

**Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - IFCH
Mestrado em História**

SIMONE TIAGO DOMINGOS

***Política e Memória: a polêmica sobre os jesuítas na Revista do
IHGB e a política imperial (1839-1886)***

Campinas, junho de 2009.

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**
Ficha elaborada por Cecília Maria Jorge Nicolau – CRB nº 3387

D713p **Domingos, Simone Tiago**
Política e memória: a polêmica sobre os jesuítas na Revista do
IHGB e a política imperial, (1839-1886) / Simone Tiago
Domingos. - - Campinas, SP : [s. n.], 2009.

Orientador: Izabel Andrade Marson.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. 2. Jesuítas.
3. Nação. 4. Memória. 5. Brasil – História – II Reinado, 1840-
1889. 6. Brasil – Política e governo, 1840-1889. I. Marson, Izabel
Andrade, 1948- II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Título em inglês: Politics and memory: the polemic about the jesuits in
the

IHGB Magazine and the imperial politics (1839-1886)

Palavras chaves em inglês
(keywords):

Jesuits
Nation
Memory
Brazil – History – II Reign, 1840-1889
Brazil – Politics and government, 1840-1889

Área de Concentração: Política, Memória e Cidade

Titulação: Mestre em História

Banca **Izabel Andrade Marson, Iara Lis Franco Schiavinatto,**
examinadora: Lucia Maria Paschoal Guimarães

Data da defesa: 22-06-2009

Programa de Pós-Graduação: História

SIMONE TIAGO DOMINGOS

POLÍTICA E MEMÓRIA:
A polêmica sobre os jesuítas na Revista do IHGB e a política imperial (1839-1886)

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação da Profa. Dra. Izabel Andrade Marson.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 22 / 06 / 2009.

BANCA

Profª. Dra. Izabel Andrade Marson (orientadora)

Profª. Dra. Iara Lis Franco Schiavinatto (membro)

Profª. Dra. Lucia Maria Paschoal Guimarães (membro)

Profª. Dra. Cecília Helena Lorenzini de Salles Oliveira (suplente)

Prof. Dr. José Alves de Freitas Neto (suplente)

JUNHO/2009

*Aos meus pais, Meire e Dimas, e
minhas irmãs, Gabriela e Mariane,
com todo carinho e gratidão.*

– Agradecimentos –

Agradeço à minha orientadora Profa. Dra. Izabel Andrade Marson por todo apoio oferecido não apenas ao longo do mestrado, mas desde os primeiros passos ainda na graduação. Sempre um exemplo irretocável de dedicação ao seu ofício, devo a ela todo o prazer que tenho em exercer a pesquisa, assim como meu desenvolvimento intelectual.

Aos meus pais e irmãos por sempre tornarem possíveis os meus estudos desde a infância, pelo suporte, incentivo e conselhos preciosos em todos os momentos.

Aos meus companheiros e amigos de pesquisa, responsáveis por momentos agradáveis nestes anos de convivência. Faço menção especialmente a Loyane, também pesquisadora do IHGB, Adriana, por conversas sempre animadoras, Jussara, pelas palavras encorajadoras, Flávia, sempre gentil em me ajudar com as dúvidas e principalmente por seus conselhos pertinentes e importantes, Lizandra e Alessandra, sempre prontas a me auxiliar com as questões burocráticas.

Agradeço também a Rafael e Jaqueline. Apesar de não termos compartilhado muito tempo nos últimos anos, considero os momentos de nossa graduação na Unicamp como fundamentais em minha formação.

À Profa. Dra. Iara Lis Schiavinatto e ao Prof. Dr. José Alves de Freitas Neto, pelas observações enriquecedoras no meu exame de qualificação, essenciais para a elaboração desta dissertação. À Profa. Dra. Iara Lis, assim como à Profa. Dra. Lucia Maria Paschoal Guimarães, agradeço também pela participação na banca examinadora dessa dissertação.

Ao CNPq e à FAPESP ficam os agradecimentos pela concessão da bolsa de mestrado, imprescindível para a realização da pesquisa.

Não se compadecia já com o genio brasileiro, sempre zeloso da gloria da patria, deixar por mais tempo em esquecimento os factos notaveis da sua historia, acontecidos em diversos pontos do Imperio, sem duvida ainda não bem designados. Eis o motivo, Senhores, porque dous membros do conselho da Sociedade Auxiliadora da Industria Nacional, e tambem do socios do Instituto Historico de Pariz, participando dos generosos sentimentos dos nossos litteratos, se animaram a propor a fundação de um Instituto Historico e Geographico Brasileiro, que sob os auspícios de tão util quanto respeitavel sociedade curasse de reunir e organizar os elementos para a historia e geographia do Brazil, espalhados por suas provincias, e por isso mesmo difficeis de se colher por qualquer patriota que tentasse escrever tão desejada historia.

Januário da Cunha Barbosa. “Discurso”, *in*: RIHGB, 1839.

Sou da opinião que a cathequese é o meio mais effcaz, e talvez unico, de trazer os Indios da barbaridade de suas brenhas aos commodos da sociabilidade. Apoia-se esta minha opinião em muitos factos da Historia do Brasil; e posto que nelles figurem particularmente os Jesuítas, querei que delles se colha o melhor de suas Missões...

Januário da Cunha Barbosa, *in*: RIHGB, 1840.

O instituto de Loyola no Brazil, bem como em toda a parte passou por differente fazes, e corrompendo-se depois com o andar dos tempos; (...) Como brasileiro não deixaremos jamais de tributar o testemunho da nossa gratidão pelos serviços, que ao paiz prestaram: nos tudo lhe devemos; formam a antiguidade da nossa historia, e foram os architectos da presente prosperidade e da nossa futura grandeza. Hoje porém não dezejamos a sua volta: ser-nos-ia ella damnoza, uma vez que se não despissem, pizando as nossas fronteira, do manto de políticos...

Cônego J. C. Fernandes Pinheiro, *in*: RIHGB, 1855.

...qual a de saber se na actualidade conviria ao Brasil essa corporação.... visto que as nossas circumstancias felizmente mudaram: em vez de colonia esta constituindo um imperio, em vez de tutelados somos brasileiros, em vez de governo absoluto e despótico rege-nos uma constituição livre com o systema representativo, e em vez de subditos somos cidadãos. E o que foram os jesuitas? Um Estado no Estado, e ao mesmo tempo uma igreja na igreja. Trata-se, pois, de saber se convém uma corporação que dominava os reis nos conselhos, o povo no pulpito, as familias no confessionário e as crianças nas escolas.

Antonio H. Leal, *in*: RIHGB, 1871.

– Resumo –

Este trabalho tem como objetivo principal a identificação e análise das imagens e concepções sobre os jesuítas que emergem nas páginas da *Revista* do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) no período de 1839-1886. A partir do exame dos artigos e documentos publicados pela RIHGB e da exploração dos extratos das *Atas* das sessões, buscamos mapear o debate que se estabeleceu a propósito deste tema entre os membros do IHGB, o levantamento dos possíveis motivos das diferentes posições sobre o assunto, anotando, ainda, as concepções de história e de nação emergentes neste debate. Além dos artigos e documentos divulgados neste periódico, analisamos duas obras importantes da literatura internacional que tematizaram os loyolanos, mais especialmente *Des Jésuites*, de Jules Michelet e *Jesuïtes!* de Paul Féval, juntamente com a peça *O Jesuíta*, de José de Alencar, mencionadas por autores estrangeiros e brasileiros, e expressivas da discussão pró ou contra aqueles personagens ocorrida no Brasil e na Europa durante o século XIX.

O caminho traçado pela polêmica sobre a Companhia de Jesus no período recortado demonstrou-se sinuoso e multifacetado, pois revelou desde defesas dos religiosos – apoiando especialmente a sua atuação como catequizadores exemplares – até falas críticas ancoradas numa mitologia jesuítica que delineava os loyolanos como “conspiradores” e elementos ameaçadores para o Estado, imagem que inviabilizava a integração da Ordem Inaciana na nação. O trabalho evidencia o quanto essa discussão e seu percurso imbricaram-se em questões políticas importantes vivenciadas pelo Império, a exemplo da unificação política, as guerras no Prata e a Questão Religiosa.

– Abstract –

The main aim of this paper is to identify and analysis the images and concepts about the Jesuits described on the pages of the Brazilian Historical and Geographical Institute (IHGB) *Magazine*, between the years of 1839-1886. Beginning by the examine of articles and documents published by the RIHGB and the exploitation of extracts from the records of the sections, we intend to map the debate established concerning this theme among the members of the IHGB, reasons that could explain those different views about the issue, noticing the concepts of history and nation that emerge in this debate. Besides the articles and documents published in this periodical, we have analyzed two important volumes from the international literature that has as theme the loyolans, but specially *Des Jésuites*, by Jules Michelet and *Jesuites!*, by Paul Féval, and also the play *O Jesuíta*, by José de Alencar, mentioned by foreign and Brazilian authors, and expressive of the arguing for or against those characters that had place in Brazil and Europe during the 19th century.

The path forged by the controversy about the Society of Jesus in the studied period demonstrated to be winding and multifaceted, because it revealed points of view that varies from defenses of the religious – mainly supporting their action as exemplars catechizers – to the critic lines anchored in a Jesuitical mythology that outlined the loyolans as “conspirators” and threatening components to the State, image that made impossible the integration of the Order of St. Ignatius into the nation. The paper makes evident how much the discussion and the journey led to important political issues experienced by the Empire, taking as an example the political unification, the wars at the Prata and the “Religious Matter”.

– Índice –

Introdução.....	01
 Capítulo 01 – O IHGB, os jesuítas e a política imperial: interpretações, fontes e problemática.....	09
1. O IHGB e a política imperial – interpretações.....	11
2. A <i>Revista</i> e o funcionamento do IHGB.....	20
3. Os Jesuítas e o IHGB – um projeto de unidade nacional e de confecção de uma História Geral do Império do Brasil.....	23
 Capítulo 02 – Em defesa dos <i>Santos Padres</i> – o debate sobre a Companhia de Jesus e a consolidação do Império (1839-1849).....	45
1. A fundação do IHGB e a presença de Januário da Cunha Barbosa.....	45
2. Um exemplo para a “civilização dos índios” e a superação da escravidão	50
3. Provas de uma tese – <i>Documentos de época</i>	81
4. <i>Vozes dissonantes</i> – vestígios de discordâncias.....	98
 Capítulo 03 – Tecendo uma “conciliação” – heróis no passado, <i>um Estado dentro do Estado</i> no presente (1849-1870)	111
1. A obra da Companhia de Jesus na colonização ibérica – sucesso e problema.....	111
2. Os loyolanos e a política de “Conciliação”.....	116
3. Os jesuítas na Argentina.....	124
4. O retorno dos jesuítas e o contexto das guerras platinas.....	129
5. A catequese como recurso civilizador, mas sem os jesuítas.....	136
6. Aprendendo com o exemplo jesuítico – religiosos e leigos sob a tutela do Estado.....	158
7. <i>Um Estado dentro do Estado</i> – comprovações	170
 Capítulo 04 – O mito jesuítico: um debate político, histórico e literário internacional.....	185
1. Origens e configurações da “jesuitofobia”	185
2. A polêmica jesuíta na França – Michelet, Quinet e Féval.....	190
3. Uma síntese e figura paradoxal: <i>O Jesuíta</i> de José de Alencar.....	223

Capítulo 05 – Os <i>Padres Negros</i>: o antijesuitismo no IHGB no contexto da <i>Questão Religiosa</i> (1870-1886).....	241
1. O mito jesuítico e a <i>Questão Religiosa</i>	241
2. Liberais <i>versus</i> ultramontanos – o debate no IHGB veiculado nas <i>Memórias e Programas Históricos</i> divulgados na <i>Revista</i>	253
3. Comprovações desabonadoras – documentos da época pombalina.....	269
4. De volta ao Brasil e às origens: testemunhos dos feitos jesuítas na colonização.....	277
 Considerações Finais.....	 287
 Fontes.....	 293
 Bibliografia.....	 299
 Anexo 01.....	 307
 Anexo 02.....	 317
 Anexo 03.....	 319

– Introdução –

As preocupações em torno do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) e sua *Revista* (RIHGB) são recorrentes na historiografia brasileira recente, principalmente no que se refere à relação entre a política e a memória. Nesse trabalho, nosso objetivo principal foi identificar e analisar nas páginas da *Revista* do IHGB no período entre 1839 e 1886, imagens e concepções sobre a Companhia de Jesus, tema freqüente no periódico ao longo dessas cinco décadas.

No primeiro passo da pesquisa, ainda na graduação, realizamos um levantamento dos textos publicados pela RIHGB durante a década de 1870. A partir da possibilidade de diálogo entre produção intelectual e as questões políticas do Segundo Reinado, procuramos traçar um primeiro mapeamento dos temas mais recorrentes nas publicações. O resultado mais expressivo desta primeira incursão foi a verificação de duas temáticas que apareceram mais acentuadamente entre as demais: a questão dos religiosos, principalmente os jesuítas; e a descrição física e geográfica de algumas províncias, como São Paulo, Ceará, Pernambuco e São Pedro de Rio Grande do Sul. No segundo passo da pesquisa, definimos um dos temas para a investigação e ampliamos o recorte temporal: passamos a identificar os textos publicados pela *Revista* do IHGB (especialmente memórias e documentos) no período de 1839-1889 que abordaram os jesuítas. Dada a riqueza da documentação, optamos por analisar apenas os documentos contemporâneos publicados entre 1840 e 1860 para elaboração de uma Monografia de final de curso.¹

Já no mestrado, a partir do exame dos artigos e documentos publicados e da exploração dos extratos das *Atas* das sessões, buscamos mapear o debate que se estabeleceu a propósito dos religiosos inicianos entre os membros do IHGB, o levantamento dos possíveis motivos das diferentes posições sobre o assunto, anotando, ainda, as concepções

¹ A Monografia de final de curso intitulada “Política e Memória: Representações dos jesuítas na *Revista* do IHGB (1839-1861)”, sob orientação da profa. Dra. Izabel Andrade Marson, foi defendida em dezembro de 2006. A pesquisa foi financiada, durante o ano de 2006, pela FAPESP.

de história e de nação emergentes neste debate. Os resultados da pesquisa foram organizados em cinco capítulos.

No primeiro, “O IHGB, os jesuítas e a política imperial: interpretações, fontes e problemática”, destacamos importantes estudos bibliográficos produzidos nas últimas décadas sobre o IHGB e sua *Revista* que estiveram especialmente atentos à ligação entre política e memória. Recorremos a autores como Manoel Salgado Guimarães, Lília Schwarcz, Claudia Callari, Lúcia Guimarães e Heloísa Domingues que, além do trato daquela questão a partir de diversos enfoques, nos propiciaram preciosas informações sobre o funcionamento do Instituto Histórico e sobre a organização de seu periódico durante o Segundo Reinado.

Eles também salientaram o caráter político-pedagógico da criação do IHGB, designado para traçar *a gênese da nacionalidade brasileira*. Tratava-se de um espaço de debate dedicado a uma produção intelectual que valorizava temas abrangentes – tais como os indígenas, viagens exploratórias, histórias regionais –, privilegiando uma visão de História como *mestra da vida* que articulava o sentido político ao conhecimento, firmando-o como orientação do presente. Ou seja, os estudos apontam que, nos projetos do periódico, saber e política se entrelaçavam ao mesmo tempo em que buscavam construir uma idéia de nação. Tal aspecto é apontado, por exemplo, no trabalho de Heloísa Domingues – que aborda a polêmica entre os sócios do IHGB sobre a questão indígena.

No entanto, a presença da Companhia de Jesus na *Revista* do IHGB – seja como tema dos trabalhos desenvolvidos pelos sócios, de manuscritos resgatados do passado colonial ou ainda de documentos escritos pelos próprios loyolanos – e as diferentes opiniões que foram registradas sobre esta ordem religiosa ao longo do Império, não chegaram a ser exploradas sistematicamente pelos estudos hoje divulgados. Nesse sentido, nossa pesquisa sinalizou uma constante preocupação com aqueles religiosos, inscrita em documentação divulgada na *Revista*, e reveladora de um debate nuançado e estreitamente relacionado às grandes questões políticas do período imperial. A partir da leitura destas publicações – somando os *extratos* das Atas das sessões – identificamos três momentos distintos desse debate. Para cada um deles, dedicamos um capítulo da dissertação.

É importante ressaltar que, para a análise da documentação, procuramos distingui-la em dois grupos: *documentos contemporâneos*, que são aqueles produzidos pelos sócios do IHGB pós-1838, e *documentos de época*, aqueles documentos resgatados em arquivos no Brasil e no exterior ou doações de sócios que foram escritos antes de 1838, sendo a grande maioria do período colonial. As publicações contemporâneas, desenvolvidas pelos próprios membros do IHGB refletem mais diretamente as leituras sobre a Companhia de Jesus e seu entrelaçamento com os acontecimentos. Todavia, os documentos de época também são importantes sinalizadores do caminho percorrido pela polêmica no periódico, pois demonstram argumentos positivos e também negativos sobre os religiosos e sobre seu desempenho no passado e no presente, significativos na avaliação da viabilidade do retorno da Ordem ao Império e da retomada da catequese nos moldes propostos antes pelos Ioyolanos.

O segundo capítulo, “Em defesa dos *Santos Padres* – o debate sobre a Companhia de Jesus e a consolidação do Império (1839-1849)”, aborda publicações dos primeiros anos de existência da RIHGB, momento em que se consolidou uma postura positiva quanto à catequese desenvolvida pelos inacianos. Um dos principais articuladores do debate e censor das matérias era o sócio e secretário perpétuo do IHGB Januário da Cunha Barbosa, autor de dois trabalhos, de 1839 e 1840, que ilustram a opinião mais freqüente naquele período.

Em linhas gerais, Cunha Barbosa aponta uma postura crítica à escravidão em geral e dos africanos em particular, responsabilizando-a pelo atraso da agricultura e a principal causa do *retardamento da civilização*. Baseando-se principalmente em cartas dos religiosos, diferencia a atuação dos inacianos – munidos de fé e zelo –, daquela dos colonos – violentos e escravizadores –, procurando demonstrar como os jesuítas obtiveram melhores resultados através da cristianização dos nativos. Suas *Memórias* retomam os tempos coloniais para consolidar argumentos que apoiavam um projeto político atrelado às questões vigentes em meados do século XIX. Ao demonstrar o quão prejudicial a escravidão fora desde o seu início, defendia a sua extinção da sociedade (já ameaçada por pressões inglesas para o fim do tráfico negreiro) e ainda propunha uma alternativa para o seu fim: a substituição da mão-de-obra negra pelo trabalho livre indígena, devidamente ensinado, juntamente com a catequese, em missões administradas por religiosos e vigiadas

pelo Estado, especialmente destinadas a esse fim. Contudo, vale mencionar que, mesmo adotando uma postura favorável ao trabalho missionário da Companhia de Jesus, Barbosa não deixou de expor algumas objeções aos inacianos, sobretudo no que se referia ao caráter político que seu desempenho assumiu no período colonial, a ponto de competir com o Estado, pois a Januário interessava especialmente naquele momento, um Império unido em torno do jovem Imperador.

Apesar dos elogios terem sido predominantes nos primeiros anos da *Revista* do IHGB, alguns textos com um teor mais crítico à Ordem Inaciana também foram divulgados, pois estava em questão um possível retorno dos loyolanos que já se instalavam, no início da década de 1840, no Rio Grande do Sul e em Santa Catarina para atuarem na “instrução secundária” dessas províncias. Documentos como a “*Relação Abreviada da República*” de meados do século XVIII – que trata a administração jesuítica na república instalada entre os rios Paraguai e Uruguai como uma ameaça à Coroa, principalmente por seu caráter de reclusão e de acúmulo de poder por parte dos padres – exemplifica esta postura restritiva à Companhia de Jesus que caracterizaria um segundo momento das publicações na RIHGB, tema do terceiro capítulo, “Tecendo uma ‘conciliação’ – heróis no passado, *um Estado dentro do Estado* no presente (1849-1870)”.

No que diz respeito a este segundo momento que abrange o período em que o Império interveio e envolveu-se nas guerras vivenciadas na região do Prata (de 1850 a 1870), o desempenho dos jesuítas na civilização indígena ainda seguiu como um dos assuntos contemplados pela *Revista* do IHGB, porém, destacando outras temáticas – as missões fundadas pela Ordem, tanto no Brasil quanto na região platina, e a política pombalina – estabelecendo um debate mais diversificado sobre os religiosos, no qual se reconheceu e projetou *certos erros* de sua atuação. Um dos sócios que mais se envolveu e argumentou nesse momento foi o Cônego Fernandes Pinheiro (secretário de 1860 a 1876), que contribuiu com duas publicações nos anos de 1855 e 1856. Em sua arguição não desabona todo trabalho jesuítico, contudo mostra-se enfaticamente contrário ao poder absoluto conferido ao Geral da Companhia e a junção dos poderes (espiritual e temporal) na catequização dos indígenas no Brasil. Em sua avaliação, o caráter autoritário dos membros da Companhia de Jesus era uma ameaça ao Estado Imperial, fato que impedia seu retorno

ao Brasil durante o século XIX. No entanto, dada a sua atuação no passado colonial, a Ordem Inaciana não deveria deixar de configurar na história da nação como importante personagem.

A mudança de opinião sobre os inacianos pareceu vinculada à instalação de uma política de caráter conservador desejosa em defender o Estado das revoltas provinciais, garantir a hegemonia brasileira nos conflitos na região do Prata, somando-se ainda uma postura contrária à presença (e sobrevivência) das ordens religiosas no Brasil (posição alicerçada nas ações políticas de Nabuco de Araújo). A questão platina e as ordens religiosas eram um problema para o Estado imperial já que os jesuítas que se instalavam no Brasil provinham da Argentina (de onde haviam sido expulsos), e já tinham estabelecido uma grande rede de relações em todos os países da região platina. No impasse entre afastar os loyolanos da sociedade brasileira, mas mantê-los como figuras da história nacional, a solução encontrada pelos sócios do IHGB nesse segundo momento foi assumir um discurso alinhado à orientação da “política de conciliação”, ou seja, “poupando submissos e debelando soberbos”. Em outras palavras, não se negaria a atuação dos padres no passado colonial, mas também não se apoiaria seu retorno ao Brasil já que havia o receio de que se transformassem “num estado dentro do estado”. Nesse sentido, a posição mais difundida foi que a participação de religiosos (menos os jesuítas) e leigos como agentes civilizadores no Império deveria ser tutelada pelo Estado.

Notamos, então, que desde a década de 1850 há um diálogo com uma literatura internacional que parece alimentar o debate em torno dos loyolanos com imagens positivas e negativas dos mesmos. No capítulo 04, “O mito jesuítico: um debate político, histórico e literário internacional”, procuramos justamente abordar este debate através de algumas obras – *Des Jésuites*², de Jules Michelet e *Jesuítas!*³ de Paul Féval – exemplares da polêmica que acontecia na Europa. O primeiro se refere a uma compilação de aulas ministradas por Jules Michelet e Edgard Quinet no Collège de France na década de 1840 nas quais os autores apresentam os principais argumentos contrários a Companhia de Jesus

² MICHELET, Jules & QUINET, Edgar. *Des Jésuites*. Paris: Comptoir des imprimeurs-unis Hachette & Paulin, 1844.

³ FÉVAL, Paulo. *Jesuítas!*. Porto-Braga: Ernesto Chardron-Editor, 1878, v. I-II, p. XVIII. [trad. Padre Senna Freitas].

que ressoavam também no Brasil. E no sentido oposto, Féval apresenta uma obra de defesa aos loyolanos, escrita para responder ao *Judeu Errante*, romance de Eugene Sue que teve grande repercussão. Sua intenção, além de valorizar os loyolanos e demonstrar a importância e o caráter singular da Ordem na relação com a própria Igreja, foi de historiar os acusadores e acusações feitas contra aquela ordem religiosa em toda sua história.

Essas duas leituras repercutiram no Brasil, tanto nas publicações do IHGB como também em outras obras. A título de exemplo citamos a peça *O Jesuíta*⁴, de José de Alencar, um drama patriótico ambientado no séc. XVIII cujo principal personagem, responsável por articular um plano frustrado de independência do Brasil, é um jesuíta que conciliava as características negativas difundidas pelo mito jesuítico, com atributos de um patriota comprometido com o *bem-estar* do Brasil. Ou seja, um personagem que associa a figura nefasta do jesuíta com qualidades patrióticas dos membros atuantes em emancipação do país.

