festividades artísticas na escola, distribuição de prêmios, evoluções

militares e exercício de esgrima, além de vivas “[...] ao Tenente Passos seu incançável instrutor, a 15 de Novembro, ao Brasil, ao Colégio, à Religião [...]” (SEMINÁRIO E COLÉGIO DIOCESANO, 1909, p. 4).

Por fim, é preciso destacar, como afirma Pereira (2008), que essas ações desenvolvidas pelo primeiro bispado piauiense relacionavam-se com a romanização do catolicismo piauiense. Conforme Pinheiro (2001, p. 49), houve dificuldades na relação do bispado com um “[...] povo pouco cristianizado, que tinha o seu cotidiano marcado pelo catolicismo devocional [...]”.

Quanto à expansão da ação escolar, a Igreja acompanhava o movimento escolar, tanto o da escola pública, quanto da particular. O Jornal *O Dominical*, na década de 1950, recomendava aos católicos a não matrícula em colégios não católicos, especialmente aqueles cujos proprietários fossem protestantes ou espíritas, denunciando, ainda, a existência de professores espíritas e protestantes em “[...] vários grupos escolares em Teresina [...]” que realizariam durante a aula, “[...] verdadeiras lições, ou antes, seduções referentes às suas erradas idéias religiosas.” Indicavam esses anúncios a responsabilidade dos pais em relação a formação religiosa e afirmava a possibilidade da pena de excomunhão, caso matriculassem seus filhos em escolas não católicas (COLÉGIOS NÃO CATÓLICOS, 1954, p. 4).

2. A chegada dos jesuítas e a constituição de uma nova identidade para a escola: entre a permanência e a inovação

A criação do Colégio Diocesano, como instituição destinada ao público masculino, deu-se em 25 de março de 1906, como parte da ação católica efetivada pelo primeiro bispo da diocese piauiense, D. Joaquim Antonio de Almeida. Sua criação situava-se no projeto de realização de uma presença mais efetiva da Igreja na formação escolar da população piauiense.

Em 19 de maio de 1907, *O Apóstolo* anunciava o funcionamento do Colégio Diocesano, destacando as condições das instalações físicas, o número de alunos matriculados, a direção e o corpo docente:

Colégio Diocesano

Sito à Praça do Saraiva, em prédio confortável e das melhores condições higiênicas, funcionais, com regular concorrência, o Colégio Diocesano, ultimamente separado do Seminário Episcopal.

A matrícula atual dos alunos que cursam o primeiro, segundo e terceiro ano de madureza, matérias avulsas e primeiras letras é a seguinte:

44 alunos internos

9 alunos semi-internos

39 alunos externos

Total: 92 alunos.

O corpo diretivo compõe-se do seguinte pessoal:

Diretor e Economo – Padre Felipe de Oliveira Lopes

Vice-Diretor – Menorista Antonio Bezerra de Menezes.

Prefeito: - Clérigo Aarão de Andrade

Todas as cadeiras acham-se ocupadas por professores habilitados da nossa capital. (COLÉGIO DIOCESANO, 1907, p. 3).

O Colégio Diocesano, por seu caráter privado, tinha uma clientela que se caracterizava por meninos pertencentes, predominantemente, à elite piauiense. Esse colégio mantinha ainda uma aula para “meninos pobres”, descrito n’*O Apóstolo*, como “[...] ensino gratuito, ministrado aos deserdados da fortuna, é um meio poderosíssimo de combater o analfabetismo, ainda tão em voga entre nós.” (O APÓSTOLO, 1907, p. 1). A aula noturna para meninos pobres era anunciada, em 1909, indicando a continuação dessa ação.

Através das notícias de jornal, é possível conhecer algumas práticas educativas da escola, especialmente porque essas notícias, em boa parte, são comunicados feito pela própria escola, visando difundir a excelência de sua proposta formativa.

Desse modo, comunicado publicado no Jornal *O Apóstolo*, em 5 de janeiro de 1908, ao tempo em que revela a prática da escola de premiar com medalhas os alunos, explicita a necessidade de que os alunos de outras localidades tivessem, em Teresina, um correspondente “[...] que franca e satisfatoriamente faça entrada dos trimestres e forneça aos seus correspondidos o que julgarmos necessário”. Nesse mesmo comunicado, o Reitor do Seminário e Colégio Diocesano, padre Constantino Boson e Lima, informa ser impossível para ele aceitar assumir o papel de correspondente dos alunos (O APÓSTOLO, 1908, p. 3).

As dificuldades de funcionamento são apresentadas pelas buscas de solução, como vimos no caso dos correspondentes dos alunos do interior, bem como nas

dificuldades relativas às instalações e à composição do corpo docente. Em 1908, *O Apóstolo* anunciava a procura, por parte do Diretor do Colégio Diocesano, “[...] de um prédio bem confortável e que se adapte melhor ao funcionamento do novo ano letivo [...]”, visando “[...] principalmente o bem higiênico sem o qual é impossível o equilíbrio das forças físicas e morais [...]”, sendo o “estado sanitário” importante para a ação educativa. Quanto ao corpo docente, a nota do *Jornal O Apóstolo* destacava que o Colégio “[...] colherá dentre os bons professores desta capital, os melhores e de mais nomeada para o conforto das inteligências dos jovens piuienses [...]”. O jornal procura mostrar que essas dificuldades precisavam ser resolvidas com cautela, visando constituir essa escola em modelo. Afirmava, ainda que o “[...] Colégio contava com alguma dificuldade para o ensino de algumas matérias do quinto ano – alemão, grego, história natural, física e química; porém, graças a providência, temos um professor europeu de origem e brasileiro naturalizado [...]”. A nota terminava indicando que a escola realizava uma educação “[...] segundo as verdades evangélicas” (COLÉGIO DIOCESANO, 1908, p. 2).

O jornal *O Apóstolo*, ao tempo em que indicava o modo como diferentes matérias seriam ensinadas na escola, destacava rezear o diretor o número exíguo de alunos e o desejo do mesmo de conciliar “[...] as disposições do Código do Ensino e Regulamento do Ginásio Nacional, para dar uma feição bem acentuada ao ensino das matérias que se fazem mister para o curso de madureza e cursos especiais”. Anunciava-se que seriam encomendados “[...] aparelhos, mapas, máquinas, esqueletos, etc. e tudo o que for mais necessário para facilitar a compreensão dos alunos e suavizar estes estudos que se limitados só a teoria, tornam-se enfadonhos, até martirizantes e arcaicos”. O texto finaliza indicando a insuficiência do conhecimento apenas da ciência e de uma escola que não proporcione uma formação religiosa: “[...] é mais um motivo de glória para os piauienses, em sua totalidade católicos, ter um colégio onde se ensina para a inteligência a ciência e para o coração outra ciência de ordem superior porque dignifica a vida e faz renascerem os grandes ideais da virtude – a moralidade religiosa” (PELO COLÉGIO DIOCESANO, 1908, p. 4). Demarcava-se, assim, a intencionalidade da ação dessa escola e o projeto educativo ao qual ela se filiava. Um posicionamento acerca do ensino laico e da insuficiência de uma escola que

não reunisse conhecimentos científicos com formação religiosa, discutindo a ideia de que somente a criação de escolas, por si mesmo, seria suficiente para diminuir a criminalidade.

Procurando incetivar as matrículas na escola, encontramos no Jornal *O Apóstolo* notas destacando a organização da escola e seu projeto formativo. Indicador da organização do funcionamento escolar é a nota demarcando os dias de visitas aos alunos: domingo e quinta-feira, das 3 às 4 horas da tarde. Em caso de urgência qualquer dia, de 11 ao meio-dia (SEMINÁRIO E COLÉGIO DIOCESANO, 1912, p. 3).

Em abril de 1908, era anunciada uma mudança nas instalações do Colégio para “[...] os departamentos contíguos ao edificio propriamente dito do Seminário”. O jornal descreve as instalações, visando demonstrar a salubridade e higiene das mesmas, critérios considerados relevantes para a definição de uma boa escola:

O salão de estudo tem portas e janelas para leste, sul e oeste, podendo permanecer sempre abertas, principalmente as do lado sul. O dormitório claro e espaçoso, é lavado pelo vento e batido em parte pelo sol, o que sempre faz bem. Um vasto avarandado serve para recreio resguardado, havendo uma grande área, ao ar livre, para exercicios físicos como: batalha, barra etc., e para exercicios militares. (COLÉGIO DIOCESANO, 1908, p. 1).

Com uma reorganização das aulas, a escola anunciava menor número de alunos em algumas classes e a utilização de seminaristas como docentes, ocasionando a dispensa de alguns professores, demonstrando a escola “esperança de vê-los ainda em suas cadeiras”, quando o número de colegiais aumentasse. Esse comunicado nos ajuda a entender o lugar do ensino religioso na escola, pela comparação que faz com o Seminário: “[...] a disciplina religiosa do Colégio não é a do Seminário. Os colegiais só são obrigados ao cumprimento de seus deveres como cristão, e ao estudo da religião” (COLÉGIO DIOCESANO, 1908, p. 1).

A constituição da escola indica os percalços em torno de sua consolidação. Esses indícios são encontrados nos diferentes comunicados que o Colégio emite na imprensa. O financiamento da escola é um desses aspectos. No Jornal *O Apóstolo*, de 7 de fevereiro de 1909, a Direção do Colégio comunica mudanças

efetivadas em seu Estatutos, no que se refere à parte econômica, “[...] para que mais facilmente possam os pais dos alunos suportar o onus da instrução a seus filhos [...], lamento não possuir a escola bens para [...] dar largos à educação da juventude piauihyense”. Se, por um lado, isso dificultava a manutenção da escola, por outro, ampliava as possibilidades de aumento no número de matrículas. A redução das pensões dos alunos visava, segundo a Direção, ampliar a instrução e torná-la menos onerosa “[...] aos pais que não dispõem de fortuna”. Nesse mesmo aviso vemos reforçada a ideia de que a escola tinha como proposta formativa ministrar o que denominava “[...] uma instrução sólida, a par dos sãos princípios da moral que se pauta pela religião de Cristo” (COLÉGIO DIOCESANO, 1909, p. 2).

A consolidação do Colégio Diocesano implicava, como podemos observar, no convencimento do público dos melhoramentos realizados e da solidez da proposta formativa por ele realizada. Era uma estratégia para situar o Colégio no espaço educacional piauiense e definir seu lugar e sua ação.

Em sua primeira fase, o Colégio Diocesano funcionou até 1914, quando o segundo bispo, D. Otaviano Pereira de Albuquerque, encerrou suas atividades e passou a residir no prédio a ela destinado, colocando, na fachada, o seu brasão de armas (CARVALHO JÚNIOR, 1980, p. 90). Essa ação do bispo teria desagradado, inclusive a justificativa por ele apresentada:

Não basta, veneráveis irmãos e filhos diletíssimos, instalar e querer a todo transe conservar fundações de tão elevada importância eclesiástica e social. É necessário:

- 1º que haja meios materiais para a sua permanente manutenção e
- 2º que o Bispo disponha de pessoal idôneo, moral e intelectualmente falando, para que o Seminário e o Colégio Diocesano correspodam perfeitamente aos designos da Santa Igreja.

Por mais esforços que fizéssemos para conseguir a realização dessas duas condições nos foi absolutamente impossível vencer as sérias dificuldades que se nos apresentaram. (ALBURQUERQUE, 1914, apud MELO, 1993, p. 45).

Segundo Melo (1993), essa justificativa teria sido ofensiva à Direção da escola, reforçando a ideia de que a sua motivação era o desejo do bispo de residir nas instalações em que funcionava o Colégio. Azzi (1992, p. 15) compreende que

essa ação resultou da comparação feita pelo bispo entre o Seminário e o Colégio Diocesano como instituições congêneres de Porto Alegre, localidade de origem do mesmo, indicando a necessidade de remodelação desses estabelecimentos educativos, adequando-os “[...]as exigências do Concílio de Trento, do Concílio Plenário para a América Latina e do próprio Papa Pio X [...]”.

O autor destaca, ainda, o argumento apresentado por D. Otaviano referente às dificuldades materiais de manutenção da escola:

[...] sendo, além disso, muito diminuto o número de seminaristas e colegiais que pagam integralmente suas, aliás, pequenas mesadas, e sendo muito mais elevado o daqueles que mui pouco ou quase nada ou mesmo absolutamente nada paguem. segue-se que materialmente nos é impossível conservar abertos, como almejamos, os nossos seminários e colégios diocesanos (ALBURQUERQUE, 1914, apud AZZI, 1992, p. 15).