Já no quinto capítulo, “Os *Padres Negros*: o antijesuitismo no IHGB no contexto da *Questão Religiosa* (1870-1886)”, a discussão tomou contornos mais radicais e, permeada pelo confronto entre jesuitismo e antijesuitismo, procurou responder, de forma mais vigorosa, se os jesuítas eram prejudiciais ou não à nação. Nesse período, ocorreram conflitos mais acentuados entre membros da Igreja e do Estado que ficaram conhecidos como *Questão Religiosa*, nos quais a elite política e intelectual, particularmente aquela adepta das idéias republicanas, externou um forte sentimento anti-clerical identificando o jesuíta ao ultramontano. Afirmavam que o papado, através do retorno dos jesuítas, tinha a intenção de intervir na soberania nacional. Tratava-se, então, de uma ameaça ao Estado brasileiro, pois enfatizava a superioridade da Igreja sobre o Estado. Como exemplo desta vertente mais crítica na RIHGB, citamos o “Prefácio” escrito Antonio Henriques Leal aos “*Apontamentos para a história dos jesuítas...*” publicado em 1871. O autor defende a expulsão dos jesuítas como um ato coerente com os princípios do estado liberal, pois a Companhia constituía um corpo coletivo que conservava o perfil de uma *corporação*.

⁴ ALENCAR, José. “O jesuíta”, *in: Ficção Completa e outros escritos – Volume III*. Rio de Janeiro: GB., Companhia Aguilar Editora, 1965.

Questionava ainda se nos anos de 1870, as circunstâncias seriam compatíveis com a recuperação da Ordem Inaciana.

Entre os membros favoráveis aos loyolanos – políticos ultramontanos – continuou uma leitura positiva da atuação dos padres na colônia, inserindo-os como personagens de destaque na história da nação. Um dos exemplos mais significativos desta outra vertente nas páginas do IHGB é a série apresentada pelo sócio Cândido Mendes intitulada “Notas para historia pátria”. Em todos os artigos do conjunto o autor defendeu suas teses apoiando-se numa análise criteriosa das fontes e polemizou com uma historiografia estabelecida que, em sua opinião, mostrava-se falha nos procedimentos de pesquisa. Além de reavaliar a colonização de São Paulo, destacou especialmente a atuação da Companhia de Jesus, a quem atribuiu papel especial em toda colônia lusitana. Em um dos artigos, resgatou a catástrofe de João Bolés, empenhando-se em desfazer as críticas à atuação do padre José Anchieta no episódio e, conseqüentemente, dissipar qualquer imagem negativa da Ordem Inaciana.

Para definir a periodização do debate consideramos alguns fatores apontados pelo mapeamento das publicações da *Revista* do IHGB bem como alguns acontecimentos relevantes ocorridos em torno da Companhia de Jesus. Desta forma, a pesquisa se inicia quando se publicou o primeiro artigo sobre os loyolanos, já no número de estréia da *Revista* do IHGB, em 1839, momento marcado pela proximidade do também início do Segundo Reinado (1840) e da instalação dos religiosos no sul do país. O debate se manteve, com todas as suas nuances, nas décadas seguintes. Contudo, nos anos de 1880, quando os inacianos retornaram oficialmente à província do Rio de Janeiro – em 1886, com a instalação do Colégio Anchieta em Nova Friburgo, num contexto em que outras questões políticas ganharam grande repercussão (a exemplo da abolição da escravidão e do desprestígio da monarquia) notamos a ausência de artigos desenvolvidos pelos próprios sócios sobre a Ordem e, em contrapartida a presença destacada de documentos de época enaltecendo o trabalho jesuítico na colonização. Ou seja, ao menos temporariamente, a polêmica pareceu suspensa. Esta mudança, cujas razões demandariam uma grande pesquisa que extrapolaria as preocupações de uma dissertação de mestrado, estabeleceu o limite para nosso recorte temporal.

– Capítulo 01 –

O IHGB, os jesuítas e a política imperial: interpretações, fontes e problemática

Esse capítulo é dedicado ao estudo da bibliografia que tratou do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) e de sua *Revista* (RIHGB) – principalmente a partir da década de 80 do século passado – e se preocupou especialmente com os liames entre política e memória ou, entre o trabalho historiográfico divulgado pela RIHGB e a política imperial. Para uma demonstração desta problemática retomamos alguns autores mais importantes – Manoel Salgado Guimarães, Lília Schwarcz, Claudia Callari, Lúcia Guimarães e Heloísa Domingues.⁵ Quando comparados, percebemos que partilham algumas posições na forma como abordam aquela questão mas, também, apresentam argumentos específicos em relação a ela. No entanto, tais trabalhos não chegaram a explorar as nuances das falas dos membros da Instituição no que diz respeito aos jesuítas, e possíveis mediações entre a produção da *Revista* relativa aos *loyolanos* e problemas políticos do Segundo Reinado.

Antes de seguirmos com as interpretações dos referidos autores sobre, principalmente, os objetivos do IHGB e a sua produção publicada na *Revista*, consideramos

⁵ Dentre estas obras destacamos: os artigos de GUIMARÃES, Manoel Luís Salgado, “Nação e civilização nos Trópicos: O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional”, *in: Estudos Históricos*. Rio de Janeiro. Jan/1988, nº 01; mais um artigo que integra uma coletânea organizada por WEHLING, Arno (org.). *Origens do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro: idéias filosóficas e sociais e estrutura de poder no Segundo Reinado*. Rio de Janeiro: O Instituto, 1989; a obra da socióloga SCHWARCZ, Lília K. Moritz. *Os Guardiões da Nossa História Oficial - os Institutos Históricos e geográficos brasileiros*. São Paulo: IDESP, 1989; FIGUERÔA, Silvia F. de M. “Para pensar as vidas de nossos cientistas tropicais”, *in: Ciência, Civilização e Impérios nos Trópicos*. Rio de Janeiro: Acces Editora, pp. 235-246; o artigo de CALLARI, Claudia Regina. “Os Institutos Históricos: do patronato de D. Pedro II à construção de Tiradentes”, *in: Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH & Humanistas/FFLCH USP, v. 21, nº 47, 2001, p. 59-83; um artigo de GUIMARÃES, Lucia Maria Paschoal. “O Império de Santa Cruz: a Gênese da memória”, *in: Ciência, Civilização e Império*. Rio de Janeiro: Acces Editora, pp. 265-285; temos também a dissertação de mestrado de DOMINGUES, Heloisa M. Bertol. *A Noção de Civilização na Visão dos Construtores do Império – a Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro: 1838-1850/60*. Niterói: [s.n.], 1990, (dissertação de mestrado, UFF).

pertinente apresentar alguns dados históricos sobre a organização do Instituto. No dia 28 de fevereiro de 1827, foi criada na Corte a Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional (SAIN), cujo projeto principal era a promoção da agricultura e pecuária, além da centralização do Estado e de sua viabilização enquanto nação.⁶ Aproximadamente dez anos após sua criação, membros da SAIN decidiram estabelecer uma associação científica responsável pela seleção, organização, publicação ou arquivamento de documentos relativos à história e à geografia do Brasil. No dia 21 de outubro de 1838, na presença de vinte e sete pessoas da sociedade local, houve uma reunião para a inauguração do novo grêmio, o IHGB.⁷ O estabelecimento revelava-se, já de início, uma sociedade de Corte visto que a seleção de seus membros não se pautou necessariamente na suposta competência acadêmica em determinada área de conhecimento. Na verdade, o espaço era marcado, e veremos como enfática é esta característica nas colocações dos outros autores, “pela vinculação e o papel central do Estado no círculo ilustrado imperial”⁸.

Destes vinte e sete membros iniciais do IHGB, vinte e dois pertenciam à hierarquia do Estado, ocupando cargos variados como, por exemplo, conselheiros, senadores, vogais do Supremo Tribunal, procuradores, desembargadores e chefes da Secretária de Negócios do Império. Os donativos estatais para a instituição eram significativos. No início das atividades, 75% do orçamento era pago pelo Estado, sendo que nos anos de 1840, o Imperador além de participar das reuniões, a auxiliava financeiramente.⁹ Em sua composição, portanto, o IHGB incorporava desde políticos e proprietários de terra (significativos nesta configuração) como literatos e pesquisadores.

A proximidade do Imperador com o IHGB, aliás, foi essencial para a consolidação e estabilidade do mesmo. O ato de solicitar a proteção imperial conferiu ao Instituto uma

⁶ SCHWARCZ, L. K. M., *op. cit.*, p. 07.

⁷ De acordo com Arno Wehling, em *De Varnhagen a Capistrano – historismo e cientificismo na construção do conhecimento histórico*, a “política da memória nacional” envolveu três níveis: o mais espontâneo, relacionado ao *establishment* regressista, foi o plano literário, com a *busca da identidade nacional* através do romantismo (Domingos de Magalhães, Gonçalves Dias e José de Alencar são exemplos). Já os demais dependeram da ação direta do poder público: a fundação do Colégio Pedro II e do Arquivo Nacional, responsáveis em consolidar a educação, a cultura e a administração pública do país; e o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, com “finalidades científicas, culturais, educacionais e administrativas claramente enunciadas”. Cf.: WEHLING, Arno. *De Varnhagen a Capistrano – historismo e cientificismo na construção do conhecimento histórico*. Rio de Janeiro: UFF, tese (professor titular), 1992, p. 107.

⁸ SCHWARCZ, L. K. M., *op. cit.*, p. 07.

⁹ Idem, *ibidem*, p. 08.

submissão ao monarca e promoveu uma constante apologia a Dom Pedro, à sua família e o atendimento de contínuos pedidos de favores imperiais. A proteção governamental, por sinal, é evidente quando a sede do Instituto passa a ser uma sala nas dependências do Paço Imperial, onde foram realizadas as sessões comemorativas do aniversário da instituição. Estas solenidades tornaram-se um marco do IHGB e aconteciam sempre na presença de autoridades e personalidades ilustres, membros da família imperial e até mesmo do Imperador. Este prédio, que se tornaria a sede definitiva, tinha uma curiosidade: um passadiço que no início do século XIX o ligava ao Paço Imperial, detalhe tornado símbolo da declarada proximidade.¹⁰

Inicialmente, a disposição da hierarquia interna se dava da seguinte maneira: *sócios efetivos* (exigia-se residência no Rio de Janeiro e apresentação de trabalhos referentes à história, geografia ou etnografia do Brasil); *sócios correspondentes* (aqueles de idoneidade intelectual como os primeiros ou ofertantes de algum presente a ser incorporado ao museu do Instituto); *sócios honorários* (aqueles de idade mais avançada e de *consumado saber e distinta representação*); *beneméritos* (sócios efetivos que realizaram serviços relevantes e, por isso, merecedores de tal distinção, ou pessoas doadoras de importância superior a 2:000\$ em dinheiro ou objetos de valores) e *presidente honorário* (conferido ao chefe de Estado e aos chefes de outras nações).¹¹

A admissão se dava ou pela produção intelectual ou por fatores financeiros. A função de presidente, na prática, era mais simbólica, enquanto que, os secretários se ocupavam das atividades do dia-a-dia do IHGB – montagem de atas, pautas de reunião, direção de trabalhos, organização da *Revista*, concursos, auxílio nos trabalhos da biblioteca e acervo – supondo-se, segundo Schwarcz, que estas pessoas tinham certo nível de instrução e uma perspectiva profissional no ensino.¹²

1. O IHGB e a política imperial – interpretações:

¹⁰ SANCHEZ, Edney C. T. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro: um período na cidade letrada brasileira do século XIX*. Campinas/SP: [s.n.], 2003 (dissertação de mestrado, UNICAMP), p. 34.

¹¹ SCHWARCZ, L. K. M., *op. cit.*, p. 12.

¹² Idem, *ibidem*, p. 13.

Sobre o IHGB e sua relação com a questão nacional, Manoel Luís Salgado Guimarães, no artigo “Nação e civilização nos Trópicos: O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional”, alvitra uma discussão quanto ao papel da escrita da história neste processo, já que era fundamental para o desenvolvimento e construção de uma idéia de Nação. O Instituto Histórico, segundo o autor, era *uma instituição cultural nos moldes de uma academia*, sendo permeada pelo iluminismo e tendo como projeto *o traçar da gênese da nacionalidade brasileira*. A idéia de *nação*, portanto, se colocava a partir de um desdobramento de uma civilização branca e européia nos trópicos:

“(...) Parece central para a discussão da questão nacional no Brasil e do papel que a escrita desempenha neste processo: trata-se de precisar com clareza como esta historiografia definirá a nação Brasileira, dando-lhe uma identidade própria capaz de atuar tanto externa quanto internamente (...).”¹³

O IHGB, por conseguinte, apresentava um projeto ideológico e político da História, ao filtrar modelos para o presente e o futuro. Ao historiador era atribuída a tarefa de indicar o caminho correto aos “fiéis súditos da monarquia constitucional e da religião católica”¹⁴. Desta forma, a historiografia do IHGB expressava, nas publicações de sua *Revista*, o quanto estava comprometida com uma leitura do passado que legitimasse o presente, ou seja, com a política imperial. Entre os temas mais recorrentes no periódico (cerca de 73% do volume de publicações), na análise de Manoel Guimarães, estavam: a *problemática indígena* (fundamentada nas concepções de Varnhagen e von Martius), destacando os diferentes grupos indígenas; línguas; costumes; o trabalho missionário, entendido como possibilidade de *civilizar* estes grupos; as *viagens e explorações científicas*, que dentro do projeto de construção de uma identidade nacional, forneciam uma “clara definição das bases físico-geográficas que sustentavam a coletividade nacional”¹⁵ e o *debate da história regional*, que

¹³ GUIMARÃES, M. L. S.. “Nação e civilização nos Trópicos...”, *in: op. cit.*, p. 06.

¹⁴ Idem, *ibidem*, p. 16.

¹⁵ GUIMARÃES, Manoel L. S. “A Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e os temas de sua Historiografia (1839-1857): fazendo a História nacional”, *in: WEHLING, Arno (org.). Origens do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro: idéias filosóficas e sociais e estrutura de poder no Segundo Reinado*. Rio de Janeiro: O Instituto, 1989, p. 34.

reafirmava a centralização do poder político, “transformando-se de memória particular e específica em memória coletiva”¹⁶. O projeto da RIHGB estava bem sintonizado (e dialogando) com as questões políticas, econômicas e sociais vigentes, fato que explicaria o destaque de tais temas na historiografia nacional.¹⁷

O IHGB também se sintonizava com outras instituições de mesmo teor, tema este de um segundo artigo de Guimarães, “Para reescrever o passado como História: o IHGB e a Sociedade dos Antiquários do Norte”, que, ainda definindo os vínculos entre a criação do IHGB e a fundação da *nação*, enfatiza o relacionamento e as afinidades de objetivos entre aquele Instituto e outras instituições estrangeiras. O IHGB se insere num conjunto de associações do mundo ocidental que se dedicaram em “recolher, preservar, pesquisar e divulgar as respectivas histórias nacionais”, mantendo uma relação intelectual estreita com inúmeras delas quanto à visão de História – presença de uma tradição antiquária somada com uma cultura histórica oitocentista.¹⁸ No intuito de relacionar a criação do IHGB com uma problemática política e cultural que preocupava várias nações na primeira metade do século XIX, destaca a relação entre esta instituição com o Institut Historique de Paris e a Sociedade dos Antiquários do Norte – ambas de cunho acadêmico e nascidas no começo do século XIX.¹⁹

No que se refere à ligação entre a Sociedade dos Antiquários do Norte (com sede na Dinamarca) e o IHGB, *sobretudo no campo na moderna arqueologia*, havia o interesse daquela instituição pelo exemplo de nações que se encontravam fora da tradição européia clássica. A preocupação com esta área de estudo remetia ao desejo de se libertar dos limites cronológicos imputados pelas fontes escritas “fundando assim uma antigüidade do homem para além mesmo do registro textual escrito”. O interesse da Sociedade do Norte pela

¹⁶ Idem, *Ibidem*, p. 36.

¹⁷ GUIMARÃES, M. L. S.. “Nação e civilização nos Trópicos...”, *in: op. cit.*, p. 23.

¹⁸ GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. “Para reescrever o passado como História: o IHGB e a Sociedade dos Antiquários do Norte”, *in: HEIZER, Alda & VIDEIRA, Antonio Augusto Passos (org.). Ciência, Civilização e Império nos Trópicos*. Rio de Janeiro: Acces Editora, p. 02.

¹⁹ Sanchez também destaca a troca de correspondências entre o IHGB e outras sociedades de cunho científico que, além da finalidade de se manter atualizado nos principais debates instaurados na Europa, buscava reconhecimento dessas sociedades e, conseqüentemente, atrelar o IHGB nessa rede composta de várias academias e adquirir o *status* que o reconhecia como de *igual natureza*. Ainda, visava utilizar este reconhecimento externo para aumentar o prestígio e fortalecer sua posição centralizadora dentro da nação. Cf.: SANCHEZ, E.C.T., *op. cit.*, pp. 28-29.

América estava embasado na certeza de que o continente fora visitado por populações do Norte em momentos anteriores, no século X. Neste movimento de retornar ao passado, estas instituições do norte poderiam, assim, encontrar elementos de um período anterior à tradição greco-romana, capazes de forjar uma identidade nacional: “administrar o passado significaria uma tarefa política para o presente”.²⁰ Assim, notamos, a partir do estudo de Guimarães, o movimento intelectual que, através da manipulação do passado, tentava forjar uma identidade nacional que justificasse e valorizasse o presente.

Desta forma, Guimarães descreve o IHGB como “um fórum privilegiado de debate político-intelectual”²¹ do século XIX dada a grande abrangência de temas publicados por sua *Revista*. Através deste material é possível acompanhar a atuação do Instituto, “buscando-se detectar linhas de continuidade e/ou descontinuidade na ação daquela instituição”²². Para o autor, havia uma articulação entre a produção intelectual e a política, ainda que restrinja esta articulação a um diálogo com projetos políticos mais gerais, empenhados na constituição e sustentação do país/nação. Ou seja, a valorização de temas (indígenas, viagens exploratórias, histórias regionais) que relacionavam esta historiografia de orientação nacional com um conjunto amplo de questões (culturais, políticas e econômicas). A própria visão de História adotada pelo IHGB como sendo a *mestra da vida* denota o sentido político do saber histórico, ao concebê-lo como orientação do presente:

“(...) Herança do Iluminismo a marcar a visão de História do IHGB até pelo menos a década de 60 do século XIX. (...) A tarefa de lidar com o passado aparece assim como caminho importante para a resolução das questões do presente; (...) Um sólido conhecimento da História poderia fundamentar as pretensões da política externa imperial, engajada na tarefa de definir a fisionomia nacional no cenário (...). A escrita da História, ainda que submetida as regras próprias ao seu campo, não está desvinculada da política.”²³

Já a análise de Lilia Schwarcz na obra *Os Guardiões da nossa História Oficial - os institutos históricos e geográficos brasileiros*, não se limita ao IHGB e sua *Revista*, uma vez que estuda comparativamente o Instituto Arqueológico e Geográfico de Pernambuco (IAGP) e o Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo (IHGSP). Contudo, o objetivo

²⁰ GUIMARÃES, M.L. S.. “Para reescrever o passado como História...”, *in: op. cit.*, p. 21.

²¹ GUIMARÃES, M. L. S. “A Revista do Instituto Histórico...”, *in: op. cit.*, p. 23.

²² Idem, *ibidem*.

²³ Idem, *ibidem*, p. 26.

maior do livro é fazer uma história do IHGB desde sua origem (relacionada à Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional – SAIN) até os anos 30; e uma descrição do funcionamento daquela instituição na qual destaca, assim como outros autores, seus vínculos com o Estado através da presença entre seus membros integrantes do restritivo do círculo político e intelectual do Império: “estava reunida [no Instituto] a nata da política imperial, boa parte dela nascida em Portugal e fiéis defensores da Casa de Bragança. Essa lealdade tenderá inclusive a se fortalecer com o estabelecimento de um poder monárquico mais centralizado nas mãos de D. Pedro II”.²⁴ Além de ter uma função intelectual, para alguns dos integrantes, o IHGB era considerado um “espaço de promoção ou de exposição de sua posição social”.²⁵ Na lista de sócios apresentada por Lilia Schwarcz, havia personalidades relacionadas aos meios intelectuais, sobretudo à imprensa.

Nos cem anos da *Revista* do IHGB que foram analisados, Schwarcz distinguiu três sessões – artigos, documentos e biografias – e constatou que os artigos de história compunham quase a metade das publicações, num discurso com tom essencialmente político, oficial e patriótico:

“A abordagem histórica dominante era aquela que se insistia nas questões políticas envolvendo a Colônia e o Império brasileiros (...) Os dados econômicos só eram úteis para reificar argumentos que legitimavam a composição social e política resultante; as batalhas militares eram antes palco para exaltação de heróis do regime, enquanto crônicas sociais serviam para o deleite de uma leitura mais fácil e pretensamente menos comprometida.”²⁶

Evidencia, com isto, uma política centralizadora dentro da Instituição que se identificava com um Estado desejoso de uma unidade nacional, e com a própria atuação de Dom Pedro II. Observa ainda que, ao longo de sua história, o IHGB teria assumido posições diferentes diante dos eventos contemporâneos, principalmente em relação às questões políticas.²⁷ Nos anos de 1890, esta postura patriótica tende a se alterar, denotando uma nação mais pessimista. Apesar da alegada neutralidade, Schwarcz afirma que “(...) através de uma postura que aliava um suposto racionalismo com um papel de

²⁴ SCHWARCZ, L. K. M., *op. cit.*, p. 8.

²⁵ Idem, *ibidem*, pp. 10-11.

²⁶ Idem, *ibidem*, p. 28-29.

²⁷ Idem, *ibidem*, pp. 29-31.

imparcialidade, acabavam os institutos fazendo passar uma conotação 'a-política porque científica e neutra', a qual constituía uma espécie de marca registrada dessas associações...”.²⁸ Coube aos institutos, nacional e regionais, a construção de um passado histórico apoiado em heróis²⁹ e episódios nacionais que serviam para possíveis comparações com modelos europeus ocidentais, procedimento que persistiria até os dias de hoje nos livros didáticos.³⁰

Assim como Schwarcz, Cláudia Callari no artigo “Os Institutos Históricos: do patronato de D. Pedro II à construção de Tiradentes” apresenta uma análise do IHGB e de um instituto regional³¹, mais especificamente o Instituto Geográfico de Minas Gerais. Reiterando o que já foi mostrado pelos outros autores, enfatiza a presença de temas políticos na produção do IHGB, embora tenham se restringido no final do século XIX em virtude da superação das questões relativas à conformação da nação e do crescimento da preocupação com a neutralidade científica por parte dos sócios.³² Registra ainda a presença de uma elite intelectual detentora do saber e também participante da política; concebe esta elite pensante como uma categoria indivisa intelectual e politicamente; e também considera as relações pessoais como importantes para a inclusão neste círculo de intelectuais. Os

²⁸ Idem, *ibidem*, p. 58.

²⁹ No que se refere à biografia enquanto reconstrução das trajetórias de vidas de forma linear em busca do sucesso (ou da justificativa do fracasso!), destacamos o estudo de Silvia Figuerôa. Apesar de não tratar especificamente do IHGB, nos revela a importância deste gênero relacionando à construção de mitos. Segundo a autora, a escolha de grandes vultos e a reconstrução de suas trajetórias de vida não significam uma ilusão romântica da totalidade do relato ou uma imparcialidade no trato das fontes, “mas sim da consciência dos condicionantes e limites inerentes ao trabalho”. Desta forma, a biografia é um gênero que também pode estar permeado de escolhas políticas que servem de justificativas e que, por isso, não é estranho que o IHGB se dedique a publicar, com regularidade, biografias de personagens tidos como importantes para a nação. Cf.: FIGUERÔA, S. F. de M. “Para pensar...”, *in: op. cit.*, p. 241.

³⁰ SCHWARCZ, L. K. M., *op. cit.*, p. 58.

³¹ Sobre a criação de institutos regionais, Sanchez observa que este era um meio de ramificar o IHGB. Primeiramente, o Instituto nacional permitiu o ingresso de sócios correspondentes que, individualmente, se dedicariam a auxiliar na coleta ou cópia de documentos existentes nas províncias e no envio dos mesmos para o Arquivo do IHGB. Instituições governamentais – como Ministérios na Corte e Secretarias de Governo nas províncias – também foram acionadas pelo IHGB que pedia a remessa ao Instituto de documentos. Segundo o autor, o IHGB nunca chegou a criar tais instituições provinciais, mas a partir de 1860 aceitou-se reconhecer como filiais aquelas que assim quisessem, desde que os requisitos como afinidade de interesses e existência de regularidade fossem cumpridos. Desta forma, foram estabelecidos os vínculos do IHGB com Institutos Históricos regionais que se proliferaram desde 1862 com a criação do IAGP. Cf.: SANCHEZ, E.C.T., *op. cit.*, p. 31.