Quanto ao professorado do colégio, segundo Azzi (1992), não tendo D. Otaviano conseguido a vinda de congregações religiosas europeias para dirigir o estabelecimento, decidiu fechá-lo, considerando a importância da dedicação exclusiva do corpo docente à instituição:

Não é que desconheçamos a aptidão para o ensino e as boas qualidades morais do professorado que, com manifesta boa vontade, ia prestando seus serviços ao seminário e ao colégio diocesanos. Não, pelo contrário. Achamos aqui tanto na sua direção como no seu corpo docente, pessoas com habilitações e verdadeira vocação, para cabalmente preencherem obrigações do seu encargo; mas que, pela exigüidade das retribuições pecuniárias do seminário. Viam-se na contingência de exercer outros encargos, a fim de poderem viver honestamente. (ALBURQUERQUE, 1914, apud AZZI, 1992, p. 15).

D. Otaviano iria iniciar, em 1918, campanha para a construção do prédio do Seminário e Colégio Diocesanos, fundando, para tanto, a Associação São Francisco de Sales. Com prédio próprio e mobília, iria ser reaberto, em 1º de fevereiro de 1925, o Colégio São Francisco de Sales, na gestão de D. Severino Vieira de Melo, sendo dirigido por Monsenhor Constantino Boson e Lima e Pe. Zaul Pedreira.

Os processos formativos no Colégio Diocesano implicavam, também,

a organização de associações religiosas masculinas. Segundo Pereira (2008, p. 32), “[...] para reforçar a santificação e o apostolado cristão entre a juventude masculina, foi criado em 1926 a Congregação Mariana da Imaculada Conceição, que estava agregada ao Colégio Diocesano [...]”.

Em 1928, o Colégio Diocesano anunciava a instalação de um curso noturno de Escrituração Mercantil, Datilografia e Línguas Práticas, ampliando sua atuação. O *Almanaque do Cariri* de 1952 especificava os cursos oferecidos pela escola: Primário, Admissão, Ginásial, Científico e Comercial, sendo noturnos os cursos Científico e Comercial. A escola contaria com 700 alunos e 35 professores, destacando-se o fato de que os docentes seriam registrados no Departamento Nacional de Ensino Secundário.

Em 1954, O Colégio anunciava seus cursos, incluindo o Ensino Comercial, além do Primário, Ginásial, Científico (Ilustração 1).

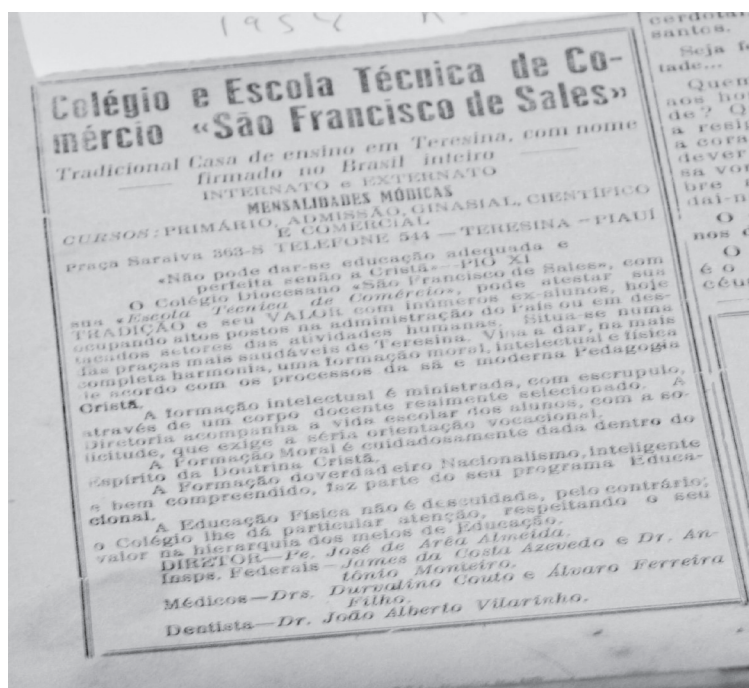


Ilustração 1: Anúncio dos cursos oferecidos pelo Colégio e Escola Técnica São Francisco de Sales. Colégio, 1954, p. 2.

O anúncio explicitava o modo como a formação era pensada pelo colégio e o lugar da religião no currículo escolar: “formação intelectual com escrupulo, séria orientação vocacional, formação do verdadeiro nacionalismo e formação moral dentro do espírito da doutrina cristã”. Essa organização de cursos seria alterada com a chegada dos jesuítas.

Em 1960, era anunciada a chegada dos jesuítas ao Piauí para dirigir o Colégio Diocesano. Essa chegada seria demarcada, simbolicamente, como um retorno da Ordem Jesuíta ao Estado, após sua expulsão por Pombal, centralizando, agora, sua ação na educação. Para o colégio significava a solução de seus problemas e o encontro, finalmente, de uma ordem religiosa concentrada na educação para gerir o colégio. A permanência da identidade do colégio era demarcada pela continuidade da denominação (Colégio Diocesano), preservação da fachada e de suas marcas. Ao mesmo tempo, uma nova imagem era construída: o colégio era agora uma escola jesuíta. Assim, permanência e ruptura marcariam a constituição da nova identidade da escola.

A vinda dos jesuítas para assumir a direção da escola foi relacionada com sua passagem pelo Piauí colonial. Os textos referem-se ao dois séculos que separavam sua expulsão de seu retorno. Melo (1993, p. 82) exemplifica essa forma de demarcar o retorno dos jesuítas ao Piauí quando afirma: “[...] passados exatamente dois séculos que os Jesuítas tinham sido expulsos do Piauí, Dom Avelar conseguiu que eles tornassem ao nosso convívio, e lhes entregou a nobre tarefa da educação de nossa juventude”. Melo (1991, p. 92), em obra específica sobre os jesuítas, demarca esse retorno em referência à passagem da Companhia de Jesus no Piauí Colonial, indicando a origem comum nos dois casos, da Bahia, e concluiu: “[...] desta vez vieram para dirigir um educandário, e assim retribuirem com educação o que antes haviam recebido para educação [...]”, em referência ao debate em torno do papel dos jesuítas no Piauí Colonial.

Com o mesmo teor, escreveu Oscar Filho (1960, p. 4), na coluna da Cidade do Jornal *Folha da Manhã*, de 20 de março de 1960, quando discorre sobre a solenidade de entrega do Colégio Diocesano aos jesuítas: “Fui ver de perto as solenidades que assinalaram a entrega oficial do Colégio Arquidiocesano São Francisco de Sales aos padres jesuítas que D. Avelar, com a sua notável capacidade de percepção das coisas, fez voltarem ao Piauí duzentos anos depois de terem

deixado a Terra Mafrense”.

Oscar Filho (1960, p. 4) continua sua narrativa, lembrando que o Colégio Diocesano teria tido um período áureo, quando dirigia a escola Monsenhor Boson, lembrado pela rigidez de seus métodos de direção. O quadro que descreve da escola à época da chegada dos jesuítas coloca para estes o papel de resgate dessa instituição de ensino: “Sim, o Colégio teve seus tempos áureos. Mas depois, por razões que não vem a pêlo discutir, foi decaindo no conceito público, e acabou quase falido, sem crédito como estabelecimento educacional. Nisto não se deve culpar ninguém”. O articulista continua, destacando o que denomina de milagre e indicando um investimento de dois milhões de cruzeiros na reorganização material da escola: “(...) esse milagre que conseguiu trazer para cá uma plêiade de padres jesuítas, afamados educadores, disposto a fazer o ginásio conquistar sua antiga tradição”. Assim, vemos se constituir um discurso em torno da escola que procura demarcar continuidades e rupturas.

No anuário do Colégio de 1960, encontramos essa ideia no texto do aluno Raimundo Nonato de Souza, do 4º ano ginásial:

[...] Desde há muito, nós alunos guardávamos uma esperança, e esta era a de ver-nos diante de um excelente Colégio. Como as inúmeras dificuldades impediam aos nossos ex-administradores colocar no seu apogeu o nosso estabelecimento [...]. baseado em seus planos grandiosos Dom Avelar modificou todo o aspecto do velho educandário. E agora todos nós alunos nos orgulhamos do nosso Colégio, pela sua nova força, ensino, administração e educação, entregue agora aos Padres Jesuítas. (SOUZA, 1960).

Os diferentes discursos veiculados destacam, pois, as transformações nas instalações físicas, na oferta de cursos e na administração do Colégio com a chegada dos jesuítas, demarcando para os mesmos e para o Colégio continuidades e rupturas da ação no Piauí. A escola era descrita nos textos dos alunos, no Anuário de 1960, muitas vezes em oposição aos anos anteriores, como limpa, arejada, encerada, com carteiras novas e o grande destaque, a piscina.

Em 1963, Couto (1963) relacionava, em artigo no Jornal *O Dia*, a passagem dos jesuítas no Piauí Colonial com seu retorno em 1960 para a direção do colégio, alertando que “alguém há que os combate”, indicando a existência de críticas

quanto à ação escolar dos jesuítas, posicionando-se favoravelmente à sua ação.

Algumas práticas educativas aparecem na documentação analisada. A escola adotava a prática da frequência obrigatória, para os alunos, de uma missa mensal. A frequência à missa era controlada, sendo suspenso das aulas da segunda-feira o aluno que, ao não comparecer, não tivesse previamente avisado (ARAÚJO, 1960). A entrada e saída dos alunos era controlada por fichas em um relógio de ponto, sendo o sinal que demarcava as aulas controlado por um relógio automático (DO MEU DIÁRIO, 1960).

O *Anuário do Colégio Diocesano* de 1960 também utilizou como referência o retorno dos jesuítas depois de 200 anos ao Piauí. No *Anuário* de 1960 encontram-se fotos e nomes dos primeiros jesuítas que atuaram na escola: Padres Carlos Bresciani, Luciano Ciaman, Moisés M. Fumagalli e Irmão Luis Oboe. A direção da escola coube ao Padre Carlos Bresciani. O Colégio foi entregue aos jesuítas em solenidade ocorrida em 13 de março de 1960.

As negociações realizadas entre Dom Avelar Brandão Vilela, segundo Arcebispo do Piauí, e o Padre Pedro Dalle Nogare, Provincial da Companhia de Jesus, resultou na vinda dos jesuítas para o Piauí. Nessa ocasião foram passadas aos jesuítas a direção e a propriedade da escola. Os primeiros padres jesuítas chegaram a Teresina em janeiro de 1960. Anteriormente, em 1915, por negociações de D. Otaviano Pereira D'Albuquerque, dois padres jesuítas realizaram missão no Piauí (SOUSA; JESUS, 2014). Em sua carta, Padre J. B. Justino (1915, p. 156), um desses jesuítas, destaca que “[...] ao que parece, desde o século 18, nunca Jesuíta pusera mais os pés no Piauí [...]”.

A historiografia tem realizado estudos em torno da ação de Dom Avelar Brandão Vilela, mas não tem se dedicado a explicitar a que resultou no retorno dos jesuítas ao Piauí (ARAÚJO, 2008; CARVALHO, 2013; FONSECA NETO, 2014; NASCIMENTO, 2004; SOUSA; BOMFIM; PEREIRA, 2002).

A criação do brasão que sintetizava os elementos implicados na caracterização ampla da escola é peça identificadora do Colégio e seu lugar espacial, social, educativo e religioso, sintetizando esses elementos:

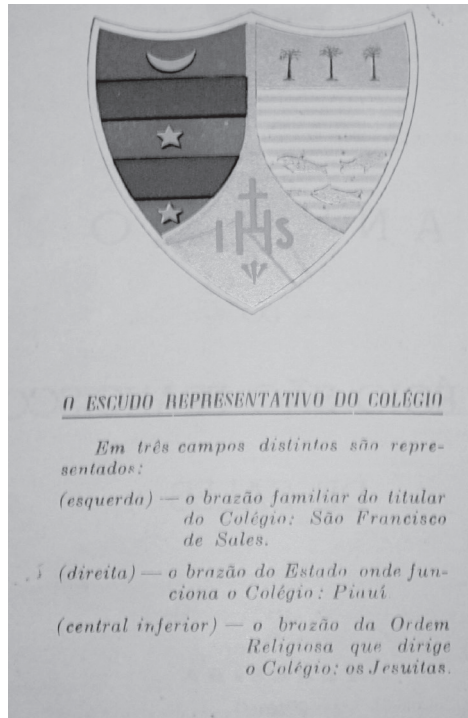


Ilustração 2: Brasão do Colégio São Francisco de Sales. Anuário do Colégio São Francisco de Sales, 1960.