³² Apesar disso, inúmeras vezes, o IHGB converteu-se em tribuna política, e envolveu-se em problemas imediatos. Cf.: CALLARI, C. R.. “Os Institutos Históricos: do patronato...”, *in: op. cit.*, p. 75.

primeiros membros do IHGB eram nascidos em Portugal, pertencentes a uma burocracia estatal e comprometidos com a ordem que representavam – a defesa na monarquia, do catolicismo e da civilização em moldes europeus:

“Esse projeto nacional [IHGB] incluía, além da defesa da Monarquia, a apologia da centralização... e do catolicismo. Alicerce da nacionalidade. O caminho para tão almejada civilização pensada segundo os moldes europeus, deveria passar... pela educação, elemento fundamental na unificação ideológica.”³³

O estudo desenvolvido por Callari, no entanto, se singulariza, pelo destaque dado à relação entre o IHGB e a produção didática e educacional do Império e da República; e o registro da preocupação do Cônego Januário da Cunha Barbosa (um de seus fundadores) com a política educacional, o que o levou a propor um projeto para a criação do Instituto do Brasil que dirigisse a instrução pública.³⁴ A educação se tornava um assunto importante no Império, pois era o *alicerce da nacionalidade* e na República era indispensável para o exercício de cidadania. O IHGB tinha uma influência, ainda que de forma indireta, na produção didática e de legitimação do saber, pois se “era propósito do Instituto colaborar na criação da História Nacional... dever-se-ia então agir através da educação... a partir da década de 60 muitos de seus membros... tornaram-se autores didáticos... uma fonte a mais de rendimentos para muitos, além de uma maneira de divulgar para um público mais amplo o conhecimento sistematizado pela agremiação”³⁵.

Retomando os vínculos entre a política imperial e o saber na produção do IHGB, destacamos Lucia Maria Paschoal Guimarães. Tal relação, segundo a autora, se dava através da manipulação de versões de episódios históricos e da publicação de documentos divulgados conforme conveniência do Estado e dos sócios pertencentes a uma elite intelectual e política. Dessa forma, a *Revista* do IHGB apresentava crônicas de acontecimentos ainda em curso, optando por uma memória afinada com um projeto político necessário para sustentação do Estado Monárquico. O fio condutor deste projeto pretendia dar uma idéia de continuidade entre a monarquia brasileira e a monarquia portuguesa.³⁶

³³ Idem, *ibidem*, p. 67.

³⁴ Idem, *ibidem*, p. 69.

³⁵ Idem, *ibidem*, p. 72.

³⁶ GUIMARÃES, L. M. P.. “O Império de Santa Cruz...”, *in: op. cit.*, pp. 270-271.

A relação de fatos abordados modificou-se com o passar do tempo. Assim, as narrativas do cotidiano da corte, como fugas de escravos e movimentações do corpo diplomático estrangeiro, deram lugar, já nas anotações de 1842, aos relatos da atuação do Estado nas revoltas provinciais que ameaçaram a unidade nacional, a exemplo da trajetória das tropas imperiais empenhadas no combate dos insurretos de São Paulo e Minas Gerais. Dessa forma, no que diz respeito ao Império, registraram-se os *sucessos políticos e militares* importantes na construção da imagem pública de Dom Pedro II como mediador entre o passado colonial e o presente – por um lado descendente de uma das mais tradicionais linhagens européias e, por outro, o único monarca nascido em terras tropicais a governar o Brasil.³⁷

Outros trabalhos sobre o IHGB foram desenvolvidos por Heloisa M. Bertol Domingues. Em sua dissertação de mestrado *A Noção de Civilização dos Construtores do Império – A Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1838-1850/60*, aborda o objetivo do IHGB em fazer uma história da nação e, como consequência desse interesse, os indígenas tiveram forte repercussão nas páginas do seu periódico. No debate sobre os nativos, a autora nos informa que os membros do IHGB, mesmo fundamentados no iluminismo, se dividiram em dois grupos: os *indianistas* (aqueles favoráveis à integração do *estado primitivo* no percurso da civilização) e os *não indianistas* (os contrários àquela tese). Divisão cujas razões políticas e intelectuais a autora não chega a investigar.³⁸ A polêmica também se estende para a avaliação da catequese indígena: enquanto os *indianistas* criticaram a atuação da Igreja, os *não indianistas* defenderam o poder e a atuação dos religiosos sobre os índios. A questão indígena opôs seus *agentes no campo intelectual*, mas como já salientamos, o estudo de Domingues não chega a investigar as razões desta polêmica. Nesse sentido, a autora sinaliza a possibilidade de indagarmos sobre as possíveis razões políticas destas discordâncias, assim como das convergências como, por exemplo, a crítica de todos à escravidão.³⁹

³⁷ Posteriormente, segundo Lucia Guimarães, esta mesma idéia de continuidade seria incorporada na passagem da Monarquia para a República que chegará sem grandes traumas na visão dos intelectuais do IHGB. Como se a história seguisse um curso no qual a continuidade nunca fosse rompida, legitimando assim, a forma de governo, o governante e a sociedade que os sustentavam. Cf.: Idem, *ibidem*, p. 281.

³⁸ Esta questão pode ser visualizada em: DOMINGUES, H.M. B., *op. cit.*, p. 192.

³⁹ “Através dos índios e da sua condição de vida no interior questionavam o aproveitamento da terra, a

Tratando em outro artigo do reconhecimento e estudos feitos pelo IHGB sobre as viagens científicas ao interior do país, ocorridas tanto no passado quanto no presente, Heloisa Domingues afirma que este interesse estava de acordo com o *contexto* político contemporâneo de conquista e delimitação do território do Império. Por meio do descobrimento efetuado por Cabral – que veio ganhar sentido no imaginário nacional apenas no século XIX, quando se refletia a questão de conquistar o interior desconhecido e afirmar a unidade nacional – a autora exemplifica esta ligação entre passado e presente.

Corroborando com os demais autores, Domingues compreende que o Instituto Histórico tinha a finalidade última de fazer a história do Brasil, ou seja, tinha por intuito a construção do imaginário da identidade nacional.⁴⁰ A data de fundação do país, portanto, intimamente ligada à questão territorial, estava na pauta do dia e abria um intenso debate entre os membros do IHGB quanto à chegada de Cabral e o futuro do Brasil. Estabeleceu-se mediações entre as viagens científicas do presente, as do passado, a ideologia e prática de uma política de justificação de exploração e afirmação do Estado Nacional: “(...) no contexto de re-colonização do país, em meados do século XIX, formou-se uma estrutura de reconhecimento dos descobrimentos marítimos de século XV e XVI a partir de um debate estimulado pelo Imperador”⁴¹. Debate este no qual se pergunta se tal acontecimento teria sido ou não intencional. Dois grupos se estabeleceram em torno das posições distintas: um liderado por Joaquim Norberto que defendia a tese da intencionalidade da descoberta; e outro, liderado por Gonçalves Dias, que propunha a chegada de Cabral como casual.

Assim como a questão indígena, o debate em torno do descobrimento do Brasil na *Revista* do IHGB nos chama a atenção, pois tais discussões abordadas nos trabalhos de Domingues são exemplos da intimidade que compartilhavam o saber e a política na construção de projetos que visavam à escrita e à consolidação da nação brasileira. Contudo,

exploração das suas riquezas, o problema das vias de comunicação e, enfim, do povoamento relacionado à civilização dos índios. A ação de civilizar os índios levantava a questão de como transformá-los em homens civilizados e, aí, eram discutidas vantagens e desvantagens de sua catequese. Neste sentido também, as posições dos autores se contrapunham, deixando perceber as relações entre o poder da Igreja e o poder laico não estavam resolvidas. Apenas o combate à escravidão se constituía num ponto comum.” Cf.: Idem, *ibidem*, p. 194.

⁴⁰ DOMINGUES, Heloisa Maria Bertol. “Viagens científicas: descobrimento e colonização no Brasil no século XIX”, *in*: HEIZER, Alda & VIDEIRA, Antonio Augusto Passos (org.). *Ciência, Civilização e Império nos Trópicos*. Rio de Janeiro: Acces Editora, p. 56.

⁴¹ Idem, *ibidem*, p. 57.

esses estudos não chegam a apreender detalhadamente os meandros dessa relação, ou seja, não exploram as nuances políticas das falas, sintomáticas de eventuais e possíveis vínculos com a política partidária.

2. A Revista e o funcionamento do IHGB:

Quanto à organização do periódico do IHGB, entre 1839 e 1886, lembramos que foi publicado todos os anos, somando quarenta e dois tomos. Até 1864, sua tiragem era trimensal e o conteúdo organizado em 1 volume; a partir dessa data, passou a ser apresentada em dois volumes, assim permanecendo até 1932. O nome do periódico também se alterou ao longo dos anos: originalmente, chamava-se Revista Trimensal de Historia e Geographia ou Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro; em 1850, esse nome foi substituído para Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil; em 1859, acrescentou-se o termo Ethnographico, permanecendo Revista do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brazil até 1886, momento em que passou a ser chamada de Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Além da publicação regular, o IHGB, em alguns momentos comemorativos, lançava volumes especiais com artigos de cunho histórico.⁴²

De acordo com Lúcia Guimarães, as publicações podem ser divididas em duas categorias: “documentos contemporâneos”, ou seja, aqueles produzidos depois de 1838 indo até 1886; e “documentos não contemporâneos”, isto é, produzidos até 1838, que aqui serão chamados de “documentos de época”. Entre 1839 e 1889, os primeiros ocupam quinhentos e vinte oito publicações do periódico, enquanto os segundos, quinhentos e vinte e cinco, totalizando mil e cinquenta e três publicações.⁴³

⁴² POPPINO, Rollie E.. “A Century of the Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro”, *in: The Hispanic Historical Review*, vol. 33, nº 02 (May, 1953), pp. 307-323. Consulta em 2005. URL: www.jstor.org.

⁴³ Esses dados estão expostos na tabela nº 02, “IHGB. Revista. Textos publicados”. Cf.: “Debaixo de imediata proteção de sua Magestade Imperial”, *in: Revista do IHGB*, Rio de Janeiro, 156 (388), jul/set., 1995, pp. 508-509.

Essa documentação “contemporânea”, no entanto, é bastante heterogênea e como a própria autora advertiu, pode ser dividida em: *alocações* (que englobam de discursos a poemas épicos); *biografias* e *necrológicos*; *cartas de sócios*; *críticas de textos* (obras de caráter histórico ou literário); *crônicas*, *memórias* e *relatos de viagem*; *estudos de etimologia*, de *geociência* (astronomia, cartografia, geografia, geologia), de *heráldica* (estudos de emblemas e brasões), sobre *indígenas*; de *arqueologia*; *juízos e pareceres* (avaliação de manuscritos e obras elaborados pelas diferentes comissões); *listas* (dicionários topográficos e corográficos, índices); *memórias históricas*; *miscelâneas* (textos de conteúdos variados); *pesquisa de documentos* (investigação e exames de manuscritos resgatados de bibliotecas, repartições públicas, arquivos...); *programas históricos* (pontos diversificados sorteados para dissertação nas sessões ordinárias do IHGB); *transcrições e traduções* (documentos oficiais, notícias e artigos de jornal, textos de autores estrangeiros ou estranhos ao quadro de sócios...).⁴⁴ Além das publicações dos *Extratos das Atas* das sessões.

Os membros do IHGB procuravam realizar as sessões ordinárias a cada quinze dias. O resultado dessas reuniões era divulgado na forma de *Extratos das Atas de Sessões* na *Revista*.⁴⁵ A periodicidade das sessões nem sempre era cumprida. As razões mais comuns para o cancelamento de uma reunião eram o falecimento de algum sócio ou a ausência do Imperador. Aliás, a presença de Dom Pedro II foi constante e as poucas faltas aconteceram, na maioria das vezes, por questões de doença na família real ou viagens longas pelo Brasil ou exterior. As atas eram publicadas todos os trimestres até o ano de 1852, quando Varnhagen ocupou a primeira secretaria do Instituto, e elas passaram a ser publicadas no final de cada tomo.⁴⁶

Na instalação do IHGB (21 de outubro de 1838), o Marechal Francisco Cordeiro da Silva Torres e Alvim⁴⁷ (Visconde de Jerumirim) atuou como presidente provisório, sendo

⁴⁴ Idem, *ibidem*, pp. 509-510.

⁴⁵ É importante registrar que na *Revista* do IHGB foram publicados apenas os *extratos* das atas, o que permite pensar na possibilidade de um cotejo entre o material publicado no periódico e os manuscritos das atas, pois podem certamente ter alterações.

⁴⁶ SANCHEZ, E.C.T., *op. cit.*, p. 104.

⁴⁷ Marechal Francisco Cordeiro da Silva Torres e Alvim (1775-1856) foi marechal de campo do exército; parte do conselho do Imperador; conselheiro de estado. Sócio e presidente da SAIN e sócio do Instituto

ele na ocasião o então presidente da Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional (SAIN). Nas cinco primeiras décadas da *Revista*, o Instituto contou com os seguintes presidentes eleitos: o Sr. José Feliciano Fernandes Pinheiro⁴⁸ (Visconde de São Leopoldo), que exerceu a presidência de 21 de outubro de 1838 a 06 de julho de 1847 (cerca de oito anos e sete meses); em seguida, Candido José de Araujo Vianna⁴⁹ (Marquês de Sapucahy), presidente de 12 de agosto de 1847 a 23 de janeiro de 1875 (cerca de vinte sete anos e cinco meses); seguido por Luis Pedreira do Couto Ferraz⁵⁰ (Visconde do Bom Retiro), que ficou no cargo de 21 de dezembro de 1875 a 12 de agosto de 1886 (cerca de dez anos e sete meses); finalizando, assumiu o posto de presidente, Joaquim Norberto de Souza e Silva⁵¹, de 21 de dezembro de 1886 a 14 de maio de 1891 (aproximadamente quatro anos e quatro meses).⁵² No **anexo 02**, apresentamos uma tabela com os sócios que presidiram as reuniões do Instituto Histórico no período atinente à pesquisa, ou seja, 1839-1886.

Além das sessões ordinárias, os sócios do IHGB realizaram as “Sessões públicas aniversarias”. Na maioria das vezes ocorriam no mês de dezembro em homenagem ao aniversário do Imperador, comemorado no dia 2 daquele mês. Alguns tomos são acompanhados de suplemento, contendo o *discurso* do presidente do Instituto, o *relatório*

Histórico e Geográfico Brasileiro. Cf.: BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. *Diccionario Bibliographico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1970, vol. II, pp. 428-430.

⁴⁸ José Feliciano Fernandes Pinheiro (1774-1847) foi deputado na constituinte portuguesa e brasileira pela província do Rio Grande do Sul; conselheiro de estado e secretário do mesmo conselho; ministro do Império no gabinete de 21 de novembro. Sócio do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, um dos fundadores e seu primeiro presidente. Cf.: BLAKE, A.V.A.S., *op. cit*, vol. IV, pp. 416-418.

⁴⁹ Candido José de Araujo Vianna (1793-1875) foi Gentil-homem da imperial câmara; senador do Império; conselheiro do Imperador; ministro aposentado do supremo tribunal de justiça. Representou sua província na constituinte de 1823 nas quatro legislaturas subseqüentes até entrar no senado por escolha da regência. Presidiu a província de Alagoas e Maranhão; dirigiu a pasta de negócios da fazenda e interinamente a da justiça (1832-1834), e a do império (1841-1843). Cf.: BLAKE, A.V.A.S., *op. cit*, vol. II, pp. 30-32.

⁵⁰ Luis Pedreira do Couto Ferraz (1818-1886) foi desembargador honorário; senador da província do Rio de Janeiro; do conselho do Imperador; conselheiro de estado; eleito deputado da assembléia da província do Rio de Janeiro em 1845. Em 1848, presidiu a mesma província na nona e décima primeira legislaturas e depois foi senador do império. Fez parte do gabinete de 06 de setembro de 1853 até 1856 (ocupando a pasta do Império). Cf.: BLAKE, A.V.A.S., *op. cit*, vol. V, pp. 447-449.

⁵¹ Joaquim Norberto de Souza e Silva (1820- 1891) foi chefe da seção aposentado da secretaria do interior. Da secretaria da assembléia provincial do Rio de Janeiro, onde foi primeiro oficial, passou para a secretaria dos negócios do império onde, depois da reforma de 1872, continuou como adido no cargo que ocupava, de chefe da seção. Cf.: BLAKE, A.V.A.S., *op. cit*, vol. IV, pp. 211-217.

⁵² “Boletim – Noticia historica, Estatutos”, *in: Revista do Instituto Brasileiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1928, p. 18. [Director: Dr. B. F. Ramiz Galvão].

das atividades feito normalmente pelo primeiro secretário e um *elogio histórico* em que são citados (com breves comentários) os sócios falecidos ao longo do ano.

Os *Extratos das Atas* das sessões apresentam um conteúdo muito extenso, espalhado nos mais de 800 encontros realizados entre 1839 a 1886. Em linhas gerais, contém os expedientes burocráticos; as listas de doações feitas ao Instituto – obras, jornais, periódicos (nacionais e de academias estrangeiras com as quais mantinha contato), etc. –; transcrições de cartas enviadas e pareceres feitos pelas diversas comissões, como a de História, Geografia, Estatuto e Redação; sugestões discutidas pelos membros presentes; mudanças (normalmente com votações) dos estatutos e alterações/renovações no quadro de sócios.

O IHGB, ao longo dos anos, também recebeu inúmeras doações de sócios e de sociedades acadêmicas, sobretudo da América e da Europa, com as quais mantinha contato, somado a um conjunto variado de obras, tais como relatórios de viagens, jornais, revistas, mapas, documentos oficiais (como relatórios das várias províncias), entre outros. Alguns desses materiais foram encaminhados para a sua biblioteca, outros publicados em sua *Revista*. É importante ressaltar que alguns desses manuscritos eram publicados logo após sua doação; outros porém, esperavam um período maior para depois serem divulgados ou, ainda nem eram levados à *Revista*, permanecendo no arquivo e biblioteca da instituição. Diante do volume de informações contidas nas Atas, selecionamos aquelas que melhor ampararam nosso tema, a Companhia de Jesus e os discursos a seu respeito.

3. Os Jesuítas e o IHGB – um projeto de unidade nacional e de confecção de uma História Geral do Império do Brasil:

Por quais razões o tema – Companhia de Jesus – teria adentrado as preocupações dos sócios do IHGB? A razão mais evidente, mas não a única nem a mais imediata conforme veremos, está no fato de aqueles religiosos terem atuado significativamente desde os primórdios da história do país, objeto privilegiado das preocupações dos “homens de letras” e da Instituição que organizaram em 1838.

Assim, no primeiro volume da *Revista*, publicado no ano de 1839, o Marechal Raymundo José da Cunha Mattos⁵³ e o Cônego Januário da Cunha Barbosa, apresentaram uma “*Breve Notícia sobre a criação do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*”⁵⁴, um texto revelador da importância e intenções daquele órgão, cuja primeira justificativa se fundamentou no grande valor atribuído às *letras*, em especial à história e à geografia, na formação da sociedade e no “auxílio à pública administração”:

“Sendo innegavel que as letras, além de concorrerem para o adorno da sociedade, influem poderosamente na firmeza de seus alicerces, ou seja, no esclarecimento de seus membros, ou pelo adoçamento dos costumes publicos, é evidente que em uma monarchia constitucional,... a maior soma de luzes deve formar a maior... felicidade publica, são as letras de uma absoluta... necessidade, principalmente aquellas que, versando sobre a historia e geographia do paiz, devem ministrar grandes auxilios á publica administração para o esclarecimento de todos brasileiros.”⁵⁵ (Grifo nosso)

Para a realização desses objetivos, o IHGB se ocuparia especialmente em *centralizar imensos documentos preciosos*, espalhados pelas províncias capazes de compor um arcabouço para a história e geografia do Império e em realizar estudos relativos a questões da Indústria Nacional, sobretudo da agricultura. No primeiro artigo (de um total de nove) que fundamenta sua instalação, temos a seguinte expectativa: “1ª. Fundar-se-ha, sob os auspícios da Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional, um Instituto Historico, que especialmente se ocupe da história e geografia do Brazil”.⁵⁶ Assim, ao encaminhar questões práticas, o Instituto também assumiu como função principal definir uma História da nação, uma história oficial, bem como as justificativas para a conformação de seu território.⁵⁷

⁵³ Marechal Raymundo José da Cunha Mattos (1771-1839) foi marechal de campo, vogal do conselho supremo militar. Foi deputado pela província de Goiás nas duas primeiras legislaturas. Cf.: BLAKE, A.V.A.S., *op. cit.*, vol. VII, pp. 112-115.

⁵⁴ “*Breve notícia sobre a criação do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*”, *in: Revista do Instituto Historico Geographico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Typographia Universal Laemmert, 1856 (1839), tomo 01, 2ª ed., pp. 05-09.

⁵⁵ Idem, *ibidem*, p. 05.

⁵⁶ Idem, *ibidem*, p. 06.

⁵⁷ De acordo com a análise de Arno Wehling sobre as concepções de História vigentes no IHGB à época de sua fundação, o historicismo era a influência intelectual mais importante nas origens do Instituto Histórico, “dando coerência interna ao discurso dos fundadores e articulação ideológica e institucional às condições políticas dominantes no período”. Assim, defende que o substrato do IHGB era a existência de uma elite política “moderada”, vinculada ao movimento do Regresso que se opunha aos extremos, tanto ao jacobismo (e

Salgado Guimarães nos lembra que da associação entre interesses nacionais e o projeto científico para a História, nasceu uma cultura histórica responsável em afirmar a centralidade da História no processo de definição e sentidos para o homem contemporâneo. Desta forma, esta cultura histórica congrega passado, presente e futuro, “remetendo-nos para o passado como lugar por excelência de definição de um sentido original, razão explicativa da própria existência do presente”⁵⁸. Dessa maneira, o nascimento da História como disciplina não pode se dissociar de um projeto político, uma vez que, somados aos métodos de trabalho para a pesquisa histórica, espera-se obter um caminho que oriente para o futuro “desvendando-se,..., um papel central para o trabalho do historiador”.

A História, na sua forma disciplinar, foi instituída como área de conhecimento e canonizada a partir de autores e textos que se tornariam clássicos através de um processo viabilizado por disputas e embates na leitura de autores que construíram o campo ao longo do século XIX. Como não podia ser diferente, no Brasil, o IHGB exerceu um papel fundamental nessa constituição de clássicos. Podemos considerar que, juntamente com a obra de Varnhagen, assumiu, no século XIX, a tarefa de construir a memória da nação a partir de um novo projeto emergente após a Independência do Brasil.

Tal tarefa, no entanto, encontrava dificuldades, não apenas pelos documentos espalhados, mas pelo próprio interesse dos escritores que, até então, de acordo com o *Discurso* de Januário da Cunha Barbosa, estavam mais interessados em escrever “historias particulares das provincias do que um historia geral, encadeados os seus acontecimentos com esclarecido critério, com dedução philosophica, e com a luz pura da verdade”⁵⁹. O

sua solução democrática) quanto ao modelo *neo-absolutista* da restauração. Tratava-se da recusa de “soluções *liberais radicais*”, dada a presença de uma quantidade considerável de escravos (chamados pelo autor de *neo-cidadãos*), homens livres pobres, não adeptos do sufrágio (cidadãos passivos). As próprias ameaças concretas do final da década de 1830 – a Cabanagem, a Sabinada, a Balaiada e a Farroupilha – expressavam o receio de que a propriedade territorial e a liderança política estivessem em jogo: “se, às vezes, tais movimentos não questionavam diretamente a escravidão, por exemplo, buscavam redefinir o papel das instituições políticas e as relações de poder entre a Corte (o centro político) e as províncias, fator suficiente para a perturbação daquela ‘ordem’ que a elite política regressista defendia”. A política defendida, portanto, pautava-se na autoridade central e na garantia da monarquia constitucional. Cf.: WEHLING, A., *De Varnhagen a Capistrano...*, pp. 109-110.

⁵⁸ GUIMARÃES, Manoel Luís Salgado. “A cultura histórica oitocentista: a constituição de uma memória disciplinar”, *in*: PESAVENTO, Sandra Jatahy (org.). *História Cultural: experiências de pesquisa*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003, p. 11.

⁵⁹ “Discurso”, *in*: *RIHGB*, 1839, tomo 01, nº 01, p. 13.

IHGB objetivava, naquele momento, pôr fim a esses particularismos em defesa de uma história nacional.