A marca do novo – direção dos jesuítas – encontramos também nos anúncios de matrículas na escola, bem como os cursos que foram mantidos após a chegada dos jesuítas:

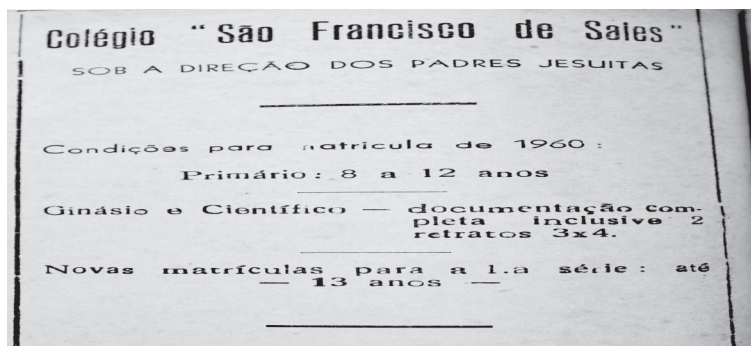


Ilustração 3: Anúncio de matrícula de 1960. Colégio (1960, p. 2).

Embora tenhamos enfatizado os discursos em torno da presença dos jesuítas no Colégio Diocesano, cabe destacar que sua ação não se restringiu a essa escola. Logo após sua chegada, os jesuítas atuaram também na construção de uma obra assistencial na região da Socopo, que redundou na criação de uma escola, a Escola Agrícola Santo Afonso Rodriguez. Tiveram, ainda, ação significativa na organização do Cineclube em Teresina, com a atuação do Padre Moisés Fumagalli. Como afirma Bello (s.d.), por sua importância na história educacional do Piauí, o Colégio Diocesano necessita ser estudado, e para tanto torna-se importante a utilização da documentação escolar, de entrevistas e de livros de memórias, dentre outras fontes não trabalhadas no presente estudo.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Núbia Ferreira. *O Colégio Salesiano em Juazeiro do Norte e o Projeto Educacional do Padre Cícero*. Fortaleza: UFC, 2013.

ARAÚJO, Ronald da Costa. *Anuário do Colégio São Francisco de Sales*. Teresina: s. ed., 1960.

ARAÚJO, Warrington Wallace Veras de. *Dom Avelar Brandão Vilela, entre o texto e o contexto: trajetória e representações do arcebispo do Piauí (1956-1971)*. 2008. 218 f (Dissertação) – Mestrado em História do Brasil, UFPI, 2008.

AZZI, Riolando. *Igreja e Missão: o segundo período da presença mercedária no Brasil (1922-1992)*. Rio de Janeiro. Texto mimeog., 1992.

BELLO, Luiz. *Da Serra da Ibiapaba ao Campus da Ininga (373 anos de pedagogia no Piauí)*. Texto mimeog., s. d.

CARVALHO JÚNIOR, Dagoberto. *História Episcopal do Piauí*. Teresina: Comepi (Companhia Editora do Piauí), 1980.

CARVALHO, Sônia Maria dos. *O Bispo de todos os tempos: uma biografia de Dom Avelar Brandão Vilela*. Teresina: EDUFPI, 2013.

COLÉGIO DIOCESANO. *O Apóstolo*. Teresina, 19 de maio de 1907, n. 1, ano I, p. 3.

COLÉGIO DIOCESANO. *O Apóstolo*. Teresina, 12 de janeiro de 1908, ano I, nº 34, p. 2.

COLÉGIO DIOCESANO. *O Apóstolo*, Teresina, 12 de abril de 1908, ano I, n. 47, p. 1.

COLÉGIO DIOCESANO. *O Apóstolo*. Teresina, 7 de fevereiro de 1909, ano II, n. 87, p. 2.

COLÉGIO DIOCESANO. *O Apóstolo*. Piauí. Teresina, 13 de fevereiro de 1910, ano III.

COLÉGIO E ESCOLA TÉCNICA DE COMÉRCIO “SÃO FRANCISCO DE SALES”. *O Dominical*. Ano XVIII. Teresina, Piauí, Sexta-feira, 1º de janeiro de 1954, n. 1/54, p. 2.

COLÉGIO “SÃO FRANCISCO DE SALES”. *Estado do Piauí*. Ano XXXIII, n. 233. Teresina, domingo, 17 de abril de 1960, p. 2.

COLÉGIO DIOCESANO SÃO FRANCISCO DE SALES. *Almanaque do Cariri*. Teresina: Imprensa Oficial do Estado do Piauí, 1952, p. 147.

COLÉGIOS NÃO CATÓLICOS. *O Dominical*. Teresina, sexta-feira, 1º de janeiro de 1954. Ano XVIII, n. 1154, p. 4.

COUTO, Erice Tito Gonçalves. Jesuítas no Piauí. *O Dia*. Teresina, 18 de novembro de 1963, n. 1142, p. 3.

CUNHA, Hygino. *Historia das religiões no Piauí (memória)*. Teresina; s. ed., 1924.

DALLABRIDA, Norberto. *A fabricação escolar das elites: o Colégio Catarinense na Primeira República*. Florianópolis: Editora Cidade Futura, 2001.

DO MEU DIÁRIO. *Anuário do Colégio São Francisco de Sales*. Teresina: s. ed., 1960.

DOURADO FILHO, Eurípides de S. *Questão religiosa no Piauí: a influência da imprensa piauiense no conflito entre Igreja católica e Maçonaria no período de transição Império/República*. Teresina: UFPI, 1991.

FONSECA NETO, Antônio (Org.). *Dom Avelar Brandão Vilela*. Teresina: Editora Nova Aliança, 2014.