Nesse processo, o passado foi lido de acordo com as demandas do presente. Assim, foi possível transformar e organizar as lembranças em um relato coerente capaz de sedimentar projetos para a vida coletiva no futuro, através de valores como os de pertencimento a um grupo, legitimidade e autoridade da nova ordem em constituição. A História surge, nos momentos de incertezas, como um porto seguro, pois é capaz de gerar imagens e sentidos para ação no presente marcando uma profunda relação de identidade coletiva e individual: “o que se busca nela agora não serão mais os modelos, mas explicações, as razões do presente”. Além da preocupação com os fatos, personagens, documentos e compromissos da “nossa história”, o IHGB dedicou-se também à busca do melhor método para realizá-la. Guimarães afirma que a História disciplina, submetida aos rigores do conhecimento científico, tinha que “fundar no passado a origem das nações como parte fundamental da nova pedagogia para o cidadão nacional... deveria contribuir para assentar em bases seguras as demandas formuladas socialmente de fidelidade a este novo personagem histórico: a Nação (...) vontade afirmativa de um presente que partilha um passado de lembranças”.⁶⁰

Dentro dessa perspectiva de constituição do passado como projeção do presente, a História deveria disciplinar e explicar este passado num contexto marcado por transformações resultantes do processo de independência, ou seja, pelo confronto de diferentes projetos políticos para a nação e pela necessidade de construir, dentre outras realizações, “a nossa história” e a “nossa nação”, mirando-se nos exemplos daqueles que a haviam viabilizado – “missionários” e “guerreiros” –, conforme anuncia o *Discurso* proferido por Januário da Cunha na inauguração do IHGB:

A nossa historia, dividindo-se em antiga e moderna, deve ser ainda subdivida em varios ramos e épocas, cujo conhecimento se torne de maior interesse aos sabios investigadores da marcha da civilização. Ou ella se considere pela conquista de intrepidos missionarios, que tantos povos attrahiram á adoração da cruz erguida por Cabral neste continente,...; ou pelo lado das acções guerreiras, na penetração de seus emmaranhados bosques, e na defesa de tão feliz quanto prodigiosa

⁶⁰ GUIMARÃES, M. L. S.. “A cultura histórica oitocentista...”, *in: op. cit.*, pp. 18-19, 22-23.

descoberta contra inimigos externos invejosos da nossa fortuna; ou finalmente pelas riquezas de suas minas e mattas, pelos productos de seus campos e serras, pela grandeza de seus rios e bahias,..., e finalmente pela constante benignidade de um clima, que faz tão fecundos os engenhos dos nossos patricios como o solo abençoado que habitam; acharemos sempre um thesouro inesgotavel de honrosa recordação e de interessantes idéas, que se deve manifestar ao mundo em sua verdadeira luz.⁶¹

Dentre esses “exemplos”, para vários sócio-fundadores, destaca-se o desempenho dos “missionários” jesuítas, tanto na tarefa de “civilização” dos indígenas, no intuito de torná-los não apenas substitutos dos africanos no mercado de trabalho mas, também, cidadãos da *jovem nação*, quanto na atuação unificadora frente às ameaças internas e estrangeiras, no passado, como por exemplo, as invasões francesas. Assim, o desempenho dos loyolanos cumpre o seu papel de experiência vivida capaz de sugerir alternativas para ações no presente e no futuro.

Nos *Extratos das Atas* consultados destacam-se, também, informações sobre outros objetivos maiores do IHGB aos quais, além da “civilização dos índios”, as reflexões sobre a Companhia de Jesus estavam associadas num primeiro momento: a preocupação em “colligir” fontes para a confecção de uma História Geral do Brasil, na qual, a depender do primeiro secretário, os loyolanos deveriam assumir um lugar de destaque. Assim, na 1ª sessão, o Cônego Januário da Cunha Barbosa lançou três propostas – pedir a sua Majestade Imperial que aceitasse o título de protetor do Instituto; que se organizasse “uma instrução sobre o modo de haver noticias historicas e geographicas acerca do Brazil, para remetter aos nossos correspondentes, e poder melhor delles haver os manuscriptos e outros objectos que nos possam ser uteis”; e já para entrar em discussão na próxima sessão, indicou que se determinasse “as verdadeiras épocas da história do Brasil, e se esta se deve dividir em antiga e moderna, ou quaes devem ser suas divisões” – que claramente demonstram o empenho em estabelecer um *padrão* eficaz para alcançar os objetivos lançados na “*Breve notícia...*”.

Conforme o solicitado, na 2ª sessão (15 de dezembro de 1838), discutiu-se sobre quais seriam as verdadeiras épocas da histórica do Brasil. Os Srs. Cunha Mattos, Lino Moura, José Silvestre Rebello leram trabalhos sobre o tema e outros membros, como Sr.

⁶¹ “Discurso”, *in*: *RIHGB*, pp. 12-13.

Pedro Bellegarde, Cunha Barbosa, Visconde de S. Leopoldo se pronunciaram. Rocha Cabral ainda pediu ao Instituto que se prontificasse em mandar vir de Portugal importantes manuscritos sobre o Brasil. Na 3ª sessão (19 de janeiro de 1839), o Marechal Cunha Mattos dissertou sobre a maneira de escrever a história antiga e moderna do Império do Brasil e o Sr. José Silvestre Rebello leu outro trabalho sobre as épocas brasileiras.⁶²

Em meio a esses interesses, estava o desejo de definir o *perfil unificado* desta jovem nação. Por isso, é importante ressaltar que, durante o século XIX, um discurso historiográfico de cunho científico e disciplinarizado se sobressaiu nas universidades européias. A história se articulava com uma discussão mais ampla, onde a questão nacional era destaque. Já no Brasil, os debates não se realizaram nas universidades, mas em *academias ilustradas* (legado dos séculos XVII e XVIII), entre indivíduos escolhidos ou eleitos a partir das relações sociais.⁶³

Uma vez fundado o Estado nacional, era indispensável garantir sua unidade e estabelecer os *aspectos* da “nação”. Assim, inspirada em outras experiências de países “civilizados” e no nacionalismo em voga na Europa, a História produzida no IHGB – uma dessas academias – teve importante papel na “imaginação” do contorno nacional, ou de como deveria ser seu povo, seu território e cultura.

Antes de nos ocuparmos com propostas que surgiram nas reuniões dos primeiros anos do IHGB, é preciso expor como a problemática – as mediações entre história, nação e nacionalismo – vem sendo discutida e fundamentada por uma série de autores. De acordo com Mónica Marinone, o artefato *nação* apresenta dificuldades para ser elucidado teoricamente: “la nación es más fácil de percibir que de definir, lo que probablemente le confiere el mérito de facilitar essas multiples aproximaciones teóricas (esa producción de discurso) desveladas ya en lo descriptivo, lo reductivo y aun lo esotérico”⁶⁴. Autores que ponderam sobre o nacionalismo consideram-no uma doutrina e uma força motriz que se apresenta sob constantes disfarces; que atende as necessidades individuais e coletivas do homem; e que pertence a um contexto histórico específico, aquele em que a Europa

⁶² O conteúdo das falas não é registrado nos *Extratos das Atas* publicados na *Revista* do IHGB.

⁶³ GUIMARÃES, M. L. S.. “Nação e civilização nos Trópicos...”, *in: op. cit.*, p. 05.

⁶⁴ MARINONE, Mónica. “Narrativa y nación: de la fundación a la herejía”, *in: Estudios. Revista de Investigaciones Literarias y Culturales*. 25 (2005): 474.

moderna viu a desarticulação de seus vários tipos de comunidades, de economia e de ordem política, ou seja, por volta do último quartel do século XVIII e as primeiras décadas do século XIX. Todavia, um dos aspectos mais relevantes do nacionalismo é o fato de a nação ser também uma categoria inventada e artificial.⁶⁵

Para Benedict Anderson, o nacionalismo é como uma *anomalia* e a nacionalidade, na expressão *nation-ness*, é um conjunto de artefatos culturais de um tipo peculiar criado por volta do final do século XVIII. A definição de nação utilizada pelo autor é de uma comunidade política imaginada com fronteiras definidas, soberana e fraterna.⁶⁶ Explorando as raízes culturais de tal *anomalia*, ressalta a afinidade entre a imaginação nacionalista e as imaginações religiosas (que sofriam um retrocesso).⁶⁷ A proposta do autor, por isso, consiste em colocar o “nacionalismo lado a lado com os sistemas culturais amplos que o precedem, a partir dos quais – bem contra os quais – passaram a existir”.⁶⁸ Estes sistemas são dois: a comunidade religiosa e o reino dinástico. A nação é concebida como uma abstração imaginada soberana e delimitada que surge quando os reinos da Igreja e da dinastia se contraem e não mais correspondem aos anseios da imortalidade da humanidade.

A possibilidade de se imaginar a nação se deu, segundo Anderson, quando três conceitos culturais básicos e antigos deixaram de ter domínio automático sobre o pensamento: a idéia de que uma língua escrita possibilitava o acesso à verdade ontológica; a crença na organização natural da sociedade em torno de centros elevados – como os monarcas; a concepção de temporalidade que não fazia distinção entre cosmologia e história, sendo idênticas às origens do mundo e do homem.⁶⁹ Mas, principalmente através

⁶⁵ Anthony Smith menciona em um artigo diversos trabalhos de historiadores que abordaram a questão nacional, apreendendo três estágios da abordagem histórica sobre o tema: o primeiro se dá em meados do século XIX até a década de 1920, enfatizando Renan, Lord Acton, Marx e Weber; já no segundo estágio, destaca C. Hayes, L. Snyder, H. Kohn, E. H. Carr, etc; no terceiro estágio, que se inicia na década de 1950, temos Elie Kedourie, John Breuilly, E. Hobsbawm, T. Ranger, etc. Cf.: SMITH, Anthony D. “O nacionalismo e os historiadores”, *in*: BALAKRISHNAN, Gopal (org.). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000, pp. 186-187.

⁶⁶ ANDERSON, Benedict. *Nação e Consciência Nacional*. São Paulo: Editora Ática, 1989, pp. 12-16.

⁶⁷ No século do Iluminismo, regado pelo racionalismo, houve o refluxo da fé religiosa, mas não do sofrimento que a fé em parte mitigava; por isso foi necessário outro estilo de discurso que a substituísse e que desse continuidade e aliviasse tal necessidade. A idéia de *nação* se adaptou a essa finalidade.

⁶⁸ Idem, *ibidem*, p. 20.

⁶⁹ Isso se tornou realidade através da lenta decadência de certezas, sob o impacto de mudanças econômicas, “descobertas” sociais e científicas e o desenvolvimento das comunicações, resultando numa ruptura entre cosmologia e história. Cf.: Idem, *ibidem*, p. 31-45.

da interação do que denominou de “tecnologia do capitalismo de imprensa”, com o sistema de produção e as relações produtivas do capitalismo, novas comunidades puderam ser imaginadas preparando caminho para as nações modernas.⁷⁰ A ascensão da literatura impressa permitiu “narrar” a nação e “construí-la” na imaginação, dando um sentido de pertencimento.⁷¹

A experiência do IHGB se remete a essa circunstância, uma vez que seus integrantes valeram-se de uma *Revista* responsável por publicações que imaginam e narram as origens e os feitos dos heróis e personagens da nação, fundamentando-os em documentos. Nesse caso, a escrita é um importante instrumento, na medida em que é entendida como uma “práctica productora de significación”⁷², legítima e legitimadora, que possibilita a inclusão (ou exclusão) de acordo com uma certa racionalidade, capaz de “llenar formas vacías o de corregir formas imperfectas”⁷³.

Sendo a *nação*, segundo Marinone, uma *morfologia* unificadora (dialogando com a noção de artefato de Anderson), é possível vê-la como *forma* ou *figura* construída historicamente (por essa escrita), em consonância com uma *necesidade* e *desejo*. Assim, “la nación sería, por conseguinte, el resultado de un trabajo (histórico y político) que si bien, como dice J.R. Recalde, no existe sólo por la fuerza de la palabra, me que en ella – especialmente en la escrita – una maquinaria potente de gestación y afirmación”⁷⁴.

Dessa forma, a fundação de nações ocorre por meio de *morfologias aplicadas* que definem para indivíduos e para a coletividade um *nós* variável e passível de adaptações. O papel central nessa(s) formulação(ões) é desempenhado pela escrita. No caso do Brasil (pensando no IHGB), o meio “específico” de escrita que forneceu elementos para a construção de um discurso nacional foi a escrita da história. Através dela foi possível produzir uma identidade nacional capaz de moldar a realidade e dar um sentido de unidade. No IHGB, a escrita (destacando-se a escrita da história) desempenha um papel fundamental, capaz de construir (e fundar) com traços de “transparência” aquilo que é

⁷⁰ Idem, *ibidem*, pp. 31-56.

⁷¹ SMITH, A. D. “O nacionalismo e os historiadores”, *in: op. cit.*, p. 200.

⁷² MARINONE, M.. “Narrativa y nación:...”, *op. cit.*, p. 476.

⁷³ MARINONE, Mónica. “Introducción”, *in: Rómulo Gallegos: imaginário de nación*. Mérida (VE): El otro el Mismo, 2006, p. 36.

⁷⁴ Idem, *ibidem*.

desejado. No caso em questão, trata-se do perfil da nação brasileira, numa perspectiva racional e apoiada em documentos – janelas de acesso direto à *realidade*.⁷⁵ O Instituto Histórico pareceu não se afastar desta perspectiva, tanto que a preocupação em definir meios para escrever a história da nação alcançou nova importância no ano seguinte, na 51ª sessão (14 de novembro de 1840), quando o secretário perpétuo apresentou a seguinte proposta:

“Offereço 100\$000 reis para reforço de um premio que o Instituto arbitrar à melhor memoria, que lhe for offerecida até fins do 4º anno academico, sobre o mais acertado – Plano de se escrever a historia antiga e moderna do Brasil, organizada com tal systema que nella se comprehenda as suas partes pollitica, civil, ecclesiastica, e litteraria.”⁷⁶

Ela foi aprovada e acrescentaram mais 100\$000 réis ao valor do prêmio. O IHGB se prontificou desde sua criação a delinear o perfil da *jovem nação* tendo por referência a Europa, as “nações civilizadas”. Esse prêmio é um dos exemplos mais significativos do Segundo Reinado, pois confirma o empenho dos sócios em definir a história da nação a partir de uma *escrita* da história com pretensões pedagógicas, científicas, pragmática e oficial. Uma nação construída através de um discurso que se associava a interesses da elite política brasileira de meados do século XIX, reiterando-se a importância em pensar a *escrita* como um poderoso instrumento capaz de materializar certas idéias. Trata-se, portanto, da associação entre interesses nacionais e um projeto científico para História – o caminho pertinente para o passado que, por sua vez, é responsável pela orientação da nação em formação.

Respondendo à proposta do IHGB, dois candidatos, ambos de origem germânica, enviaram trabalhos. Henrique Júlio de Wallenstein, apresentou o texto intitulado “Memoria sobre o melhor plano de se escrever a história antiga e moderna do Brasil”⁷⁷, escrito em setembro de 1843, mas publicado apenas no ano de 1882. Baseava-se no sistema de

⁷⁵ GINZBURG, Carlo. “Checking the Evidence: The Judge and the Historian”, *in: Critical Inquiry*, 18, nº 1 (1991): 83. URL: www.jstor.org.

⁷⁶ “Extratos das atas das sessões”, *in: RIHGB*, 1840, tomo 02, p. 529.

⁷⁷ “Memoria sobre o melhor plano de se escrever a historia antiga e moderna do Brazil – segundo a proposição do Instituto Historico e geographico Brasileiro na 4ª sessão de novembro de 1842 – Plano de se escrever a Historia antiga e moderna do Brazil, comprehendendo as suas partes politica, civil, ecclesiastica e litteraria”, *in: RIHGB*, 1882, tomo 45, pt. I, pp. 159-160.

décadas, “narrando-se os factos acontecidos dentro de periodos certos”⁷⁸. Dessa forma, os sucessos estariam bem encadeados e as lacunas seriam *sensíveis*. A introdução deveria ser composta por uma descrição das nações indígenas seguida da história do descobrimento nas três primeiras décadas.⁷⁹ Na sequência, a independência e a coroação de Dom Pedro I, observando que a história deveria terminar neste ponto, “porque escrever a historia contemporanea nenhum historiador nacional o deve fazer para se não expôr a juizos temerarios, e a outros inconvenientes, que trazem consigo os respeitos humanos. Archivem-se o documentos, e o tempo virá”⁸⁰. O texto destacaria a dimensão política dessa história, enquanto as partes civil, eclesiástica e literária ocupariam um artigo separado servindo como *observações ao texto*.⁸¹

De acordo com Temístocles Cezar, os sócios do IHGB recusaram esse trabalho, pois se tratava de uma “*distribuição das materias,... por um methodo puramente ficticio ou artificial*”.⁸² Mais condizente com os interesses do Instituto Histórico, estava a *Dissertação* vencedora intitulada “Como se deve escrever a historia do Brasil”⁸³ do bávaro Carl Friedrich Philip von Martius, datada de Munique em 10 de janeiro de 1843 e publicada em 1844 na RIHGB.⁸⁴

⁷⁸ Idem, *ibidem*, p. 159.

⁷⁹ “Finda esta introdução, principia então a historia com o descobrimento do Brazil em 1500 por Pedro Alvares Cabral até 1510, época do naufragio de Diogo Alvares Corrêa, o Caramurú. Esta é a 1ª década, em que apenas há a descrever as viagens dos Portuguezes e estrangeiros á terra da Vera-Cruz, e a esma materia há de ser a da 2ª decada desde 1511 até á morte de el-rei D. Manoel em 1521. Na 3ª ja historia oferece bastante materia a seu desenvolvimento”, Cf. : Idem, *ibidem*, pp. 159-160.

⁸⁰ Idem, *ibidem*, p. 160.

⁸¹ Segundo o autor, esse não era um método novo. O abade Milot havia utilizado para sua história da França no fim de cada reinado. Cf.: Idem, *ibidem*, p. 160.

⁸² CEZAR, Temístocles. “Como deveria ser escrita a história do Brasil no século XIX. Ensaio de história intelectual”, *in*: PESAVENTO, Sandra Jatahy (org.). *História Cultural: experiências de pesquisa*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003, pp. 175.

⁸³ MARTIUS, Carlos Frederico Ph de. “Como se deve escrever a história do Brasil”, *in*: *RIHGB*, 1844, tomo 06, nº 24, pp. 389-411.

⁸⁴ Para Wehling, os trabalhos historiográficos de Martius publicado no IHGB e a obra principal de Varnhagen, assim como o projeto político regressista e as teses do *liberalismo doutrinário*, apresentavam pontos fundamentais em comum, tais como: a “defesa da monarquia constitucional e da unidade do país, de uma estrutura política centralizada compatibilizada com a descentralização administrativa, de uma política externa nacionalista, do Poder Moderador e Conselho de Estado, abolicionismo gradual, do sistema representativo, da subordinação da igualdade à liberdade, ‘aceitando desigualdades funcionais’, de liberdades concretas viabilizadas através de instituições e do reforço do poder para assegurar as liberdades contra o mandonismo local”. Cf.: WEHLING, A.. *De Varnhagen a Capistrano...*, pp. 108.

Martius desenvolveu o seu plano a partir de uma peculiaridade do Brasil: a mescla, as *relações mútuas e mudanças*, das três raças formadoras da população, cada uma com sua particularidade e intensidade na história da nação, pois “tanto maior será a sua influencia para o desenvolvimento commum, quanto maior fôr a energia, numero e dignidade da sociedade de cada uma d’essas raças”⁸⁵. A importância maior era delegada aos portugueses, porém adverte que índios e negros não deveriam ser ignorados, já que ambos reagiram sobre a raça predominante. Ou seja, a participação dos nativos e escravos africanos era entendida a partir de sua relação com os brancos portugueses. Para confirmar seus argumentos, mencionou a experiência da nação inglesa – exemplo incontestável para o momento! – que também vivenciou o “cruzamento entre raças” e obteve um resultado positivo em sua formação.⁸⁶

Dessa forma, sua argumentação apoiava-se no *peculiar* – a formação do Brasil a partir de três raças, sendo duas delas *inferiores*. Para o autor, tal fato não denegria a imagem da nação. Pelo contrário, ao permitir negros e índios no desenvolvimento da nacionalidade brasileira, o destino do país estava designado por si só, sendo “um ponto capital para o historiador reflexivo mostrar como no desenvolvimento sucessivo do Brasil se acham estabelecidas as condições para o aperfeiçoamento de tres raças humanas... de uma maneira desconhecida na historia antiga”. Observa ainda que o futuro estava condicionado a acontecimentos do presente, por isso “do que até agora se fez para a educação moral e civil dos indios e negros, podera julgar do futuro, podera offerecer

⁸⁵ MARTIUS, C. F. Ph de. “Como se deve...”, in: *RIHGB*.

⁸⁶ O fracasso da política externa dos governos revolucionários franceses (de exportação da revolução por meio de “*repúblicas irmãs*”) e a expansão nacionalista, para Wehling, foram responsáveis, na Europa, pela reação nacionalista embasada seja no romantismo e/ou historicismo. Já na América, o processo passaria por uma *decantação*, dada a situação colonial: a presença do indígena e da escravidão negra, no caso do Brasil. Afirma ainda que a fundamentação ideológica do historicismo aparece, também na América, fundamentada no *nacionalismo* e no *conservadorismo* das elites políticas responsáveis pelo Estado nacional-constitucional. A valorização romântica, nacionalista e historicista do passado colonial se estabelece através do indígena, entre outros aspectos. No caso do trabalho de Martius, segundo o autor, há uma crítica ao naturalismo de Rousseau, já que não classifica o nativo como um *homem primitivo*, mas “como o final de um processo cultural, o último elo de um processo civilizatório que entrara em decadência séculos antes (‘ruínas de povos’)”. E mais, Martius defendia que a obra do historiador deveria ser como de *amor à pátria*, e pedia atenção para a “mescla de povos” que ocorria no Brasil, “necessitando-se, mais que em outros países, de uma ‘história popular’ que explicasse o ‘desenvolvimento progressivo’ do país”. Para Wehling, Martius entendia a *história popular* ao estilo da *história dos costumes* de Voltaire, “uma história social que valorizasse antes os processos de sedimentação social do que os acontecimentos políticos e militares da historiografia tradicional”. Cf.: WEHLING, A., *De Varnhagen a Capistrano...*, pp. 113-114.

projectos uteis... Com quanto mais calor e vivez elle defender em seus escriptos os interesses d'essas por tantos modos desamparadas raças, tanto maior será o merito que imprimira á sua ora, a qual terá igualmente o cunho d'aquella philanthrophia nobre, que em nosso seculo com justiça se exige do historiador”.⁸⁷

A *Dissertação* divide-se em quatro partes – “Ideas geraes sobre a História do Brasil”; “Os indios e sua história como parte da história do Brasil”; “Os portugueses e a sua parte na historia do Brasil”; “A raça africana em suas relações com a história do Brasil”. Um discurso audacioso, pois não somente integrou o índio ao processo de formação da nacionalidade brasileira com também o negro, apesar de não partilharem um mesmo peso na argumentação. No caso do indígena, discordando da idéia de que, conforme apregoavam vários sócios, estariam no estado primitivo, Martius considerava que não seriam senão o “residuun de uma muito antiga, posto que perdida historia”⁸⁸. Partindo dessa convicção, a tarefa do historiador consistia em esclarecer o passado obscuro. Para tanto, o método a ser utilizado era a *comparação*, não com os antigos, mas com os seus “vizinhos de mesma raça”.

A investigação basear-se-ia na *língua dos índios*⁸⁹, especificamente na *lingua geral* ou *tupi*, pois era compreendida por um “grande complexo de raças brasileiras”, o que leva a concluir que havia um “único e grande povo que sem duvida possui[a] a sua historia propria, e que de um estado florescente de civilisação, decahiu para o actual estado de degradação e dissolução”⁹⁰. O segundo tema a ser observado, ligado ao primeiro, era o estudo da mitologia, teogonia e geogonia dos indígenas, que levaria “para os vestígios de symbolos e tradições de direito... uma vista d'olhos geral sobre as relações socciaes e juridicas d'estes homens, como membros de uma só tribu...”. Acrescenta-se, ainda, a investigação de ruínas como as do México, pois o fato de não terem sido encontradas até

⁸⁷ MARTIUS, C. F. Ph de. “Como se deve...”, *in*: *RIHGB*, pp. 391-392.

⁸⁸ Idem, *ibidem*, p. 393.

⁸⁹ Determina Martius: “o meu desejo é que o Instituto Historico e Geographico Brasileiro designasse alguns linguistas para a redação de dictionarios e observações grammaticaes sobre estas línguas, determinando que estes Srs. fossem ter com os mesmos indios”. Cf.: Idem, *ibidem*, p. 394.

⁹⁰ Idem, *ibidem*, pp. 394-395.

aquele momento, não bastava para duvidar de sua existência.⁹¹ Assim, além da lingüística e etnografia, Martius pedia apoio aos estudos arqueológicos.⁹²

Quanto aos portugueses, representantes da raça branca, uma importante contribuição deveria ser observada: a criação do *systemas de milicias*, uma “instituição singular de defesa”, responsável pelo fortalecimento e conservação das “empresas aventureiras”; viagens de extensão e descobrimento de território; e desenvolvimento de instituições livres, contra autoridades e ordens religiosas. Todas essas conquistas dos portugueses (e seu aspecto *guerreiro*), todavia, não poderiam ser compreendidas fora do contexto das conquistas marítimas. Martius desejava inserir a história da colonização do Brasil no âmbito do “comércio universal”, iniciado nos séculos XV e XVI, considerando a legislação, o estado social e os costumes do Portugal quinhentista.⁹³

Sobre as relações eclesiásticas e monacais, Martius salientou os conflitos entre as ordens religiosas e as municipalidades ou povoações, principalmente por causa dos nativos. Dentre as ordens, destacou positivamente a Companhia de Jesus, responsável pelos únicos monumentos grandiosos existentes no Brasil. As atividades junto aos indígenas nas missões ainda possibilitaram importantes notícias sobre a “vida domestica e civil” daqueles povos, bem como de sua língua. Diante disso, tornava-se essencial retomar a documentação produzida por esses religiosos e que se encontrava espalhada por arquivos e bibliotecas que ainda não tinham sido devidamente exploradas.⁹⁴ As outras ordens religiosas que atuaram em missões, como os franciscanos, agostinhos, carmelitas, paulinos, também poderiam fornecer materiais importantes para a etnografia dos indígenas e da história dos costumes dos habitantes europeus. Segundo Martius,

⁹¹ Idem, *ibidem*, pp. 395, 397.

⁹² De acordo com Cezar, o procedimento proposto relaciona-se a uma “história tradicional” que se dispõe a localizar as ruínas, caracterizá-las como monumento mnemônico e convertê-lo em documento. Cf.: CEZAR, Temístocles. “Como deveria ser a escrita...”, *in: op. cit.*, pp. 196.

⁹³ “O historiographo do Brasil ver-se-ha arrastado por taes observações a jámais perder de vista na historia da colonisação do Brasil e se seu desenvolvimento civil e legislativo (que acompanhava aquella ao mesmo passo), os movimento do commercio universal de então, e encorporal-os mais ou menos extensamente á sua historia”. Cf.: MARTIUS, C. F. Ph de. “Como se deve...”, *in: RIHGB*, p. 399.

⁹⁴ A documentação produzida por esses religiosos era rica em conhecimento e informação e, por isso, era necessário recolher material espalhado por arquivos da Europa que o próprio Martius indicou, como os da Alemanha, Itália, França, Áustria e Bélgica. Mas, o conselho de Martius veio apenas referendar uma orientação já seguida pelo IHGB. Conforme vimos, antes mesmo da publicação desta *Dissertação*, seus membros já divulgavam cartas dos jesuítas e mais, desenvolviam memórias tematizando esses religiosos.

“vemos muitas vezes que ellas eram os unicos motores de civilização e instrucção para um povo inquieto e turbulento. Outras vezes nos vemos ellas proteger os opprimidos contra os mais fortes. Por isso não podem ser comprehendidas as numerosas querelas e rixas nas municipalidades das cidades... sem referencia para com o clero, e especialmente com as ordens, com a fundação de seus conventos... hospícios, missões no interior do paiz, e especulações mercantis por ellas emprehendidas.”⁹⁵

Já a “participação” dos negros era ainda mais restrita. Martius pôs em evidência os mitos: “o historiador não deixará de ponderar enquanto os negros contribuíram para essas, às vezes summamente poeticas narrações”⁹⁶. Além disso, os negros deviam ser analisados desde sua origem, as colônias portuguesas na África e da organização do tráfico negreiro, circunstâncias até então não estudadas, para assim, compreender sua influência no caráter português.

Outro fator a ser enfrentado era a grande extensão territorial brasileira. Por isso, sugeriu que as províncias fossem organizadas de acordo com as semelhanças que compartilhavam, conhecendo, assim, as especificidades para depois compreender o geral, a nação como um todo. O melhor meio para essa tarefa era o investimento em viagens que proporcionassem um conhecimento direto ao observador.

Propôs, portanto, uma história pragmática com fins pedagógicos, com a intenção de difundir “entre os contemporâneos sentimentos e pensamentos do mais nobre patriotismo”. Para ele, a obra de história deveria *despertar e reanimar* em seus leitores o amor pela pátria e todas as suas virtudes e ao mesmo tempo afastar “ideias políticas imaturas”, como de “republicanos de todas as cores, ideólogos de todas as qualidades”. O historiador era responsável por *mostrar* o Brasil, torná-lo perceptível e unido por um Estado Monárquico:

“deve o historiador patriótico aproveitar toda e qualquer ocasião afim de mostrar que todas as províncias do Imperio por lei orgânica se pertencem mutuamente, que seu propicio adiantamento só póde ser garantido pela mais intima união entre ellas. Justamente na vasta extensão do paiz, na variedade de seus produtos, ao mesmo tempo que os seus habitantes tem a mesma origem, o mesmo fundo histórico, e as mesmas esperanças para um futuro lisongeiro, achasse fundado o poder e a grandeza do paiz. Nunca se esqueça, pois, o historiador do Brazil, que para prestar um verdadeiro serviço a sua pátria deverá escrever

⁹⁵ Idem, *ibidem*, p. 402.

⁹⁶ CEZAR, Temístocles. “Como deveria ser a escrita...”, *in: op. cit.*, pp. 199.

como author Monarchico-Constitucional, como unitario no mais puro sentido da palavra. Daqui resulta que a obra a qual não devia exceder a um só forte volume, deverá ser escripta em um estylo popular posto que nobre. Deverá satisfazer não menos ao coração que á intelligencia...”⁹⁷ (Grifo nosso)

Mesmo vencedora do prêmio, a *Dissertação* não conseguiu aprovação de parte dos membros do IHGB. Sobre esse desinteresse, apesar do respeito e destaque que von Martius tinha na Academia, Lúcia Guimarães nos proporciona algumas informações. A proposta do bávaro não encontrou receptividade em grande parte por conta das concepções históricas presentes no texto. O aparente aspecto de “neutralidade da realidade” que o artigo carregava continha um detalhe que, segundo a autora, não passou pela análise dos integrantes do comitê de julgamento. O parecer de Francisco Freire Allemão, Monsenhor Manoel Joaquim da Silveira e Thomás Gomes dos Santos, apesar dos elogios, fazia uma importante ressalva: o sugerido para a escrita da história era “inexequível da atualidade”.⁹⁸

O que tornava o plano cheio de mérito impraticável – um verdadeiro paradoxo –, na opinião de Lúcia Guimarães, era que “a grande síntese, ou seja, a 'história filosófica' do Brasil, deveria se constituir no produto do 'cruzamento das raças’”⁹⁹. Tanto que, na década de 1870, von Martius parecia esquecido pois, segundo a autora, já não se falava mais desse personagem que até os anos de 1850 era uma lembrança recorrente nas reuniões do Instituto.¹⁰⁰

Portanto, nem mesmo o “honroso” plano de von Martius passou pelo crivo da direção do IHGB que, mesmo dedicado em escrever a história da nação, não chegou a aprovar definitivamente um projeto de História Geral durante o Segundo Reinado. A influência do bávaro, na década de 1850, parece que se restringiu aos estudos da antiguidade dos indígenas. Dessa forma, na *Revista* do IHGB, trabalhos sobre os nativos estavam presentes, sobretudo aqueles referentes aos estudos das línguas e costumes.

⁹⁷ MARTIUS, C. F. Ph de. “Como se deve...”, *in: RIHGB*, p. 410.

⁹⁸ GUIMARÃES, L. M. P.. “Debaixo de imediata...”, *in: op. cit.*, p. 574.

⁹⁹ Tal questão estava refletida, como a autora demonstrou, nas publicações. Sobre os negros, por exemplo, o IHGB manteve o silêncio, publicando (entre 1839 e 1889) apenas três artigos com esta temática. Já no que se refere ao indígena, divulgaram um número razoável de publicações, cerca de vinte e nove entre 1839-1889. Porém, grande parte sobre vocábulos e línguas indígenas. Cf.: Idem, *ibidem*, p. 575.

¹⁰⁰ Tanto que na sessão de 01º de junho de 1876, chegou à Mesa Administrativa uma “grande novidade” por parte dos sócios Joaquim Antônio Pinto Júnior e João Ribeiro de Almeida: que se nomeasse uma comissão para formular “a história pátria de cada província”. Tudo se iniciava novamente, outro plano de escrita da história, esquecendo os já existentes (von Martius ou Wallestein). Cf.: Idem, *ibidem*, p. 576.

Buscando o passado dos índios, vinha à tona a Companhia de Jesus. Martius destacou os loyolanos, principalmente por seu comprometimento na colonização.

A exploração da documentação publicada – que incorporou além daquela escrita pelos membros do IHGB, os *Extratos das Atas* e os documentos do período colonial relativos aos loyolanos – ao longo dos anos de 1839 e 1886, permitiu-nos averiguar as nuances nos posicionamentos dos sócios em relação aos jesuítas e seu estreito diálogo com a política imperial. Foi possível perceber pelo menos três momentos distintos naquele debate e, diante disso, dedicamos um capítulo para cada um deles.

No primeiro momento, mais especificamente entre os anos 1839 e 1849, período em que o posto de secretário – muito importante no exercício da censura sobre o que seria ou não publicado pela *Revista*, segundo Lúcia Guimarães – foi ocupado (até 1846) pelo cônego Januário da Cunha Barbosa, membro que valorizou, especialmente, o trabalho de catequese dos loyolanos; a política imperial enfrentava questões que muito a tumultuaram: o delineamento dos partidos liberal e conservador, o “golpe da maioria”, a decisão sobre a extinção do tráfico e o debelamento de revoltas provinciais que questionaram a autoridade imperial e a unidade do país. A Companhia adentrou as preocupações dos sócios especialmente a partir de temas destacados na política imperial – a catequese dos indígenas, a discussão sobre a escravidão e defesa da unidade do território herdado. Contudo, uma polêmica mais imediata e delicada também parece ter motivado esse destaque: a discussão a propósito da permissão para o retorno dos loyolanos ao Brasil, retorno que já vinha ocorrendo, com bons resultados práticos na catequese indígena e na “instrução secundária”, nas províncias de Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Dessa forma, nesse período, divulgou-se conjunto expressivo, mas não unânime, de opiniões valorizadoras do trabalho desempenhado pelos jesuítas no passado.

Com relação à volta dos padres da Companhia de Jesus, é importante mencionar que os inicianos que se dirigiram para Rio Grande do Sul e Santa Catarina eram os mesmos que haviam deixado a província de Buenos-Aires. Sua instalação, na década de 1840 no Brasil,

foi mencionada no artigo publicado no ano de 1855 por Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro, que trataremos no capítulo 03. Nele, o autor aponta um relatório apresentado pelo presidente dessa província, João José Coitinho, que dizia:

“lamentando o atrazo da instrução primaria, comprazia-se em commemorar o *consideravel progresso* da secundaria, devida ao zelo dos padres jesuítas, para cuja caza pedia aos cofres provinciais o tenue subsidio de 600\$000. Apesar das reconhecidas vantagens, que rezultavam á juventude do seu ensino a prestação, que lhes dava a província, foi-lhes depois retirada, e contra elles moveu-se a mais implacavel guerra tanto ahi, como no Rio Grande do Sul, com cujo jornalismo tivemos occasião de travar polemica a seu respeito. Si somos bem informado, esses regulares já abandonaram Santa-Catharina; e mui curta será a sua persistência na extremidade meridonal do império, a menos que mudem as idéas que contra elles dominam.”¹⁰¹

A história do retorno dos loyolanos à província de Santa Catarina, onde por duas vezes fundaram colégios, ilustra bem o percurso daqueles religiosos no Brasil no século XIX. Na primeira, em meados dessa década de 1840, de acordo com as informações de Oswaldo Cabral¹⁰², a fixação se deu de maneira amigável, e a saída foi provocada principalmente por uma epidemia de cólera que assolou a região, assim como em outras áreas do Império. Já na segunda vez que estiveram em terras catarinenses, em meados da década de 1860 e 1870, os loyolanos desenvolveram uma relação mais conturbada e, pelas palavras do autor, é possível notar que as opiniões sobre os padres – ou em defesa ou com críticas – eram mais acentuadas. A falta de subsídios do governo também foi importante para o fechamento do estabelecimento de ensino dirigido por membros da Companhia de Jesus. Até o final do Império, a educação em Santa Catarina não retornou às mãos dos padres jesuítas.

No segundo momento do debate sobre a oportunidade ou não da presença dos loyolanos no Império, abrangendo aproximadamente as décadas de 1850 e 1860, quando a secretaria do IHGB esteve a cargo de vários membros com diverso perfil social e formação acadêmica¹⁰³ – Manoel Ferreira Lagos¹⁰⁴ (1846-51), Francisco Adolpho de Varnhagen¹⁰⁵

¹⁰¹ “Ensaio sobre os jesuítas”, *in*: RIHGB, 1855, tomo 18, p. 163.

¹⁰² CABRAL, Oswaldo R. *Os jesuítas em Santa Catarina e o ensino de humanidades na província*. Santa Catarina: Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina, 1940.

¹⁰³ Os membros que atuaram no cargo de secretário e as respectivas datas de cada um foram obtidos no Anexo I – “Lista dos membros e das comissões permanentes do IHGB (1838-1889)” em: SANCHEZ, E. C. T., *op.*

(1852); Joaquim Manoel Macedo¹⁰⁶ (1853-1856); Manuel de Araujo Porto-Alegre¹⁰⁷ (1857-1859); e do cônego Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro¹⁰⁸ (1860-1876) –, ainda prevaleceu a questão do desempenho jesuítico na civilização do indígena e da escravidão, porém, destacaram-se dois outros assuntos bem mais problemáticos no passado dos *loyolanos*: as missões fundadas pela Ordem, tanto as localizadas no Brasil quanto na região do Prata, seu funcionamento, resultados e conflitos com as autoridades metropolitanas e com os colonos; e a política pombalina. Tal debate coincidiu com as circunstâncias da “pacificação” das revoltas provinciais, com a prática de uma “conciliação” política de teor fortemente autoritário em virtude da repressão aos movimentos de contestação ao governo central e aos conflitos na região platina; exclusão dos liberais do Parlamento; e promulgação de normas que restringiram severamente os direitos das ordens religiosas (gestão de Nabuco de Araújo no ministério da justiça). Essas últimas negaram rigorosamente aos jesuítas a possibilidade de atuar no Império, tanto pela ameaça política

cit., pp. II-LIII.

¹⁰⁴ Manoel Ferreira Lagos (1816-1871) foi primeiro oficial da Secretaria de Estado dos negócios estrangeiros; diretor da seção de zoologia do Museu nacional; oficial da Instrução pública da França; comissário brasileiro na primeira exposição universal de Paris; fez parte da comissão de exploração ao norte do Império como chefe da seção zoologia. Cf.: BLAKE, A. V. A. S., *op. cit.*, vol. VI, pp. 79-81.

¹⁰⁵ Francisco Adolpho de Varnhagen (1816-1878) foi promovido, em 1842, a oficial do imperial corpo de engenheiros. Depois de alguns anos, pediu demissão para dedicar-se à carreira diplomática. Em 1851, foi promovido a encarregado de negócios em Madrid e, em 1859 dirigiu-se para a República do Paraguai. Serviu depois sucessivamente nas repúblicas da Venezuela, Nova-Granada, Equador, Chile, Peru finalmente em Viena (Áustria), como enviado extraordinário e ministro plenipotenciário. Cf.: BLAKE, A.V.A.S., *op. cit.*, vol. II, p. 371-483.

¹⁰⁶ Joaquim Manoel Macedo (1820-1882) atuou como professor de corografia e história do Brasil do Colégio de Pedro II. Foi membro do conselho diretor da instrução pública da corte, sócio fundador e primeiro vice-presidente e orador do IHGB e da SAIN. Foi romancista (escreveu, por exemplo, a *Moreninha*), dramaturgo, poeta e historiógrafo. Na política, renunciou uma pasta do gabinete de 31 de agosto de 1864, apesar de ter sido deputado provincial em várias legislaturas, deputado geral nas duas legislaturas de 1864 e 1868, e na de 1878 e 1881, e de ver o seu nome numa lista para senador do Império. Cf.: BLAKE, A.V.A.S., *op. cit.*, vol. IV, pp. 183-190.

¹⁰⁷ Manoel de Araujo Porto-Alegre (1806-1879) foi professor jubilado de arquitetura da escola militar; ex-professor de pintura histórica da Academia de Belas-Artes. Um dos fundadores do Conservatório dramático e da Academia de Ópera Lírica. Exerceu o cargo de cônsul geral do Brasil na Prússia desde 1859, antes de exercer esse cargo em Portugal. Cf.: BLAKE, A.V.A.S., *op. cit.*, vol. VI, pp. 26-30.

¹⁰⁸ Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro (1825-1876) foi escolhido pelo bispo, Conde de Irajá, para seu secretário particular, regendo ao mesmo tempo as cadeiras do curso teológico, e pouco depois, em 1852, passou a de retórica, poética e historia universal, sendo nomeado no mesmo ano examinador sinodal e cônego da capela imperial. Em 1854, foi nomeado vice-reitor e capelão do Instituto dos meninos cegos. Mais tarde, achando-se vaga a cadeira de retórica e poética do Colégio Pedro II, concorreu para ela e obteve a nomeação do governo imperial. Em 1859 começou a reger também a cadeira de teologia e moral no seminário de S. José. Cf.: BLAKE, A.V.A.S., *op. cit.*, vol. IV, pp. 107-115.

que haviam significado no passado, quanto, e possivelmente, pelo fato de os missionários estarem vindo da Argentina, conforme veremos no capítulo 03, país com o qual, na administração Rosas, o Império enfrentou uma guerra.

Por isso, as falas publicadas tomaram novos contornos e a polêmica ganhou mais vigor e nuances com a emergência de várias publicações que identificaram *deslizes* no desempenho da Ordem Inaciana. Muito embora não descartem a importância de seu trabalho catequético no passado, passam a destacar os problemas criados para o Estado pelo significativo poder temporal acumulado. Desta forma, nota-se que, apesar de não dispensarem a catequese como instrumento civilizacional, há uma reavaliação da presença das ordens religiosas e o seu poder de atuação, valorização de soluções que associam o trabalho de religiosos e leigos, porém todos atuando sob a tutela do Estado.

Um terceiro momento pode ser reconhecido a partir da década de 1870, quando a secretaria do IHGB foi assumida por políticos e intelectuais mais abertos às restrições liberais e críticos do imbricamento entre religião e Estado – José Ribeiro de Souza Fontes¹⁰⁹ (1877-1881); Manuel Duarte Moreira de Azevedo¹¹⁰ (1882-1886); João Franklin da Silveira Tavora¹¹¹ (1887-1888); Francisco Ignacio Marcondes de Mello¹¹², Barão Homem de Mello (1889). Nessa circunstância, o Império recebeu levas de imigrantes europeus e vivenciou expressiva turbulência, tanto em decorrência das crises econômicas, da expansão republicana, quanto e especialmente, dos desencontros no relacionamento com a Igreja de Roma, que se desdobrou em um episódio agitado das tensões políticas, a denominada “Questão Religiosa”. Dessa forma, a discussão a propósito do trabalho daqueles religiosos passou a transpirar mais abertamente o confronto entre jesuitismo e antijesuitismo, ainda introduzida por temáticas remanescentes dos períodos anteriores: a catequese e

¹⁰⁹ Visconde José Ribeiro de Souza Fontes (1821-1893) foi nomeado na reforma da instituição (1855) substituto da seção de cirurgia, passando pouco depois a catedrática de anatomia descritiva, em que se jubilou. Cf.: BLAKE, A.V.A.S., *op. cit.*, vol. VI, pp. 149-150.

¹¹⁰ Manoel Duarte Moreira de Azevedo era natural do Rio de Janeiro, tinha formação em medicina, sendo político em ocupação. Cf.: GUIMARÃES, L. M. P.. “Debaixo de imediata proteção...”, *in: op. cit.*, p. 493.

¹¹¹ João Franklin da Silveira Tavora (1842-1888) foi diretor geral da instrução pública, deputado da assembléia provincial e curador geral dos órfãos da província de Pernambuco, secretário da presidência do Pará, e por fim exercia o cargo de oficial da secretaria de estado dos negócios do império. Cf.: BLAKE, A.V.A.S., *op. cit.*, vol. III, pp. 440-443.

¹¹² Francisco Ignácio Homem de Mello o Barão Homem de Mello, era natural de São Paulo. Formou-se em direito e exercia a função de político. Cf.: GUIMARÃES, L. M. P.. “Debaixo de imediata proteção...”, *in: op. cit.*, p. 491.

gerenciamento jesuítico nas missões, a colonização portuguesa e a administração pombalina. Enquanto aqueles que apoiavam os loyolanos, políticos católicos de orientação ultramontana – a opinião mais veiculada na *Revista* – seguem com uma leitura essencialmente favorável aos mesmos no processo de colonização do Brasil, inserindo-os como personagens ativos na constituição e história da nação, os críticos, políticos de orientação liberal que condenavam o Padroado e o imbricamento Igreja-Estado, procuram responder à questão: *seriam os jesuítas prejudiciais ou não à nação?*

Então, o debate toma um fôlego maior e dialoga cada vez mais com uma literatura internacional, da qual parecem provir as imagens negativas e positivas dos jesuítas desde a década de 1850. A leitura contrária aos inacianos torna-se mais expressiva e transpira um discurso mitológico, que abordamos no quarto capítulo do trabalho, existente desde a criação da Ordem, mas revigorado principalmente na década de 1840, quando se difundiu a intensa polêmica que acontecia na Europa (França, Portugal e Itália, especialmente), estimulada pelo debate na imprensa laica e católica, e em obras como *Le Juif Errant* de Eugène Sue, *Des Jésuites*, de Jules Michelet e Edgar Quinet, e *Jesuítas!* de Paul Féval. Tal polêmica repercutiu significativamente no Brasil, conforme testemunham as discussões no Parlamento e no IHGB e também a peça (e a celeuma gerada em torno dela) de José de Alencar, *Os Jesuítas*, alimentando os confrontos entre correntes anticlericais, ou defensoras da Igreja e dos loyolanos até o início da década de 1880, momento em que outros temas – a reforma eleitoral, a questão servil e a república parecem tê-las sobrepujado.

O arrefecimento do debate em torno da Ordem na RIHGB, a partir dos anos 1880, coincide com a publicação de documentos positivos sobre o desempenho dos inacianos que, vindos do sul, nessa década instalaram-se sem maiores dificuldades na província do Rio de Janeiro onde fundaram colégios: o Anchieta, em Nova Friburgo (1886), e o Santo Inácio, no Rio de Janeiro (1905).

Para nossa pesquisa, a seleção das publicações levou em conta primeiramente a temática – a Companhia de Jesus – sem, no entanto, perder de vista duas diferenças fundamentais: documentos produzidos pelos próprios membros e documentos de época resgatados e transcritos na *Revista*. Dentre os “documentos contemporâneos” vamos tratar, especialmente, das *Memórias e Programas Históricos*, pois, dentre todos, são os que nos

permitem visualizar mais objetivamente os vínculos entre a produção do IHGB e a política imperial. No caso do capítulo 02, pelo diálogo criado com as outras fontes, incluímos também biografias de jesuítas importantes, mais particularmente Nóbrega e Anchieta. Por sua vez, os “documentos de época” relativos aos loyolanos demonstraram ser “provas” eficientes da argumentação desenvolvida nessas *Memórias e Programas Históricos*, pois, de acordo com as circunstâncias, eles serviram para respaldar a defesa ou para criticar o desempenho da Companhia de Jesus na colonização e, sobretudo, no contexto pombalino.

– Capítulo 02 –

Em defesa dos *Santos Padres* – o debate sobre a Companhia de Jesus e a consolidação do Império (1839-1849)

1. A fundação do IHGB e a presença de Januário da Cunha Barbosa:

A integração dos índios à sociedade *moderna e civilizada*, assim como o problema da escravidão, serão motivos iniciais para o estabelecimento do debate sobre a Companhia de Jesus nas páginas da *Revista* do IHGB. A posição favorável à “civilização” dos nativos espelhada nos procedimentos jesuíticos não é um fato excepcional nesses primeiros anos, visto que um dos principais envolvidos em sua defesa era também um importante membro da instituição e censor das matérias publicadas: o Cônego Januário da Cunha Barbosa. Além de sócio fundador do Instituto e seu primeiro secretário perpétuo, Cunha Barbosa havia construído uma carreira religiosa e uma expressiva vida política¹¹³, atuando na imprensa¹¹⁴, na Corte, onde ocupou uma cadeira de cônego da Capela Imperial, e no

¹¹³ Januário da Cunha Barbosa desenvolveu importante atuação política desde o contexto da Independência. Segundo Cecília de Salles Oliveira, o futuro Cônego pertencia ao grupo liberal de Joaquim Gonçalves Ledo, José Clemente Pereira, Luís Pereira da Nóbrega de Souza Coutinho e Manuel dos Santos Portugal que procurava, desde o fim do século XVIII, “construir fortunas e ascender à esfera pública”. Contestava o domínio exercido por nobres emigrados, altos burocratas e membros das famílias mais poderosas do Rio de Janeiro. Para o grupo de Ledo, uma das principais questões que se colocava era a de pressionar efetivamente a partida do rei e de nobres emigrados que o tinham acompanhado o que, na prática, viabilizaria na Corte espaços que ampliassem o poder político que já possuía. Cf.: SALLES OLIVEIRA, Cecília Helena L. de. *A Astúcia Liberal. Relações de mercado e projetos políticos no Rio de Janeiro (1820-1824)*. Bragança Paulista: EDUSF e ÍCONE, 1999, pp. 05-06, 107-147.