JUSTINO, J. B. Carta do Pe. J. Justino ao Pe. superior da Missão. In: *Cartas edificantes da província de portugal (SJ)*, v. VI. 1ª parte –missões do Brasil, Índia e China. Santa thereza, pontevedra, 1915, p. 153-168.

LOPES, Antonio de Pádua Carvalho. A ação das escolas católicas no Piauí e a interiorização da instrução no Piauí na primeira República: o Colégio 24 de Fevereiro. In: CAVALCANTE, Maria Juraci Maia et al. (Orgs.). *História da educação comparada: discursos, ritos e símbolos da educação popular cívica e religiosa*. Fortaleza: EDUFC, 2011, p. 141-158.

_____. Curraleiros e educadores: leituras da ação dos Jesuítas no Piauí Colonial. In: CAVALCANTE, Maria Juraci Maia et al. (Orgs.). *Afeto, Razão e Fé: Caminhos e mundos da história da educação*. Fortaleza: Edições UFC, 2014, p.108-129.

LOPES, Ivone Goulart. *Asilo Santa Rita: educação feminina católica (1890 -1930)*. Cuiabá: EDUFMT, 2006.

MANOEL, Ivan Aparecido. *Igreja e Educação Feminina: uma face do conservadorismo (1859-1919)*. São Paulo: Editora Unesp, 1996.

MELO, Cláudio. *Os Jesuítas no Piauí*. Teresina: s. ed., 1991.

_____. *Piauí, diocese e província eclesiástica*. Teresina: EDUFPI, 1993.

NASCIMENTO, Francisco Alcides do. *História e memória da Rádio Pioneira de Teresina*. Teresina: Alínea Publicações Editora, 2004.

NOGUEIRA, Teresinha de Jesus Araújo Magalhães. *Primeiro Jardim de Infância piauiense: história das instituições confessionais da educação correntina – “sementes do saber”*. In: FRANCO, Roberto Kennedy Gomes; VASCONCELOS, José Gerardo (Orgs.). *Histórias do Piauí*. Fortaleza: EDUFC, 2007, p. 179-194.

O APÓSTOLO. *Aula dos pobres*. Teresina, 4 de agosto de 1907, ano I, n. 12, p. 1.

_____. *Ao Público!*. Teresina, 5 de janeiro de 1908, ano I, n. 33, p. 3.

_____. Teresina, 31 de outubro de 1909, ano III, n. 125, p. 5.

OSCAR FILHO. Colégio São Francisco de Sales. *Folha da Manhã*. Teresina, 20 de março de 1960, ano III, n. 669, p. 4.

PELO COLÉGIO DIOCESANO. *O Apóstolo*. Teresina, 1º de março de 1908, ano I, n. 41.

PELO COLÉGIO DIOCESANO E SEMINÁRIO. *O Apóstolo*. Teresina, 10 de outubro de 1909, ano III, n. 122, p. 4.

PENNO, Sandra M. K. *A trajetória da instituição educativa mais antiga no estado do Piauí*: Instituto Batista Correntino. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Piauí, Teresina, Piauí, 2003.

PEREIRA, Luciana de Lima. *A Igreja Católica em “tempos mundanos”*: a luta pela construção de uma Neocristandade em Teresina (1948-1960). Teresina: Dissertação de Mestrado, PPGHB, UFPI, 2008, 242 p.

PINHEIRO, Áurea da Paz. *As ciladas do inimigo*: as tensões entre clericais e anticlericais no Piauí nas duas primeiras décadas do século XX. Teresina: Fundação Cultural Monsenhor Chaves, 2001.

QUEIROZ, Teresinha. *Educação no Piauí (1880-1930)*. Imperatriz, MA: Editora Ética, 2008.

RAPOSO, Pe. Fernando Cascón. *História eclesial da diocese de Bom Jesus do Gurugéia – Piauí – Brasil*. Teresina: EDUFPI, 1997.

SEMINÁRIO E COLÉGIO DIOCESANO. *O Apóstolo*. Teresina, 21 de novembro de 1909, ano III, n. 128, p. 4.

_____. *O Apóstolo*. Teresina, 31 de março de 1912, p. 3.

SILVA, Samara Mendes Araújo. *Educar crianças e jovens a luz da fé e da cultura*: as instituições escolares confessionais católicas na sociedade piauiense (1906-1973). Tese de Doutorado, PPGED, UFC, 2010.

_____. *A luz dos valores religiosos*: escolas confessionais católicas e a escolarização das mulheres piauienses (1906-1971). Dissertação de Mestrado, PPGED, UFPI, 2007.

SOUSA, Carlos Ângelo de Meneses; JESUS, Wellington Ferreira de. Diga alguma coisa da visita pastoral no Piauí: notas sobre uma carta jesuíta nos sertões em 1915. In: CAVALCANTE, Maria Juraci Maia et al. (Orgs.). *Afeto, Razão e Fé: Caminhos e mundos da história da educação*. Fortaleza: Edições UFC, 2014. p. 150-162.

SOUSA, Francisca Mendes de; BOMFIM, Maria do Carmo Alves do; PEREIRA, Maria das Graças Moita R. (Orgs.). *Presente do Passado: a Faculdade Católica de Filosofia na História da Educação do Piauí*. Teresina: EDUFPI, 2002.

SOUZA, Raimundo Nonato de. *Anuário do Colégio São Francisco de Sales*. Teresina: s./ed., 1960.

Sobre os autores

Almir Leal de Oliveira

Correio eletrônico: almirleal@uol.com.br

Doutor em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Pós-Doutorado no Center for Latin American Studies da Universidade de Stanford, Estados Unidos, onde ocupou a Chair Joaquim Nabuco in Brazilian Studies (2010-2011). É Professor Associado da Universidade Federal do Ceará, Departamento de História.

Antonio de Pádua Carvalho Lopes

Correio eletrônico: apadualopes@ig.com.br

Doutor em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor Associado do Departamento de Fundamentos da Educação do Centro de Ciências da Educação e do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Piauí (UFPI).

Arlindyane Santos da Silveira

Correio eletrônico: arlins1205@gmail.com

Mestra em Educação pela Universidade Federal do Maranhão. Professora de História da Faculdade Santa Fé.