¹¹⁴ Cybelle Ipanema, num discurso comemorativo dos 150 anos da morte de Januário da Cunha Barbosa (publicado na RIHGB), destacou a atuação política de Barbosa como mentor, juntamente com Gonçalves Ledo, do periódico *Revérbero*, que teve seu primeiro número na data emblemática de aniversário da adesão de Lisboa à Revolução do Porto, em 15 de setembro de 1821. Por sua vez, Cecília Oliveira afirmou que uma das forças dos liberais era a sua a voz propagada no *Revérbero*, “meio de arregimentação dos segmentos dos homens livres considerados aptos para o exercício do direito de voto”. A produção do periódico, por sinal, envolvia muitas pessoas e a aplicação de investimentos para custear a impressão. A publicação era garantida, pois pessoas como Clemente Pereira, Presidente da Câmara municipal, advogados e desembargadores da Casa de Suplicação protegiam o jornal de possíveis processos ou acusações referentes aos “abusos da liberdade de imprensa”. Os principais colaboradores eram oriundos da administração da Corte e da província, eleitores paroquiais e provinciais. De acordo com Oliveira, os políticos responsáveis pelo *Revérbero*, “transformavam

Parlamento como deputado eleito pelas províncias de Minas Gerais e Rio de Janeiro. Conforme veremos a seguir, ao lado dos “áulicos” foi também importante figura do Paço Imperial.

Para compreender a forte presença de Januário da Cunha Barbosa no cenário inaugural do IHGB, é preciso que retomemos os vínculos entre a sua criação e as manobras políticas do período regencial. A esse propósito, Lúcia Guimarães nos fornece importantes informações. O IHGB, como sabemos, sob a justificativa de fins científicos e culturais, foi criado no seio da Sociedade Auxiliadora Nacional (SAIN) dois meses depois da fundação do Arquivo Público que, por sua vez, fora instituído por ato do ministro Bernardo Pereira de Vasconcellos¹¹⁵. De acordo com a autora, o IHGB era um “empreendimento de vanguarda” que se identificava, e aqui citando Le Goff, com um movimento “destinado a fornecer à memória coletiva das nações monumentos de lembrança”. Tal tarefa porém, também era da competência do Arquivo Público, “recém-constituído e que dispunha, inclusive, de uma Seção de História, na sua estrutura organizacional”¹¹⁶. Diante dessas “coincidências”, Lucia Guimarães indaga se o IHGB não seria uma “entidade alternativa” ou ainda um “arquivo paralelo”, organizado pelos opositores do ministro Vasconcellos.¹¹⁷

a linguagem em recurso destinado a 'civilizar' e 'controlar' a ação de rendeiros, foreiros, artesãos, pequenos proprietários e homens livres e homens livres pobres”. Tratava-se de apontar ao povo o *caminho da verdade* e, assim, os súditos seriam *cidadãos úteis* e *ordeiros*. Cf.: Idem, *ibidem*, pp. 149-152; IPANEMA, Cybelle. “Januário da Cunha Barbosa: Para não Esquecer”, *in: RIHGB*, Rio de Janeiro, 156 (394): 191-194, jan/mar. 1997.

¹¹⁵ Bernardo Pereira de Vasconcellos: nasceu em 27 de agosto de 1785 na cidade de Ouro Preto, e faleceu na corte, vítima de febre amarela em 1º de maio de 1850. Na Universidade de Coimbra cursou direito (graduando-se como bacharel em 1818). Um depois passado em Portugal, retornou ao Brasil, sendo nomeado juiz de fora de Guaratinguetá; depois foi nomeado desembargador da relação do Maranhão. Eleito deputado à corte pela Província de Minas gerais em 1826, continuou a representá-la nas seguintes legislaturas, até ser eleito e escolhido senador em 1838. Em 1831, foi ministro da fazenda, em 1837, ministro da justiça, e, em 1840, ministro do império (apenas por nove horas, tempo necessário para mandar à câmara legislativa o adiamento consecutivo à declaração da maioria de Dom Pedro II, fato a que se seguiu a reação e sua queda). Foi ainda conselheiro de estado. Cf.: BLAKE, A.V..A.S., *op. cit.*, vol. I, 1970, pp. 415-416.

¹¹⁶ GUIMARÃES, Lúcia Maria Paschoal. “Debaixo de imediata proteção...”, *in: op. cit.*, p. 473.

¹¹⁷ Idem, *ibidem*, p. 474.

Entre os fundadores do IHGB¹¹⁸, observou, figuravam pessoas importantes da Corte que acompanharam a trajetória do Estado Imperial. Entre elas, oito membros nascidos em Portugal que vieram ao Brasil junto com a Família Real em 1808.¹¹⁹ A grande maioria dos fundadores era constituída de políticos alinhados em dois grupos: o primeiro¹²⁰ composto por aqueles que iniciaram a vida pública durante a Independência (entre eles, Cunha Barbosa); e o segundo¹²¹ integrado por pessoas que ascenderam no governo após a abdicação de Dom Pedro I.¹²² Trata-se de uma lista que congregava, em meio ao período regencial, membros do “Partido Restaurador”¹²³ e remanescentes da “Sociedade Defensora da Liberdade e da Independência Nacional do Rio de Janeiro”¹²⁴.

Os tempos politicamente conturbados da Regência – especialmente pelo afastamento de José Bonifácio do cargo de tutor do herdeiro da Coroa e o falecimento de Dom Pedro I e, conseqüentemente, o fim do Partido Restaurador – ensejaram novas alianças. A destituição de Bonifácio (dezembro de 1833) alterou “o equilíbrio das forças políticas nos bastidores da Quinta da Boa Vista e do Paço da Cidade. A partir daí, a Corte, com seu séquito de funcionários e agregados, passaria para a esfera de influência” do ministro Aureliano de Sousa e Oliveira Coutinho¹²⁵, inclusive alguns restauradores que

¹¹⁸ Eram eles: Alexandre Maria de Mariz Sarmiento, Caetano Maria Lopes da Gama, Cândido José de Araújo Vianna, Emílio Joaquim da Silva Maia, Francisco Cordeiro da Silva Torres e Alvim, Francisco Gê de Acaiaba Montezuma, Inácio Alves Pinto de Almeida, Januário da Cunha Barbosa, José Antonio Lisboa, José Clemente Pereira, José Feliciano Fernandes Pinheiro, José Silvestre Rebelo, Raimundo José da Cunha Mattos e Tomé Maria da Fonseca; Antonio Alves da Silva Pinto, Antonio José de Paiva Guedes de Andrade, Aureliano de Sousa Oliveira Coutinho, Bento da Silva Lisboa, Conrado Jacob de Niemeyer, João Fernandes Tavares, Joaquim Caetano da Silva, Joaquim Francisco Vianna, José Antonio da Silva Maia, José Lino de Moura, José Marcelino da Rocha Cabral, Pedro de Alcântara Bellegarde e Rodrigo de Sousa de Silva Pontes.

¹¹⁹ Idem, *ibidem*, p. 478.

¹²⁰ Marechais Cunha Mattos e Torres Alvim, Januário da Cunha Barbosa e José Clemente Pereira, atuando desde os tempos de Dom João VI, e um conjunto de parlamentares que começaram na Assembléia Constituinte de 1823, tais como Caetano Maria Lopes Gama, Cândido José de Araújo Vianna, José Feliciano Fernandes Pinheiro, José Antônio da Silva Maia e Francisco Gê de Acaiba Montezuma. Soma-se ainda o financista José Antônio Lisboa, ministro da Fazenda no 11^a Gabinete do Primeiro Reinado.

¹²¹ Aureliano de Sousa e Oliveira Coutinho, Bento da Silva Lisboa, Joaquim Francisco Vianna e Rodrigo de Sousa e Silva Pontes.

¹²² Idem, *ibidem*, p. 481.

¹²³ Esse partido viu-se sem sentido no momento em que Dom Pedro I veio a falecer em 1834.

¹²⁴ De acordo com Lúcia Guimarães, “esta entidade civil, organizada logo após a Abdicação, com o objetivo de ‘segurar e dirigir a opinião pública’, constituiu-se no principal reduto do chamado ‘liberalismo moderado’”. Era encabeçada pelo deputado Evaristo e Veiga e sua influência nos assuntos públicos, na primeira metade da Regência, rendeu-lhe a alcunha, por parte dos adversários, de “*Estado dentro do Estado*”. Cf: Idem, *ibidem*.

¹²⁵ Idem, *ibidem*, p. 482.

“migraram para o lado do ‘liberais moderados’... realinharam-se junto a Aureliano e seus correligionários da Sociedade Defensora”; nesse círculo estavam o Marechal Torres Alvim, Joaquim Francisco Vianna, Januário da Cunha Barbosa e José Clemente Pereira.

A autoridade de Aureliano permaneceu mesmo depois da sua queda do ministério, em 1835, por manobras da oposição de Bernardo Pereira de Vasconcellos. E, na segunda metade da Regência, na disputa pelo governo, enquanto Vasconcellos avançava, o grupo de Aureliano – posteriormente conhecido como *facção áulica* – recuava. A “Sociedade Defensora” fora extinta em 1836, Evaristo da Veiga morreu em maio de 1837 e Feijó renunciou em setembro daquele ano. Apenas um ponto de refúgio restava: o Paço da Cidade, para “onde passaram a convergir antigos ‘defensores’, veteranos ‘caramurus’ – desiludidos com os ‘novos conservadores’ e desafetos do líder do ‘Regresso’, como o senador Fernandes Pinheiro e os deputados Lopes Gama e Acaiaba Montezuma”¹²⁶.

Afastados dos postos-chaves da Regência, com a subida do “Gabinete parlamentar” (1837) ficaram reduzidos à Quinta da Boa Vista e visados pelos inimigos. Por isso, “os ‘áulicos’ necessitavam abrir novos espaços na Corte” que aparentassem neutralidade e, ao mesmo tempo, facilitassem intervenções no cenário político. A solução mais eficiente e possível foi a criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. A grande figura nos anos iniciais do IHGB foi a do Cônego Januário da Cunha Barbosa. Demitido por seu opositor, o ministro Vasconcellos, da direção da Tipografia Nacional, dedicou-se inteiramente à organização do Instituto Histórico e seu periódico.

A presença de Cunha Barbosa e de seus aliados – Silvestre Rebello, Rodrigo Pontes, S. Leopoldo e outros – na primeira década de existência do IHGB e de sua *Revista*, e seu envolvimento com a questão jesuítica é inegável, conforme percebemos no quadro abaixo desenvolvido a partir de informações extraídas das *Atas*. Refere-se aos principais “programas históricos” (e seus autores) trazidos durante as sessões do IHGB (1839-1849) e que tinham a Companhia de Jesus como tema. Destacamos também aqueles que deram origem a publicações na *Revista*. De acordo com as informações de Lúcia Guimarães, os “programas” eram temas formulados pelos sócios efetivos para discussão nas sessões. Nos primeiros anos de funcionamento do IHGB, sorteavam um “programa” no final da sessão e

¹²⁶ Idem, *ibidem*.

um sócio era encarregado de desenvolvê-lo no próximo encontro. Mais tarde (década de 1850), os sorteios foram eliminados e os temas passaram a ser distribuídos pelo imperador entre os presentes. Tal dinâmica perdurou até o final da década seguinte.¹²⁷

Nº	ANO	T.	SESSÃO	PROPOSTAS	AUTOR	PUBLICAÇÃO
01	1839	01	04 de fevereiro de 1839 (04ª)	“Quaes foram as causas da espantosa extinção das familias indigenas que habitavam as provincias littoraes do Brazil: se entre essas causas se deve numerar a expulsão dos Jesuitas, que pareciam melhor saber o systema de civilisar os indigenas.”	Cônego Januário da Cunha Barbosa.	
02	1839	01	04 de fevereiro de 1839 (04ª)	“Qual seria hoje o melhor systema de colonisar os Indios do Brazil entranhados em nossos sertões; se conviria seguir o systema do Jesuitas, fundado principalmente na propagação do christianismo, ou se outro do qual se esperem melhores resultados do que os actuaes.”		Em 1840 (autoria: Cônego Januário da Cunha Barbosa)
03	1839	01	04 de fevereiro de 1839 (04ª)	“Se a introducção dos Africanos no Brazil serve de embaraço á civilisação dos Indios, cujo trabalho lhes foi dispensado pelo dos escravos. Neste caso qual é o prejuizo da lavoura brasileira, entregue exclusivamente aos captivos.”		Em 1839 (dois textos: um de autoria do Cônego Januário da Cunha e outro de Silvestre Rebello)
04	1839	01	04 de fevereiro de 1839 (04ª)	“Marcar as diversas épocas da criação das capitancias geraes do Brazil; fundação dos seus bispados, das suas relações. Quaes os seus capitães generaes, os seus bispos, e o estabelecimento dos seus missionarios, tanto jesuitas como carmelitas, ou de outras ordens religiosas nas diversas provincias.”		
05	1840	02	14 de novembro de 1840 (51ª)	“Onde aprenderam, e quem forão os artistas que fizerão levantar os templos dos jesuitas em Missões, e fabricarão as estatuas que ahi se achavão collocadas? N.B. – A pessoa que tratar desta questão deverá ter em vista a opinião do Sr. Monglave, que pretende que esses artistas erão negros, escravos dos Jesuitas, que estes mandarão instruir á Italia.”	Desembargador Pontes	Em 1844 (autoria do Desembargador Pontes)

¹²⁷ A abordagem dos “programas” era heterogênea e nem sempre relacionada à história. A grande parte dos “programas históricos”, segundo a autora, não foram publicados na RIHGB. Cf.: Idem, *ibidem*, pp. 568-569.

Nº	ANO	T.	SESSÃO	PROPOSTAS	AUTOR	PUBLICAÇÃO
06	1840	02	23 de dezembro de 1840 (54ª)	“Qual era a fôrma por que os Jesuitas administravão as povoações de Indios que estavam a seu cargo?”		
07	1841	03	13 de março de 1841 (59ª)	“Que obras imprimiram os jesuitas sobre o Brasil?”	Sr. Mariz Sarmento	
08	1841	03	01 de julho de 1841 (66ª)	“Qual motivo, e quaes os successos mais notaveis a que deram lugar os esforços dos Padres da Companhia de Jesus?”	Desembar- gador Pontes	
09	1841	03	21 de outubro de 1841 (73ª)	“Que motivos impelliram os jesuitas a pugnar pela liberdade dos Indios, e quaes foram os successos mais notaveis a que deram lugar os esforços dos Padres da Companhia de Jesus para obter aquelle fim?”		
10	1844	06	27 de abril de 1844 (122ª)	“Quaes os serviços que as differentes ordens religiosas do Brasil tem prestado á civilisação e quaes as vantagens que das mesmas ordens se podem actualmente colher para o mesmo fim”	Desembar- gador Pontes	
11	1847	09	05 de agosto de 1847 (174ª)	“Historia dos Jesuitas no Brasil, e sua influencia sobre a civilisação e artes até a sua queda, comparando-se com as outras ordens religiosas.”	Secretário Perpétuo (Manuel Ferreira Lago)	

2. Um exemplo para a “civilização dos índios” e a superação da escravidão:

A investigação dos “documentos contemporâneos” é fundamental para definir os contornos da polêmica em torno da Companhia de Jesus no periódico do IHGB. Tais publicações não se restringiram em conhecer os primeiros séculos da história do Brasil, mas também procuraram argumentos para questões políticas e culturais do período, definindo os variados traços de um rico debate sobre esses religiosos. Há um vínculo entre a política imperial e a produção histórica do IHGB, de maneira que o passado da Companhia da Jesus foi revisitado e os acontecimentos ocorridos com a ordem religiosa foram reeditados e re-significados em outros termos e com objetivos próprios de meados do século XIX. Assim, o

texto historiográfico e acadêmico assume também o caráter de discurso político regido por escolhas à luz do seu tempo. No caso desse período, além do encaminhamento das questões do tráfico e da escravidão colocava-se um problema premente: o estabelecimento dos jesuítas nas províncias do sul, mais especialmente no Rio Grande do Sul e Santa Catarina.

Sobre a presença dos jesuítas em Santa Catarina, Oswaldo R. Cabral (membro do Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina e da Academia Catarinense de Letras) escreveu o trabalho “Os jesuítas em Santa Catarina e o ensino de humanidades na província”, onde relata as duas vezes em que a Companhia de Jesus ali se estabeleceu para a fundação de um colégio secundário durante o século XIX.¹²⁸ A volta dos jesuítas se deu quando o presidente Antero Ferreira de Brito, em 1844, informou à Assembléia Provincial que chegavam de Buenos Aires três eclesiásticos espanhóis recomendados pelo Bispo diocesano e que estavam autorizados a abrir missões.

Tratava-se de padres da Companhia, oriundos da Espanha, que tinham sido expulsos daquele país e seus bens confiscados em 1835. Planejavam uma expedição para as Filipinas, mas com as promessas de “boa aceitação” por parte de Rosas, decidiram seguir para a capital Platina em 1836. Eram chefiados pelo Padre Mariano Berdugo, Padre Francisco Magesté, Juan Coris Cesário Gonzales, Juan de Mata Macarron, além do irmão coadjutor Ildefonso Romero. Logo que iniciaram as atividades em Buenos Aires, viram-se

¹²⁸ Antes de mencionar os anos oitocentistas, Cabral faz um retrospecto dos jesuítas em terras catarinenses, a começar por sua chegada no século XVI, quando foram realizadas missões de catequese aos carijós. Estiveram em Santa Catarina, nesse período, padre Leonardo Nunes (1553) e padres Agostinho de Matos e Custódio Pires (1597), entre outros. No século seguinte, segundo o autor, os *loyolanos* não pareciam satisfeitos e, por isso, fundaram residência na região de Pato em 1622, com os padres Antônio de Araujo e João de Almeida. No século XVIII, D. José I mandou que se estabelecesse no Desterro uma casa que deveria ser um colégio da Companhia de Jesus para a instrução da mocidade e da religião. Foram construídos um hospício e uma capelinha na principal rua da vila. Em 1759, iniciou-se o “tormento” com a expulsão dos padres da Ordem. Em 18 de agosto de 1760, determinou-se, pelo aviso da Secretaria do Estado, que se entregasse ao bispo do Rio de Janeiro o hospício, ornamentos, alfaías... os pertences à Companhia de Jesus. Para Cabral, “não mudou muito esta situação até 1794, conservando os párocos apenas o usufruto, ano em que entrou a matriz na posse efetiva dos bens que haviam sido dos jesuítas”. Registra a falta de clérigos após a saída dos jesuítas: “expulsando os padres jesuítas, não cuidou a metrópole de conservar a cônica a eles atribuída, para que outros religiosos pudessem viver em tão pobre região, pois, em grande penúria, não poderiam os moradores deixar de ser remissos na oferta de espórtulas”. Citando informações de Saint-Hilaire, afirma que a casa dos jesuítas que ainda existia em 1824 era a mesma de 1622. Ela se encontrava, em 1833, como bem da matriz e estava em estado de ruína. Em 1863, pediu-se que se trocasse a velha casa dos jesuítas por outra para ser moradia do vigário. Não se conhece o despacho de tal petição, mas o local passou às mãos do governador. Nessa época foi o fim dos derradeiros vestígios do hospício e da capelinha. No lugar se levantou uma nova matriz. Cf.: CABRAL, O. R., *op. cit.*, pp. 07-22.

envolvidos em suspeitas e perseguições pela política do ditador Rosas e, depois de uma série de contrariedades que Cabral não chega a descrever, os jesuítas foram mandados embora por meio de decreto assinado em 1843. Os religiosos então seguiram para Montevidéu.¹²⁹

Os jesuítas expulsos de Buenos Aires seguiram para outras partes da América do Sul, como Chile, Paraguai, Uruguai e Brasil, sendo que nos dois últimos foram abertos colégios. Padre Berdugo, segundo Cabral, já havia lançado seus olhos sobre o Brasil e, nesse mesmo ano, quando visitava o Rio, alcançou as graças do bispo, “até então infenso aos padres da Companhia”, e estudou a possibilidade de instalar fundações jesuítas no Império. Pareceu-lhe oportuno o retorno dos inacianos quando soube que a Assembléia de Santa Catarina estava votando uma lei para permitir a vinda da Europa de missionários da Propagação da Fé. Assim, enviou imediatamente os padres Miguel Cabeza (um dos expulsos de Rosas), Antonio Babra e Alonso Romero para avaliar a situação:

“Tão alentadoras foram as notícias que, em junho, o próprio Pe. Berdugo embarcou para Santa Catarina, acompanhado dos padres Vilá, Lopez e Martos e do irmão Saraco, não tardando a ser fundada a residência do Dêsterro, da qual foi primeiro superior o Padre Cabeza, e com seus companheiros Vilá e Lopez, viajando os restantes para a Europa.”¹³⁰

E, de acordo com o Arcipreste Vigário, os padres começaram a percorrer a ilha e a província. Ao saber do sucesso obtido em Santa Catarina, Padre Ramon (Superior interino da Missão em Montevidéu) mostrou-se desejoso em fundar ali um colégio. Aberto em Desterro, o primeiro colégio jesuíta de instrução secundária obteve um desenvolvimento notável, recebendo alunos de outras províncias e até mesmo de outros países. Com boas perspectivas, solicitavam à Assembléia maiores meios para que gradualmente aumentassem “*o seu útil estabelecimento e que muitas vantagens colherá a Província*”.¹³¹

Os poderes públicos auxiliavam com uma subvenção anual de seiscentos mil réis aos missionários. Segundo o autor, tratava-se do primeiro internato da província e de cada

¹²⁹ Idem, *ibidem*, pp. 23-24.

¹³⁰ Idem, *ibidem*, p. 25.

¹³¹ Para Cabral, tal auxílio não faltou, visto que puderam mudar de casa rapidamente, instalando-se numa chácara no Mato Grosso (ao centro da atual Praça Getúlio Vargas) e preparando-se para receber pensionistas. Em 1845, receberam a visita de Dom Pedro II e, no ano seguinte, do Internúncio Campodónico. A direção foi assumida pelo Padre João Córís, em 1847.

um de seus internos recebiam dezesseis mil réis mensalmente. Os padres, no entanto, também enfrentaram alguns problemas como, por exemplo, a suspensão do auxílio pecuniário do Governo ao colégio em 1849, bem como alguns opositores (não nomeados por Cabral) que não chegaram a abalar a confiança do governo e a estima da população.¹³²

O primeiro trabalho desenvolvido e publicado na *Revista* que tangencia a Companhia de Jesus intitula-se “Se a introdução dos escravos africanos no Brazil embarça a civilização dos nossos indígenas, dispensando-se-lhes o trabalho, que todo foi confiado a escravos negros. Neste caso qual é o prejuizo que soffre a lavoura Brasileira”¹³³. A proposta foi apresentada pelo primeiro secretário perpétuo na 4ª sessão em 4 de fevereiro de 1839. A leitura do trabalho sobre essa temática foi feita pelo próprio Cônego Januário da Cunha na sessão seguinte (05ª), em 16 de fevereiro, e na sétima sessão (em 10 de março de 1839). Foi publicado no ano de 1839 (tomo 01). O foco do autor nesse *programa* é a escravidão, partindo da tese de que a mão-de-obra negra foi prejudicial à nação, um equívoco na sua história e um empecilho ao *progresso*, pois prejudicou a indústria agrícola e a civilização dos índios.¹³⁴

¹³² Importante mencionar que Cabral destaca como uma de suas fontes a “Reseña Historica de la Misión de Chile-Paraguay de la Compañia de Jesus, desde sua origen em 1836 hasta el centenario de la Restauración de la Compañia en 1914”, escrita pelo padre Pablo Hernandez, S.J. Um dos trechos transcritos desse trabalho diz: “O Colégio de Sta Catarina, ao qual concorrem alunos não só daquela Província como também de outras e ainda alguns do Rio de Janeiro e Montevidéu, chegou a gozar tal fama que certos seculares de boas intenções e que no Rio de Janeiro se haviam juntado e congregado recursos para estabelecer um colégio católico, fizeram esforços junto aos padres, em 1849, para da direção se encarregassem os jesuítas ”. Cf.: Idem, *ibidem*, pp. 32-33.

¹³³ “*Programa* sorteado na sessão de 4 de fevereiro de 1839 – Se a introdução dos escravos africanos no Brazil embarça a civilização dos nossos indígenas, dispensando-se-lhes o trabalho, que todo foi confiado a escravos negros. Neste caso qual é o prejuizo que soffre a lavoura Brasileira (desenvolvido na sessão de 16, Conego Januario da Cunha Barbosa, secretário perpetuo do Instituto)”, in: *RHGB*, 1839, tomo 01, pp. 159-166.

¹³⁴ Jaime Rodrigues destaca duas preocupações iniciais presentes neste artigo de Januário da Cunha Barbosa: a primeira é a introdução dos africanos escravizados no Brasil em 1839, quando estava em vigor a lei que proibia o tráfico transatlântico, indicando “a inconveniência em expor o problema à discussão naquele momento, já que a lei era reiteradamente desrespeitada pelos traficantes”. E a segunda, dizia respeito à quantidade da mão-de-obra e as possíveis fontes da mesma: “a civilização que se propunha era um subterfúgio para evitar que fosse explicitado o objetivo de disciplinar os índios para o trabalho, num período em que começava a se pensar seriamente na substituição do trabalho africano”. Para o autor, havia ainda outro

Analizando desde os tempos da descoberta, Cunha Barbosa designa a escravidão como a principal causa do *retardamento da civilização* dos nativos, sobretudo a provocada pela cobiça dos portugueses que os perseguiram para utilizá-los como mão-de-obra.¹³⁵ Os excessos de crueldade acarretaram mais a extinção dos índios do que a sua civilização. Em contrapartida a essa atitude, estavam as missões, “em que se lhes prégava a religião d’um Deos de paz, liberdade e de doçura”. Êxito maior – exemplificado com trechos de cartas do Padre Vieira endereçada ao Rei – era alcançado com a cristianização dos nativos. Num fragmento selecionado por Januário, Vieira afirma:

“(…) duas cousas: A primeira que todos estes indios eram naturaes d’aquellas mesmas terras, onde os achamos; com que se não póde attribuir tanta mortandade á mudança e differença do clima, senão ao excessivo, desacostumado trabalho e á opressão com que são tratados: A segunda, que n’este mesmo tempo com que os sertões estando abertos e fazendo-se continuas entradas nelles foram tambem infinitos os captivos, com que se enchem as casas e as fazendas dos portuguezes; e tudo se consumiu em tão poucos annos. (...)”¹³⁶

Massacres como esses seriam conseqüências da cobiça e impiedade dos moradores e de eclesiásticos despreparados que julgavam lícitas as tiranias cometidas. O seu resultado era um *embaraço* à civilização indígena. Cumpre salientar que os jesuítas sempre tiveram uma relação tensa com os colonos, tornando-se críticos do seu estilo de vida, considerado pelos religiosos como estado de pecado. Para os loyolanos, a Colônia era um local de degredados que apenas semeavam a erva daninha de seus pecados comprometendo toda obra catequética. Contra eles, no entanto, os padres se limitaram a fazer denúncias públicas

sentido para tais preocupações: o interesse político em se definir uma periodização da história do Brasil e de sua nacionalidade. Entre os envolvidos no debate (IHGB) sobre uma periodicidade, destaca Raimundo José da Cunha Mattos que propôs três épocas – a primeira relativa aos aborígenes; a segunda ao descobrimento e administração colonial; e a terceira os acontecimentos desde a independência. Segundo Rodrigues, o artigo de Barbosa pode ser entendido como uma “tentativa de estabelecer o nexo entre a primeira e terceira ‘épocas’ de ‘nossa’ história”, ou seja, o índio, personagem central da primeira época, sendo reabilitado na terceira através da necessária civilização e conseqüente adaptação para ser mão-de-obra. Cf.: RODRIGUES, Jaime. “Índios e africanos: do ‘pouco ou nenhum fruto’ do trabalho à criação de ‘uma classe trabalhadora’”, in: *História Social*. Campinas/SP, nº 02, 1995: 11-24.

¹³⁵ Quanto aos portugueses, Rodrigues analisa da seguinte forma: enquanto os índios eram as vítimas e os negros os desqualificados (os *bárbaros*), o português era o responsável por permitir que ambos se mantivessem sem civilização. Esta culpa, no entanto, não atingia os *brasileiros* que, mesmo envolvidos com a escravidão, seriam os *redentores* dos nativos. Cf.: Idem, *ibidem*, p. 15.

¹³⁶ Idem, *ibidem*, pp. 160-161.

e, no início da empreitada, solicitaram um bispo que auxiliasse na disciplinarização desse rebanho (o que pode ser visto nas cartas jesuíticas que adiante serão apresentadas).¹³⁷

A solução para o impasse, segundo Januário da Cunha Barbosa, estava no exemplo do passado colonial: somente através da catequese – o fim da introdução de negros, um *obstáculo a essa empresa* – que os índios seriam resgatados das matas e civilizados com sucesso.¹³⁸ Ao questionar a escravidão e afirmar seus infortúnios, não apenas retoma a história do Brasil, mas o faz de forma a apontar os erros que persistiam durante o Segundo Reinado e que traziam o atraso na lavoura e na civilização indígena. Muito além de responder a questão inicial, o Cônego aponta uma solução baseada em experiências desse passado: a catequese para qualificação dos indígenas, já que estes eram capazes de exercer as mesmas atividades que os negros.

O plano proposto consistia em retirar os índios da vida nômade e introduzi-los na religião cristã, criando, assim, certas necessidades e obrigando-os a pequenos trabalhos.¹³⁹

¹³⁷ ROMEIRO, Adriana. *Todos os caminhos levam ao céu: relações entre cultura popular e cultura erudita no Brasil do século XVI*. Campinas: [s.n.], Agosto/1991 (dissertação de mestrado, UNICAMP), pp. 31, 71-79. O confronto entre colonos e jesuítas alcançava o setor econômico, principalmente no que se refere à disputa em relação aos índios. Tiago Miranda exemplifica com as ocorrências em São Paulo no século XVI, quando jesuítas entraram em conflito com a Câmara, pois o governador havia entregue oficialmente aos religiosos a administração das aldeias indígenas; ou quando os jesuítas foram expulsos da Paraíba por se oporem à escravidão dos índios, em 1593. O regimento de 1686 veio para pôr fim a essas inúmeras disputas, reafirmando as prerrogativas de *loyolanos* (de liberdade dos índios) e o aumento da parte dos colonos no aproveitamento dos índios considerados aptos ao trabalho. Também procurou aumentar a participação de outras ordens no trabalho de missionarização e a garantia de cooperação com a Coroa, com relação, por exemplo, às fronteiras. Autores como Eisenberg e Romeiro afirmam ainda que os jesuítas consideravam os colonos um obstáculo à conversão dos indígenas, pois os atacavam para escravizá-los e, em virtude da origem européia comum, os nativos os aproximavam dos religiosos que passaram a ser vistos com desconfiança. Soma-se ainda o clero secular, considerado corrupto e carente da presença de uma autoridade eclesiástica para atuar de forma mais condizente com sua missão religiosa. Outro fator de desgaste para a atuação da ordem religiosa era o próprio comportamento dos nativos que preservavam costumes considerados pecaminosos (canibalismo e poligamia, por exemplo), apesar da aceitação dos sacramentos e declaração da crença no Deus cristão. Cf. MIRANDA, Tiago Costa Pinto dos Reis. *Ervas de Ruim Qualidade: a expulsão da Companhia de Jesus e a aliança anglo-portuguesa (1750-1763)*. São Paulo: out./1991 (dissertação de mestrado, FFLCH-USP), pp. 160-163; EISENBERG, José. *As Missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000, p. 76-77.

¹³⁸ “Se a introdução dos escravos africanos no Brazil embarça a civilização dos nossos indígenas...”, *in*: *RIHGB*, p. 164.

¹³⁹ Januário sugere que os escravos negros introduzidos como mão-de-obra (mesmo considerados menos aptos ao trabalho dos “civilizados”) quando os lavradores já não dispunham de índios foi prejudicial à civilização destes. De acordo com a reflexão de Barbosa, a liberdade dada aos nativos não deu frutos, pois não foi acompanhada da catequese e de um *systema bem concertado de civilização*. A necessidade de trabalhadores foi sanada com a presença dos negros, desobrigando os fazendeiros de tratarem com *mais humanidade* os índios. Cf.: Idem, *ibidem*.

Esses novos hábitos de difícil assimilação, uma vez adquiridos, passariam de geração para geração. Um comércio vantajoso e uma classe trabalhadora poderiam ser formados, bem como uma *comunicação civilisadora*.¹⁴⁰ Tanto que, se este sistema não tivesse sido interrompido, muitos índios não teriam se extinguido.¹⁴¹

Cabe mencionar, antes de seguirmos com a exposição de outras publicações, que neste seu primeiro artigo, Januário da Cunha Barbosa fez elogios à administração pombalina, sobretudo com relação ao alvará de 08 de maio de 1758, responsável pela liberdade indígena. Contudo, este apreço ao ministro português era parcial, reservando-se a suas medidas de centralização do poder político no soberano e manutenção da unidade do Império, tais como o fim da autonomia política das missões e a criação de legislação responsável por tornar o indígena livre.¹⁴² As legislações¹⁴³ anteriores a Pombal, por sinal,

¹⁴⁰ Para Rodrigues, na argumentação de Cunha Barbosa há um pressuposto de que o trabalho civilizaria o *bárbaro*. E a liberdade seria um instrumento da civilização. Desta forma, ser civilizado significava “ser conhecedor e adepto da doutrina cristã e ser disciplinado para o trabalho produtivo, exercido dentro da liberdade”. Seguindo a argumentação, o índio não era avesso ao trabalho. Por isso, era essencial encontrar um meio de trazer o nativo à civilização, pois não interessava à sociedade planejada por Barbosa “o trabalho sem resultado material além da própria subsistência, sem ‘nenhum fruto’ excedente”. Não se tratava “de qualquer trabalho, mas do trabalho produtivo e sob vigilância” que, no final, se tornava mais importante do que a doutrina Cristã ou liberdade. Contudo, Rodrigues observa que Januário não fez nenhuma menção de salário ao nativo. O seu pagamento seria a própria civilização resultando numa espécie de *coação ao trabalho* sem crueldade, mas pelo convencimento das virtudes de ser civilizado: “o índio trabalharia nas fazendas, sem ser comprado..., portanto sem dispêndio de capital, descaracterizando assim a escravidão por suprimir a relação de compra e venda”. Interessante destacar que, quase vinte anos antes deste artigo, no jornal *O Revérbero* (do grupo liberal de Gonçalves Ledo, do qual Januário fazia parte) falava-se de um “processo civilizatório”. Na prática e no pensamento desses liberais, de acordo com Cecília Oliveira, “civilizar era domesticar. Posseiros, moradores, índios... eram como *animais* que desconheciam as *normas da existência social* e, por esta razão, “não sabiam gerir a própria sobrevivência”. Cf.: RODRIGUES, J.. “Índios e africanos...”, *in: op. cit.*, pp. 14, 21-23; SALLES OLIVEIRA, C.H.L., *op. cit.*, pp. 169-171.

¹⁴¹ Nas palavras de Januário: “ainda que seja mui difícil crear novos hábitos em homens totalmente filhos da Natureza, todavia esses hábitos iriam nascendo em seus filhos, aperfeiçoando-se pela nossa comunicação, e avigorando-se pelo correr dos tempos. Se este systema não fosse interrompido pelas causas, que temos apontado, veríamos, ainda existentes muitas povoações indígenas, que de todo se extinguiriam. As gerações d’esses, que os Jesuítas principiaram a civilisar, pugnando tanto pela sua liberdade, o contra o máo tratamento, que se lhes dava, hoje estariam crescidas e civilisadas, a ponto de servirem por estipêndio em nossos campos”. Cf.: “Se a introdução dos escravos africanos no Brazil embarça a civilização dos nossos indígenas...”, *in: RIHGB*, p. 164.

¹⁴² O *Diretório dos Índios* foi concebido durante a administração pombalina. Trata-se de um documento jurídico que regulamentou as ações colonizadoras durante os anos de 1757 e 1798, tendo em vista a sua aplicação aos índios não apenas com um propósito evangelizador, mas um meio de solucionar problemas da defesa territorial e de povoamento. Nesse sentido, foi um plano de secularização da administração dos nativos na medida em que sugeriu a substituição de padres regulares por funcionários militares e civis. Para Rita Heloísa de Almeida, o *Diretório* era uma proposta de transformação social: “é o instrumento legal que dirige a execução de um projeto de civilização dos índios articulado ao da colonização... um objeto de intervenção amplo, que abrange a pretensão de construir uma nova ordem social”. Lembrando que, no século XVIII, os

não agradavam a Cunha Barbosa, pois elas defendiam teoricamente os nativos, mas não na prática. Dessa forma, os indígenas permaneciam sob arbítrio dos colonos e das ordens religiosas (incluindo os jesuítas). Já ações, como a expulsão dos loyolanos e o incentivo à escravização dos negros, foram criticadas pelo secretário perpétuo do IHGB, como sugere o trecho abaixo:

“a escravidão foi um forte embaraço à civilização dos índios, pois que elles, segundo testemunhos do... padre Vieira, só fugiam da catechese por medo da escravidão, e desconfiados da falta do cumprimento de promessas, que se lhes faziam. Ainda assim, mesmo algum progresso teria a sua civilização, se continuassem as missões, porém estas affrouxaram com a expulsão dos Jesuítas e acabaram de todo, com a maior introdução no Brazil dos escravos africanos. Parece que a catechese era sustentada pela cobiça de homens, que á sua sombra captivavam os índios; e esta mesma cobiça, empregando-se em transportar africanos, esqueceu-se de todo da civilização dos índios.”¹⁴⁴

Portanto, a menção positiva à política pombalina não significava um desprezo à Companhia de Jesus. Tanto que, no período em que a *Revista* esteve sob o controle do Cônego, não encontramos documentos que valorizassem Pombal¹⁴⁵ ou problematizassem a

grupos que disputavam os indígenas, discutiram sobre a possibilidade de secularização no trato dos nativos. Havia, por parte de alguns, a convicção de que o Estado devia ser forte enquanto a Igreja se limitaria a uma posição subalterna de prestação de serviços. Nesse momento, no caso português, os jesuítas foram expulsos e se buscou garantir fronteiras, posse de terras, civilização dos índios e estabelecer a autoridade real. Importante mencionar que este documento entre correspondências, projetos, documentos jurídicos dos séculos anteriores, apresentou uma influência considerável nas discussões travadas durante o século XIX e no *Regulamento de Missões* de 1845. Cf.: ALMEIDA, Rita Heloísa. *O Diretório dos índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997, p. 19, 115-116.

¹⁴³ Sobre as legislações, Cunha Barbosa afirma: “desprezavam-se, ou alludiam-se d’est’arte as benéficas leis, promulgadas pelos monarchas D. Manoel, D. João III, D. Filippe II, D. Filipe IV e pelo príncipe regente D. Pedro, nos anos de 1570, 1587, 1595, 1609, 1611, 1647 e 1655, declarando todas que se devia conservar a liberdade dos índios; e porque algumas permittiam o captiveiro em guerras, que fossem bem fundadas, decidiu afinal a lei promulgada por Filippe II, que, sem interpretação alguma ficassem libertos os índios... Mas estava reservado ao Sr. Rei D. José e ao grande ministro Pombal, o descarregar o decidido golpe sobre tantos abusos pela lei de 8 de Maio de 1758”. Cf. “Se a introdução dos escravos africanos no Brazil embaraça a civilização dos nossos indigenas...”, *in*: *RIHGB*, p. 163.

¹⁴⁴ Idem, *ibidem*, p. 164.

¹⁴⁵ Entre os anos de 1839-1845, publicou-se, na RIHGB, um documento de autoria de Pombal, intitulado “*Offício* que o Ministro Português em Londres, Sebastião José Carvalho e Mello, escreveu para a Corte de Lisboa em 8 de julho de 1741 (Copiado de um MS. e remetido de Lisboa ao Instituto por um seu sócio correspondente)” [RIHGB, 1842, tomo 04, pp. 505-514]. Um dos temas tratado no manuscrito foi o interesse da Inglaterra no território americano. Carvalho e Mello também menciona algumas informações que conseguiu captar sobre possíveis ataques ingleses aos domínios espanhóis (como por exemplo, os portos de Cartagena, S. Thiago e Havana).

obra jesuítica.¹⁴⁶ A censura de Januário à Companhia de Jesus relacionava-se ao que chamou de *influência política*. O trecho abaixo pertence ao segundo artigo de Barbosa publicado na RIHGB em 1840 e que trataremos mais adiante:

“Sou da opinião que a catequese é o meio mais efficaz, e talvez unico, de trazer os Indios da barbaridade de suas brenhas aos commodos da sociabilidade.

Apoia-se esta minha opinião em muitos factos da Historia do Brasil; e posto que nelles figurem particularmente os Jesuítas, quererei que delles se colha o melhor de suas Missões, rejeitando-se a influencia política, que se arrogavam, e que foi causa de muitos transtornos no systema da civilisação dos indígenas, e até mesmo de sua final expulsão.”¹⁴⁷

Não interessava ao Cônego Januário que a Ordem Inaciana interferisse politicamente ou retornasse com os mesmos poderes (autônomos) dos tempos coloniais, pois poderiam, conforme já acontecera no passado, competir e ameaçar o Estado centralizado que os fundadores do IHGB idealizavam naquele momento. Como veremos com mais detalhes em sua próxima publicação, Cunha Barbosa defendia a catequese praticada nas missões como o

¹⁴⁶ De acordo com Rodrigues, o projeto Januário da Cunha se diferenciava da experiência jesuítica, pois apesar de não discordar do método utilizado pelos religiosos, se contrapunha com relação à autonomia das missões: “a idéia de trazer os índios para um convívio civilizado, integrando-os à sociedade pelo trabalho produtivo, contrapunha-se à sua separação autônoma e enquistada no território, algo que naquele momento de construção da nação parecia inadequado para Barbosa e seus pares”. Segundo o autor, o trecho em que o Cônego afirma que o progresso dos indígenas poderia ter continuado se não fosse o fim das missões que se “affrouxaram com a expulsão dos Jesuítas”, não se refere a um elogio aos religiosos, pois anteriormente em seu texto, havia exposto sua admiração ao *Grande Ministro Pombal*, responsável justamente pela expulsão da Companhia de Jesus. Este seria um sinal de que, “se a experiência das missões servia ao propósito da civilização indígena, a presença jesuítica traria prejuízos, ao propor um projeto autonomista”, ou seja, “sem integrar-se ao Estado, as missões deixariam também o índio fora da sociedade – entendida como mercado de trabalho – e conseqüentemente da nação brasileira do século 19”. Se isso não ocorreu foi graças a Pombal, “cuja figura pode ser vista, neste contexto, como a do protetor da liberdade indígena, responsável pela unidade territorial da colônia sem ‘cancros’ autônomos e o visionário que impôs a superação de um projeto que, afinal, não servia mais aos objetivos da expansão territorial da colônia”. Contudo, restava ainda um cancro para ser resolvido: a escravatura. Segundo Rodrigues, Barbosa não poderia mais utilizar “às palavras de Vieira e nem mesmo às atitudes de Pombal, ambos reconhecidos como promotores da escravidão”. Por isso, sua nova fonte foi Nóbrega, que se tornou “o instrumento de denúncia”. Contudo, adverte que as cartas do Padre Nóbrega foram utilizadas equivocadamente para os seus propósitos. Nota-se que a leitura de Rodrigues marca de forma acentuada as restrições de Januário à Ordem Inaciana ao mesmo tempo em que o define como um adepto de Pombal e suas medidas de libertação dos nativos e unidade territorial. Parece-nos, porém, que a posição de Januário da Cunha Barbosa é caracterizada por algumas nuances (e não pelo repúdio aos *loyolanos* ou adesão à Pombal) e argumentações que buscavam a adaptação de um método eficiente de civilização – a catequese – à manutenção de um Estado centralizado. Cf.: RODRIGUES, J.. “Índios e africanos...”, *in: op. cit.*, pp. 17-20.

¹⁴⁷ “*Programa* – Qual seria hoje o melhor systema de colonizar os Indios entranhados em nossos sertões; se conviria seguir o systema dos Jesuitas, fundado principalmente na propagação do Christianismo, ou se outro [na] qual se esperam melhores rezultados do que os actuais”, *in: RIHGB*, 1840, tomo 02, p. 04.

melhor método para a civilização do indígena, ou seja, para sua incorporação na sociedade como súditos e trabalhadores operosos e disciplinados. E, nesse quesito, a experiência dos jesuítas enquanto missionários era importante, mas, diferentemente do como se deu na América portuguesa, deveria ser acompanhada pelos olhares protetores do Estado Imperial. O Cônego finaliza seu *Programma* convocando novos escritores na tarefa de traçar algum plano que aproveitasse mais a civilização indígena e que acentuasse a ofensa que a escravidão negra provocava ao Brasil e o retardamento que trazia à agricultura.¹⁴⁸

O primeiro a atender ao pedido parece ter sido o Sr. José Silvestre Rebello¹⁴⁹ que publicou, no mesmo ano de 1839, o que ele chamou de *postscriptum* à memória de Januário Barbosa, trazendo algumas informações complementares sobre a escravidão nos domínios espanhóis e portugueses da América. Nesse trabalho, intitulado “Novo trabalho do socio Sr. José Silvestre Rebello”¹⁵⁰, também critica a escravidão e os problemas gerados por ela, particularmente no desenvolvimento agrícola. Introduzida nos domínios espanhóis por Cristóvam Colombo, e no Brasil muito provavelmente já com a chegada de Cabral, a escravidão negra não dispensou a escravidão indígena, ainda mais barata e mais apta ao trabalho. A substituição veio pouco a pouco e, por isso, a procura por índios foi se reduzindo, deixando-os mais à disposição dos jesuítas e religiosos de outras ordens que se encarregavam de sua conversão e civilização. Contudo, tal transição não se deu sem querelas: “foram expulsos os Jesuítas de S. Paulo; e a teima dos povoadores da mesma província, em prosseguir o resgate, deu pé a uma enorme colleção de mentiras e falsidades, que se acham impressas em varios livros contra os activos e valentes paulistas; foram até

¹⁴⁸ Segundo Rodrigues, é importante frisar que Barbosa defendia, além da substituição dos índios pelos negros, a não convivência de ambos: “trata-se de uma substituição física absoluta para todos os lugares e em todo o período posterior à abolição da escravidão”. Tratava-se de um *raciocínio de exclusão* já que não poderiam “ser colocados ao mesmo tempo e no mesmo lugar a cumprir o papel de trabalhadores disciplinados”. Cf. RODRIGUES, J.. “Índios e africanos...”, *in: op. cit.*, pp. 15-16.

¹⁴⁹ José Silvestre Rebello (1770-1790): era negociante da praça do Rio de Janeiro e atuou como diplomata entre 1824 e 1829, quando foi enviado aos Estados Unidos como encarregado dos negócios do Império para tratar do reconhecimento da Independência do Brasil. Posteriormente, foi convidado a ocupar o cargo de Ministro Plenipotenciário do Brasil nos Estados Unidos, ou na Colômbia, mas preferiu retornar chegando em 1830 ao Rio de Janeiro. Entre os anos de 1814 e 1831, excetuando os anos em que atuou como diplomata, dedicou-se à função de juiz comissário brasileiro da Comissão Mista Anglo-Brasileira que resolvia problemas relativos à apreensão de navios negreiros. Cf.: VALE, Renata William Santos do. *Lições da História. As concepções de História dos fundadores do IHGB*. Rio de Janeiro: [s.n.], 2003 (dissertação de mestrado, PUC/RJ), pp. 47-48.

¹⁵⁰ “Novo trabalho do socio Sr. José Silvestre Rebello”, *in: RIHGB*, 1839, tomo 01, p. 167.

chamados republicanos, criando-se-lhes um governo imaginario, que entre elles nunca existiu”¹⁵¹.