Carlos Ângelo de Meneses Sousa

Correio eletrônico: carlosangelos@yahoo.com.br

Doutor em Sociologia pela Universidade de Brasília (UnB), com estudos na Universidade de Bonn (Alemanha). Professor do Programa de Mestrado e Doutorado em Educação da Universidade Católica de Brasília. Pesquisador da Cátedra Unesco de Juventude, Educação e Sociedade.

Célio da Cunha

Correio eletrônico: celio.cunha@brturbo.com.br

Doutor em Educação pela Unicamp. Atualmente é Professor do Programa de Mestrado e Doutorado em Educação da Universidade Católica de Brasília. Professor Adjunto IV da Faculdade de Educação da Universidade de Brasília (aposentado). Atuou como coordenador editorial e assessor especial da Unesco no Brasil na área de educação por vários anos. Foi analista de ciência e tecnologia e Superintendente da área de Ciências Humanas e Sociais do CNPq e Diretor e Secretário Adjunto de Política Educacional do MEC.

César Augusto Castro

Correio eletrônico: ccampin@terra.com.br

Doutor em Educação pela Universidade de São Paulo. Pós-Doutor em Educação pela USP (2006) e pela Universidade do Porto (2011). Professor Associado IV da Universidade Federal do Maranhão integrando os Programas de Pós-Graduação em Educação e o Curso de Biblioteconomia. Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Pará. Representante na Região Nordeste da Sociedade Brasileira de História da Educação. Coordenador do Núcleo de Estudos e Documentação em História da Educação e Práticas Leitoras (NEDHEL). Desenvolve estudos e pesquisa sobre História da Educação, História do Livro e da Leitura e História das Bibliotecas e da Biblioteconomia. Pesquisador Produtividade do CNPq.

Fernanda de Oliveira Matos

Correio eletrônico: fernanda.om@hotmail.com

Mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade da Universidade do Estado da Bahia (Uneb).

Francisco Malta Romeiras

Correio eletrônico: franciscomesquitella@gmail.com

Doutor em História e Filosofia das Ciências (Universidade de Lisboa). Actualmente é investigador de pós-doutoramento do Centro Interuniversitário de História das Ciências e Tecnologia da Universidade de Lisboa. Os seus principais interesses de investigação incluem a história da popularização científica, a história das actividades científicas dos jesuítas em Portugal, e a história das relações entre ciência e religião. É membro do conselho editorial da revista *Brotéria* desde Janeiro de 2013.

Jaci Maria Ferraz de Menezes

Correio eletrônico: jacimnz@hotmail.com

Doutora em Ciencias de La Educación pela Universidade Católica de Córdoba (1997), como bolsista da Organização dos Estados Americanos (OEA). Realizou Pós-Doutorado em Educação e Relações Raciais no Departamento de sociologia da USP e na Fundação Carlos Chagas com o tema Representações Sociais do trabalho docente e relações raciais. Professora do Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade da Universidade do Estado da Bahia (Uneb), no qual coordena a Linha Processos Civilizatórios: Educação, História, e Pluralidade Cultural. Pesquisa na área de Educação, com ênfase em História da Educação, atuando principalmente nos seguintes temas: História da educação, Educação na Bahia, Democracia e educação, Memória e identidade negra.

Livia Maria Goes de Britto

Correio eletrônico: llbritto@yahoo.com.br

Doutoranda Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade da Universidade do Estado da Bahia (Uneb). Professora do Departamento de Educação da Uneb.

Maria Helena Câmara Bastos

Correio eletrônico: mhbastos@puccs.br

Doutora em Educação – História e Filosofia da Educação (USP, 1994); Pós-Doutorado no Service d’histoire de l’éducation/SHE-INRP (2000, 2010).

Professora Titular em História da Educação (UFRGS 1995). Professora visitante do Institut National de Recherche Pédagogique (1996 e 2005). Atualmente, é professora da Programa de Pós-Graduação em Educação e de História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Coeditora da revista História da Educação/ASPHE. Coordenadora do GT História da Educação da Anped (2013-2015). Autora de inúmeros livros, artigos e coorganizadora de várias coletâneas, sendo as mais recentes: *O curso de Lourenço Filho na Escola Normal do Ceará* (1922-1923); as normalistas e a pedagogia da Escola Nova (2009); *Manual para os Jardins de Infância* Ligeira compilação pelo Dr. Menezes Vieira (1882) (2011); *Do Deutscher Hilfsverein ao Colégio Farroupilha/RS: memórias e histórias* (1858-2008) (2013).

Maria das Graças de Loiola Madeira

Correio eletrônico: gloiola@bol.com.br

Doutora pela Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará (Faced/UFC). Professora Associada do Centro de Educação da Universidade Federal de Alagoas (Ufal), onde ministra a disciplina Fundamentos Históricos da Educação e da Pedagogia. Publicou *Pedagogia feminina das Casas de Caridade do Padre Ibiapina* (2008); *Gabriel Malagrida e os clássicos latinos: um itinerário de formação* (2013) e *As composições teatrais do jesuíta Gabriel Malagrida no século XVIII* (2014).

Maria Juraci Maia Cavalcante

Correio eletrônico: juraci.cavalcante@ufc.br

Professora Titular da Universidade Federal do Ceará (UFC). Doutora em Ciências Sociais e Econômicas pela Universidade de Oldenburgo (Alemanha), com Pós-Doutorado em História das Políticas Educacionais (Universidade de Colônia – Alemanha) e em História da Educação (Universidade de Lisboa). Coordenadora da Linha de História da Educação Comparada/Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira (UFC). Pesquisadora do CNPq.

Maria Valdenice Soares Craviée

Correio eletrônico: valcraviee@gmail.com

Mestra em Educação pela Universidade Católica de Brasília. Participa de pesquisas na Cátedra Unesco de Juventude, Educação e Sociedade.

Rafael Ricarte da Silva

Correio eletrônico: rafa-ricarte@hotmail.com

Doutorando em História Social no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Ceará. Participa do Grupo de Estudo e Pesquisa – História do Ceará Colonial: economia, memória e sociedade.

Roberto Barros Dias

Correio eletrônico: robertodiasbr@gmail.com

Doutorando de Educação Brasileira (UFC). Professor da Universidade Católica de Pernambuco (Unicap). Participa do Centro de Pesquisa de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa (CEHR).

Wellington Ferreira de Jesus

Correio eletrônico: wellington.jesus@catolica.edu.br

Doutor em Educação pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Professor do Programa de Mestrado e Doutorado em Educação da Universidade Católica de Brasília. Atua na educação básica na Secretaria de Estado da Educação do Distrito Federal (SEDF). Tem experiência na área de História, com ênfase na história das políticas do financiamento a educação no Brasil, atuando principalmente nos seguintes temas: financiamento da educação, educação básica, fundos constitucionais para a educação (Fundef, Fundeb), direito à educação, controle social de recursos.

Uma arrojada rede de pesquisadores se debruçou sobre a presença e atuação educacional de uma das mais significativas ordens religiosas da Igreja Católica, a Companhia de Jesus ou os Jesuítas. Sua ação percorre nossas terras desde os tempos coloniais, até a República no início do século XX. Não é à toa que os filhos de Inácio de Loyola estão presentes na história da educação brasileira, como nos recordava Fernando de Azevedo e outros eminentes pensadores brasileiros, tanto enaltecendo a sua obra educativa quanto criticando-a, mas sempre recordando de sua forte e marcante presença.

A Cátedra Unesco de Juventude, Educação e Sociedade acolhe mais essa preciosa contribuição para a educação nacional em sua coleção homônima. Em sintonia com a Unesco Brasil, a Cátedra Unesco-UCB responde assim aos seus objetivos de investigar, aprofundar e contribuir para a educação, e nesse caso específico se une aos esforços para a consolidação e resgate da história da educação brasileira.

Geraldo Caliman, Coordenador
Cátedra UNESCO de Juventude,
Educação e Sociedade

É perfeitamente verdade que “todas as dores podem ser suportadas se as transformarmos em história ou se contarmos uma história sobre elas”, de acordo com as palavras de Karen Blixen [...] Ela teria podido acrescentar que, igualmente, a alegria e a felicidade apenas se tornam suportáveis e significativas para os homens quando eles podem falar delas e contá-las como uma história.

ARENDT, Hannah. Verdade e Política. *The New Yorker*, Fevereiro de 1967.

- 1. CALIMAN, Geraldo (Org.).** Violências e Direitos Humanos: Espaços da Educação, 2013.
- 2. SIVERES, Luiz (Org.).** A Extensão Universitária como Princípio de Aprendizagem, 2013.
- 3. MACHADO, Magali.** A Escola e seus Processos de Humanização, 2013.
- 4. BRITO, Renato.** Gestão e Comunidade Escolar, 2013.
- 5. CALIMAN, G.; PIERONI, V.; FERMINO, A.** Pedagogia da Alteridade, 2014.
- 6. RIBEIRO, Olzeni; MORAES, Maria Cândida.** Criatividade em uma Perspectiva Transdisciplinar, 2014.
- 7. CUNHA, Celio; JESUS, Wellington; GUIMARÃES-IOSIF, Ranilce.** A Educação em Novas Arenas, 2014.
- 8. CALIMAN, G. (Org.).** Direitos Humanos na Pedagogia do Amanhã, 2014.
- 9. MANICA, Loni; CALIMAN, Geraldo (Org.).** Educação Profissional para Pessoas com Deficiência, 2014.
- 10. MORAES, Maria Cândida; BATALLOSO, Juan Miguel; MENDES, Paulo Correa (Org.).** Ética, Docência Transdisciplinar e Histórias de Vida, 2014.
- 11. SÍVERES, Luiz.** Encontros e diálogos: pedagogia da presença, proximidade e partida, 2015.
- 12. SOUSA, Carlos Ângelo de Meneses (Org.).** Juventudes e Tecnologias: Sociabilidades e Aprendizagens, 2015.
- 13. GALVÃO, Afonso; SÍVERES, Luiz (Orgs.).** A formação psicossocial do professor: As representações sociais no contexto educacional, 2015.
- 14. GUIMARÃES-IOSIF, Ranilce; ZARDO, Sinara Pollom; SANTOS, Aline Veiga dos (Orgs.).** Educação Superior: conjunturas, políticas e perspectivas, 2015.
- 15. PAULO, Thais Sarmanho; ALMEIDA, Sandra Francesca Conte de.** Violência e Escola, 2015.
- 16. MANICA, Loni; CALIMAN, Geraldo.** Inclusão de Pessoas com Deficiência na Educação Profissional e no Trabalho, 2015.
- 17. BRAY, Mark; ADAMSON, Bob; MASON, Mark (Orgs.).** Pesquisa em Educação Comparada: abordagens e métodos, 2015.
- 18. CUNHA, Célio (Org.).** O MEC pós-Constituição, 2016.
- 19. BRASIL, Kátia Tarouquella; DRIEU, Didier (Orgs.).** Mediação, simbolização e espaço grupal: propostas de intervenções com adolescentes vulneráveis, 2016.
- 20. CALIMAN, Geraldo; VASCONCELOS, Ivar César Oliveira de (Orgs.).** Juventude Universitária: Percepções sobre Justiça e Direitos Humanos, 2016.
- 21. SIVERES, L. (Org.).** Diálogo: Um princípio pedagógico, 2016.

Os Jesuítas no Brasil: Entre a Colônia e a República integra-se numa corrente historiográfica recente que procura interpretar e comparar o ensino e da educação da Companhia de Jesus em dois períodos tão distintos da sua história. Além de abordar alguns aspectos históricos da presença e actuação dos jesuítas no Brasil colonial, o grande enfoque deste livro é a presença dos jesuítas portugueses no Nordeste do Brasil após a expulsão republicana em 1910. E é, sobretudo, neste contexto que a publicação deste livro se destaca. É que apesar da sua importância para a história da educação e da ciência, a Missão Setentrional dos Jesuítas Portugueses Dispersos constitui um capítulo relativamente desconhecido. Sem ter a pretensão de ter esgotado o tema, este livro representa um passo importantíssimo na história recente da Companhia de Jesus em Portugal e no Brasil.

Francisco Malta Romeiras

Centro Interuniversitário de História das Ciências e da Tecnologia

Universidade de Lisboa



Organização
das Nações Unidas
para a Educação,
a Ciência e a Cultura



Cátedra UNESCO de Juventude,
Educação e Sociedade



Universidade
Católica de Brasília