Diferentemente de Januário da Cunha Barbosa – que atribui à escravidão negra o desinteresse do Estado pelo aproveitamento dos índios, sua catequese e civilização – Rebello afirma que a importação de negros cooperou para que os índios tivessem a diminuição dos trabalhos braçais e ficassem mais disponíveis para a catequese tornando-se “homens úteis ao seu paiz, e a si mesmos”. Ou seja, na América espanhola (e também no Brasil) a introdução de negros liberou os índios da escravidão e facilitou o acesso à sua catequese promovendo o trabalho das ordens. Quando se deu a expulsão dos jesuítas e a tutela dos nativos passou a ser exercida por seculares, os problemas começaram, pois esses administradores não cuidaram devidamente da civilização dos nativos. Nos dias atuais (final da década de 1830), os índios civilizados no império eram raros: “queira o céu, que as missões ultimamente creadas em Matto Grosso, continuem a prosperar, e que os numerosos indios, que ainda hoje habitam as margens do Amazonas, sejam reduzidos ai no mesmo estado, para o que de boa vontade concorrerão outra vez os Jesuítas, sempre que para isso francamente os convidem”. A brutalidade a que eram submetidos os trabalhadores e a falta de preparo dos feitores cooperaram para a queda de qualidade e concorrência na lavoura. Dessa forma, conclui dizendo que o atraso da agricultura não deve ser culpa apenas dos negros escravos, mas também da ignorância dos feitores, pois em outras partes havia a mesma *raça de escravos*, que proporcionava melhores resultados.¹⁵²

Esses dois primeiros trabalhos, sobretudo o desenvolvido pelo Cônego Januário da Cunha Barbosa, não fazem apenas uma reflexão sobre a escravidão e sua presença na história do Brasil. Na verdade a escravidão é retomada desde os tempos coloniais para consolidar argumentos que apóiam um projeto político atrelado às questões vigentes em meados do século XIX. Ao demonstrar o quão prejudicial a escravidão fora desde o seu início, justificavam a necessidade de sua extinção da sociedade (já ameaçada por pressões inglesas para o fim do tráfico negreiro). Não somente apontavam as debilidades causadas pelo cativo, mas também uma solução para o seu fim: a substituição da mão-de-obra

¹⁵¹ O mesmo ocorreu nas províncias do Norte, principalmente no Maranhão. Rebello não exemplifica mais, pois considera suficiente a *Memória* de Januário da Cunha. Cf.: Idem, *ibidem*, p. 170.

¹⁵² Idem, *ibidem*, pp. 170-172.

negra escravizada por trabalhadores livres de origem indígena. Em jogo estava a resistência da elite proprietária e de muitos políticos conservadores em renunciar ao tráfico e à escravidão africana, a questão das terras indígenas e o destino de sua população.

Tratava-se de uma polêmica mais ampla envolvendo os nativos, visto que a discussão sobre uma política indigenista no século XIX foi descontínua, tendo como resultado mais significativo os *Regulamentos das Missões*, de 1845, que anunciou uma administração leiga sobre os indígenas. Esse *Regulamento* se concretizou a partir dos debates travados pelos intelectuais do IHGB, dedicados em encontrar a definição de uma política coerente com o processo de modernização do Segundo Reinado e que ainda respondesse às demandas de mão-de-obra nacional e da expansão sobre novas terras.¹⁵³ Ou seja, os olhos estavam voltados para os indígenas no século XIX por dois motivos principais: a questão de mão-de-obra e de terras.

Quanto ao segundo ponto, buscou-se alargar as fronteiras transitáveis e apropriáveis. Nas áreas mais antigas, procurou-se restringir o acesso à propriedade fundiária e converter em assalariada uma população independente que vivia às margens das grandes propriedades, na qual se incluíam libertos, índios, negros e brancos pobres. Dessa forma, a política de terras se articulava à política do trabalho e os indígenas assumiam uma posição singular, “já que têm que ser legalmente, senão legitimamente, despossuídos de uma terra que sempre lhes foi, por direito, reconhecida”.¹⁵⁴ O ato de aldear índios e sedentarizá-los sob governo, fosse ele leigo ou missionário, acabava por aliar subjugação e confinamento territorial. Nessa corrida por terras das aldeias, que se arrastou até a República, gestou-se a Lei de Terras (18 de setembro de 1850). Pretendia-se uma situação transitória em que o índio fosse submetido ao “estado de civilização”.¹⁵⁵

¹⁵³ SPOSITO, Fernanda. *Nem Cidadãos, nem Brasileiros: indígenas na formação do Estado Nacional brasileiro e conflitos na província de São Paulo (1882-1845)*. São Paulo: [s.n.], 2006 (dissertação de mestrado, USP), pp. 13-14.

¹⁵⁴ CUNHA, Manuela Carneiro da. “Política e legislação indigenista”, *in*: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Secretaria Municipal da Cultura, FAPESP, 1992, p. 141.

¹⁵⁵ Essa política, de acordo com Manuela da Cunha, foi agressiva, e um processo de espoliação tornou-se evidente: concentravam “hordas selvagens”, liberando-se vastas áreas; ao mesmo tempo, introduziam estranhos nas vizinhanças; realocavam grupos distintos em um mesmo espaço; atribuíam apenas lotes dentro das terras de aldeias extintas, revertendo o restante ao Império. Cf.: Idem, *ibidem*, p. 146.

Quanto à mão-de-obra indígena, o discurso vinha em termos pedagógicos, ou seja, a escravidão era temporária, pois seriam introduzidos à agricultura e aos ofícios mecânicos, submetidos ao trabalho e as leis e, assim, elevados à condição humana. Porém, de maneira transparente ou não, os nativos foram escravos até meados do século XIX, com crianças sendo vendidas e adultos sendo disfarçadamente escravizados. Portanto, os regimentos e leis sobre os indígenas foram feitos, anulados e revistos desde o século XVI de acordo com os interesses de variados grupos, levando-se em conta, sobretudo, a questão da mão-de-obra e terras.

A escravidão esteve presente na sociedade brasileira desde o século XVI. Sobre o tema, Rafael de Bivar Marquese¹⁵⁶ nos apresenta algumas informações relativas ao século XIX, quando uma tensão oriunda da crise do Antigo Sistema Colonial, da emancipação das colônias européias do Novo Mundo e da construção dos Estados Nacionais ameaçava a continuidade da escravidão. Somava-se, ainda, uma *comunidade letrada atlântica* que, desde meados do século XVIII, consideravam-na como “um dos grandes obstáculos ao progresso humano”¹⁵⁷. As críticas iniciais baseavam-se na impossibilidade da manutenção de instituições do período colonial na nova ordem que se estabelecia. A exemplo disso, cita o “princípio da soberania doméstica no governo dos escravos”¹⁵⁸, compatível com o patriarcalismo corrente na Europa do Antigo Regime, mas criticado pelo liberalismo. Após a década de 1780, as medidas antiescravistas pregadas pelos abolicionistas, como o fim do

¹⁵⁶ MARQUESE, Rafael de Bivar. “Governo dos escravos e ordem nacional: Brasil e Estados Unidos, 1820-1860”, *in: Penélope*, nº 27, 2002, pp. 59-70.

¹⁵⁷ O autor procura mostrar a possibilidade de pensar um *liberalismo escravista Atlântico* (entre 1820-1860) – baseado na teoria lockeana dos direitos naturais e no discurso da economia política – como caminho alternativo para a modernidade, contrapondo o *liberalismo anti-escravista* divulgado principalmente pela Inglaterra e Norte dos Estados Unidos. Sua análise leva em conta o Brasil e os Estados Unidos.

¹⁵⁸ De acordo com Marquese, baseando-se no estudo sobre as Antilhas francesas de Yvan Debbash, mas que podiam se aplicar à colônia portuguesa, “as obrigações dos senhores perante os cativos e as regras punitivas fixadas no *Code Noir*... sancionavam de forma tácita o livre governo dos escravos pelos colonos... Seria da competência dos proprietários determinar os castigos privados (exceptuando-se apenas casos extremos) e o montante de trabalhos a ser extraídos de seus escravos”. Tal aspecto era central para a manutenção da ordem escravista nas colônias européias do Novo Mundo até o fim dos anos setentistas. Cf.: Idem, *ibidem*, p. 60.

tráfico negreiro e a emancipação gradual dos cativos, previam, segundo autor, a interferência do Estado no poder privado dos senhores.

No Brasil, tais discussões também tiveram repercussão. Na primeira metade do século XIX, por exemplo, destaca-se a “Representação sobre a escravatura”, apresentada na Assembléia Constituinte de 1823 por José Bonifácio de Andrada e Silva. Um projeto que previa o fim da escravidão através de um processo gradual e uma “enorme intromissão do Estado na soberania doméstica dos senhores”¹⁵⁹, bem como o fim do tráfico de escravos africanos em cerca de cinco anos, entre outros fatores. Bonifácio foi um dos primeiros autores a desenvolver a tese da “incompatibilidade estrutural entre liberalismo e escravidão no Brasil”, porém, diferentemente da sua opinião, “houve, tanto no Brasil como no Sul dos Estados Unidos, uma continuidade básica em relação à lei escravista colonial... O que houve foram leis imperiais e provinciais e uma miríade de posturas municipais bastantes específicas”¹⁶⁰.

A relação escravista, na grande maioria, era regulada pelos senhores de escravos e não pelo poder do Estado, fato corrente desde o Brasil colonial. A novidade, de acordo com o autor, estava na “apreensão liberal do carácter da lei escravista no século XIX”¹⁶¹. Através das palavras Francisco de Melo Coutinho Vilhena (de 1874), Marquese apresenta o que chamou de *leitura escravista oitocencista do liberalismo lockeano*, em que o direito do escravo se restringia à vida. Nos textos brasileiros (e norte-americanos) oitocentistas, o “tratar bem” o escravo estava condicionado à “busca do interesse próprio” do senhor – este seria seu freio ao desgoverno senhorial.¹⁶² Já o movimento anti-escravista, que surgiu na Inglaterra e Norte dos Estados no fim do século XVIII e adquiriu caráter internacional na

¹⁵⁹ Idem, *ibidem*, p. 62.

¹⁶⁰ Idem, *ibidem*, p. 63.

¹⁶¹ Idem, *ibidem*, p. 65.

¹⁶² Um dos exemplos sobre essa problemática destacados é o texto de Carlos Augusto Taunay – a *Manual do Agricultor Brasileiro* (1839) – que veio no momento em que as pressões diplomáticas inglesas sobre o Brasil novamente tomavam força para o fim do tráfico negreiro. Respondendo contra críticas à escravidão, Taunay indicava o aspecto positivo “da instituição para a construção de uma ordem política constitucional e liberal”. Segundo o autor, sua obra era apadrinhada por Bernardo Pereira de Vasconcellos, um dos principais nomes do Regresso Conservador (1837-1841), movimento importante na feição institucional, política e social do Segundo Reinado: “o argumento pró-escravidão contido no livro de Taunay, ao apontar para os efeitos benéficos que a instituição traria para ordem nacional, possibilitando introjetar na comunidade branca o ideal de liberdade e de virtude cívica, prestava-se à legitimidade da ordem escravista que os agentes do Regresso pretendiam erigir”.

década de 1830, argumentava que a garantia de liberdade econômica e política exigiria a abolição da escravidão negra. Esse ideal saiu vitorioso entre as décadas de 1860 e 1880 tanto no Brasil quanto nos Estados Unidos.

Sobre o movimento anti-escravista, é relevante mencionar o artigo de Marco Morel, “O abade Grégoire, o Haiti e o Brasil: repercussões no raiar do século XIX”¹⁶³, em que analisa a obra e o papel do abade francês Henri Grégoire (1750-1831) que mantinha uma relação com a Revolução do Haiti do ponto de vista intelectual e político, participando da discussão em torno do modelo haitiano.¹⁶⁴ Um revolucionário francês que, segundo Morel, “foi fiel a tais convicções, que incluíam também, a necessidade de civilizar e esclarecer os povos nos moldes europeus e cristão”¹⁶⁵. Para o abade, a abolição da escravidão em São Domingos poderia ser o “elemento irresistível” para o fim da mesma em outros locais como o Brasil, sinalizando a importância da Revolução do Haiti, tanto para olhares negativos e amedrontados quanto para olhares positivos e de adesão ao modelo:

“o ex-bispo de Blois [Henri Grégoire] colocava-se solidário com a luta pelo fim da escravidão no Haiti (e também com o exercício do poder pelos antigos cativos após o fim do escravismo) e fundamentava tal solidariedade a partir de uma ótica cristã e iluminista, empenhando-se para que a nova situação se estabelecesse dentro dos padrões civilizatórios e religiosos ocidentais, através das Luzes, da educação e da prática do catolicismo.”¹⁶⁶

As idéias de Henri Grégoire estavam presentes no Brasil como, por exemplo, nas falas do franciscano e pregador da Capela Imperial no Rio de Janeiro Frei Francisco do Monte Alverne, mesmo sendo menos contundente e não citando Grégoire em suas pregações. As posições públicas do brasileiro e os argumentos do francês se aproximavam, pois ambos defendiam, como meio para a superação da escravidão e da barbárie, a civilização cristã, assim como valorizavam as faculdades mentais de todos (inclusive dos

¹⁶³ MOREL, Marco. “O abade Grégoire, o Haiti e o Brasil: repercussões no raiar do século XIX”, *in*: *Almanack Braziliense*, nº 02, novembro de 2005, pp. 76-97.

¹⁶⁴ Idem, *ibidem*, p. 77. O religioso ficou conhecido como defensor dos direitos dos judeus, negros, mulatos e habitantes da colônia.

¹⁶⁵ Em sua obra *De la littérature des Nègre ou Recherches sur leurs facultés intellectuelles, leurs qualités Morales et leur littérature; suivie de Notices sur la vie et les ouvrages des nègres qui se sont distingués des les Sciences, les Lettres et les Arts* – que era uma expressão das atividades da Sociedade dos Amigos dos Negros do qual o abade fazia parte – defendia que a “insuficiência dos negros” era resultado das suas condições de vida e não do atavismo racial. Cf.: Idem, *ibidem*, p. 78.

¹⁶⁶ Idem, *ibidem*, p. 80.

negros) e, principalmente a valorização da “verdadeira nobreza”, isto é, a virtude e não a cor da pele. Grégoire também estava a par das informações sobre o Brasil e mantinha relações com figuras importantes do clero brasileiro, seja pela oposição de pensamentos – como é o caso das críticas que dirigiu ao Bispo José Joaquim da Cunha Azeredo Coutinho (1742-1821), defensor da escravidão e do tráfico – ou pela aproximação. Nesse caso, Morel destacou a correspondência de amizade que o abade cultivou com um destacado integrante do clero luso-brasileiro, Monsenhor Machado Miranda Malheiro¹⁶⁷.

Para Morel, mesmo que as argumentações como as do abade Grégoire não fossem maioria no Parlamento e não guiassem os atos do governo, poderiam ser bem recebidas por pessoas nos conventos, nas igrejas e se entrelaçarem com outros setores da população, inclusive aqueles de propagação oral (como os sermões). Tanto que, na década de 1830, Grégoire e o Haiti tornaram-se foco na cena pública no Brasil, pois havia uma discussão em torno da “Sociedade Gregoriana” de cunho abolicionista, centrada em Joaquim Candido Soares Meirelles (1797-1868), que circulava na capital do Brasil rumores fortes sobre um possível levante de tipo haitiano (com violência), causando um *Grande Medo*.¹⁶⁸

Através desses exemplos, Morel defendeu que a Revolução do Haiti foi um modelo político vigoroso e de referência sobre escravidão e preconceito racial (essenciais na definição da sociedade e de sua identidade) no momento em que o Brasil iniciava sua construção como Estado e Nação. Para nós, esse estudo sobre o abade Grégoire é um exemplo de atuação de membros da Igreja nos movimentos anti-escravistas, seja no Haiti ou no Brasil nas primeiras décadas do século XIX. Trata-se apenas de uma das posições

¹⁶⁷ Inspetor da Colônia de Suíços de Nova Friburgo (Rio de Janeiro) nos governos de D. João VI e D. Pedro I. Mesmo em contextos diversos e discordando em suas posições políticas, tinham em comum “a imersão naqueles tempos da era das revoluções, além da defesa do progresso e da civilização européia, através, entre outros pontos, da propagação da ciência e da valorização da cultura francesa”. Entre as posições em comum, Morel destaca outro ponto interessante sem, no entanto, apresentar mais informações. Apenas menciona que tanto Grégoire quanto Monsenhor Miranda apoiavam a “sábua decisão do Governo Brasileiro” de não estabelecer em suas terras a Companhia de Jesus. Cf.: Idem, *ibidem*, p. 85.

¹⁶⁸ Morel tece considerações destas acusações que se tornaram rumor público a partir de cartas trocadas entre Meirelles e Joaquim José da Silva com o qual tinha uma desavença. Importa-nos destacar que a figura do abade estava presente e é “citada no âmago de uma disputa que repercutia de maneira intensa no Rio de Janeiro, capital da monarquia escravista nas Américas. O que mostra que as postulações desse clérigo francês sobre escravidão, Haiti e preconceito racial eram conhecidas e difundidas – e não apenas por impressos, mas pelos rumores e pela oralidade, que podiam ultrapassar os círculos das pessoas letradas”. Cf.: Idem, *ibidem*, p. 88.

defendidas pelos religiosos já que, como o próprio autor nos alerta, o clero também esteve permeado pelas contradições da sociedade européia e, mesmo sendo homens de saber letrado, não estavam isentos dos paradoxos refletidos em diferentes opiniões e *formulações intelectuais*.

E mesmo com toda essa discussão em curso, a escravidão persistiu por quase todo o século XIX. Analisando-a dentro do complexo cafeeiro em São Paulo, Emília Viotti¹⁶⁹, primeiramente, retoma os três séculos iniciais, quando as fazendas (de açúcar) eram unidades semi-autônomas, ou seja, supriam todo o consumo e, para tal, necessitavam de um grande número de escravos. A sociedade fundava-se em duas formas essenciais de riqueza – as terras e os escravos – e tinha um caráter autoritário, pois a vontade de seus senhores era soberana.¹⁷⁰ Quando Dom João VI aportou no Brasil, o monopólio comercial foi quebrado. Contudo, a abertura dos portos apenas confirmou o caráter colonial da economia do país. Mesmo depois da Independência, a indústria não se desenvolveu. A população livre era pequena diante dos outros grupos, “sem recursos, ignorante e atrasada, tinha poucas ambições e escassas possibilidades”¹⁷¹, e a população negra e mestiça, em virtude da escravidão, permanecia na ignorância, já que não recebera instrução e nem “senso de responsabilidade, pois esta só existe quando é possível escolha de ação”¹⁷². Os grupos ligados às grandes lavouras tinham grande parte do controle do poder.

Caio Prado Júnior, por sua vez, em *História Econômica do Brasil*, descreve o processo de emancipação do Brasil que se iniciou com a família real instalada na América Portuguesa em 1808, fato este que corroborou para a abertura econômica e a independência da colônia e, portanto, para uma evolução econômica. Contudo, a estrutura anterior – organismo econômico primário, com produção de gêneros tropicais para exportação da manutenção – se manteve:

¹⁶⁹ O trabalho de Viotti foi uma das primeiras contribuições para a historiografia na década de 1960 no que diz respeito ao estudo da escravidão na região cafeeira. Anteriormente, as pesquisas haviam se dedicado à escravidão em Minas Gerais, Rio Grande do Sul, Paraná ou haviam apresentado aspectos gerais da mesma. Cf.: DA COSTA, Emília Viotti. *Da Senzala à Colônia*. São Paulo: Difusão Européia do livro, 1966 (primeira publicação).

¹⁷⁰ A sociedade se dividia em três grupos: dois deles se confrontavam - a poderosa oligarquia rural em oposição aos mercadores e funcionários da Coroa – enquanto o terceiro grupo era composto de trabalhadores livres e escravos que estavam subordinados aos dois primeiros.

¹⁷¹ Idem, *ibidem*, p. 458.

¹⁷² Idem, *ibidem*, p. 10.

“(...) a emancipação do Brasil representa um ponto de partida bem nítido para o novo surto econômico do país, porque dentro dos quadros políticos e administrativos coloniais, e ligado a uma metrópole decadente que se tornara puramente parasitária, ela não encontraria horizontes para utilizar-se das facilidades que o mundo do século XIX lhe proporcionava.

Mas a par daquele progresso econômico sofreremos também... um desequilíbrio profundo que afeta a todos os setores da nossa vida e que se agrava sem cessar. (...) A evolução mais profunda e larga contradição desencadeada em consequência da nova situação criada pela transferência da corte: a questão do trabalho escravo...”¹⁷³

Na interpretação de Caio Prado Júnior, a questão do tráfico de escravos é fundamental, pois era a última “amarras” do antigo sistema colonial que ainda não havia sido rompida. A Inglaterra desempenhou um importante papel para a extinção do tráfico negreiro durante o século XIX, apesar de Portugal e depois o Brasil independente resistirem às várias tentativas. No ano de 1810, os ingleses já iniciavam uma pressão sistemática para a redução do tráfico no Atlântico. Em 1815, por exemplo, no Congresso de Viena, a Grã-Bretanha propunha a diminuição gradual do comércio de negros no Atlântico.¹⁷⁴ Na década de 1830, segundo Andréia Alves, a política parlamentar tomou uma postura defensiva: “Os deputados e senadores, utilizando o argumento da soberania nacional, tentaram, de diversas maneiras, reverter a situação legada pela década anterior, em favor das partes prejudicadas pelos compromissos assumidos com o governo britânico: os proprietários de escravos, os traficantes, os comerciantes, o próprio Estado brasileiro”. Lembrando que houve um acordo em 1826, em que o Império se comprometia em extinguir o comércio de escravos realizado por portugueses e por luso-brasileiros no Atlântico Sul. Não podendo anular esse acordo da década de 1820, tentou-se revogar a lei nacional de 1831 – em que todo escravo que entrasse em solo brasileiro deveria imediatamente ser libertado e, se possível, deportado para a África – e, diante da negativa, “desregulamentaram-se suas disposições mais severas”.¹⁷⁵

¹⁷³ PRADO JR, Caio. *História Econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1980 (1945), pp. 140-141.

¹⁷⁴ Muito embora Portugal tivesse orientado seus representantes a não assinar tal acordo, acabaram cedendo. Mas, a fiscalização e as capturas de navios por parte dos ingleses também não avançaram. Cf.: ALVES, Andréia Firmino. “A escravidão no Império do Brasil (1823-1850)”, *in*: *Revista Múltipla*. Brasília, 10(20), junho/2006, p. 51-63.

¹⁷⁵ Idem, *ibidem*, pp. 51-52.

A lei de 1831 ocasionou uma série de questionamentos no século XIX. Keila Grinberg em “Escravidão, alforria e direito no Brasil oitocentista: reflexões sobre a lei de 1831 e o ‘princípio de liberdade’ na fronteira sul do Brasil”¹⁷⁶ analisa o papel de tal lei no processo de deslegitimação do regime escravista no Brasil, através da reflexão de escravidão atrelada à noção de fronteira. Os estudos das ações de liberdade ocorridas entre 1867 e 1869 apontam que, além do vigor da lei de 1831, os defensores de escravos utilizavam o “princípio de legitimidade”, em que o escravo, pisando em solo livre, conquistava automaticamente o direito de liberdade. Com isso, os advogados afirmavam que os casos ocorridos na fronteira sul do Império brasileiro – com o Uruguai, Argentina, Paraguai e Peru – configuravam a reescravização. Situações desse teor ocasionaram uma série de debates e incidentes entre esses países nos anos que se seguiram. Por isso, há uma relação entre o conceito de fronteira no século XIX – divisor entre duas nações independentes, uma república e outro império – e entre a liberdade e a escravidão.

Em linhas gerais, a autora defende que nenhuma das ações de liberdade julgadas em primeira instância e pelo Tribunal da Relação do Rio de Janeiro contestavam a lei de 1831, fortalecendo a tese de alguns pesquisadores de que essa lei não só estava em vigor no século XIX – contrariando o dito popular referendado por uma historiografia sobre a escravidão de que era uma lei para “inglês ver” – como possibilitou a liberdade de uma série de escravos. E mais, para Grinberg, as disputas pela liberdade de escravos nos tribunais e as relações diplomáticas entre Brasil, Uruguai e Argentina deixam entrever que os conceitos de nação e nacionalidade – importante na construção da soberania nacional – também se relacionavam o “princípio de liberdade, baseado na idéia de que o solo livre pode conferir liberdade a um indivíduo”. A permanência da escravidão no século XIX significava, para a autora, que o regime de trabalho escravo estava circunscrito a um território, “já que a instituição não mais gozava de legitimidade em larga escala”.¹⁷⁷

Conclui, então, que o trânsito de escravos na região fronteira do sul do Império e as disputas (somadas às variações jurídicas e políticas) por diferentes autoridades ao longo

¹⁷⁶ GRINBERG, Keila. “Escravidão alforria e direito no Brasil oitocentista: reflexões sobre a lei de 1831 e o ‘princípio de liberdade’ na fronteira sul do Brasil”, *in*: CARVALHO, José Murilo de (org.). *Nação e Cidadania do Império: novos horizontes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, pp. 268-285.

¹⁷⁷ Idem, *ibidem*, p. 279.

dos anos oitocentistas apontam que a condição do indivíduo podia se alterar de acordo com o lugar em que estava, havia vivido ou nascido. E, mesmo no Brasil não sendo esta a vontade da maioria, “a definição do território esteve atrelada à possibilidade de aquisição de direitos (e não à sua negação, como nos Estados Unidos)”, ou seja, “conceituar escravidão nesse período implicava reconhecer os limites de sua própria legitimidade jurídica, delimitados pelo Estado moderno independente e pelos conceitos de nação, nacionalidade e cidadania a ele atribuídos”¹⁷⁸.

Durante a transição da década de 1820-1830, houve uma crise política culminando na abdicação de Dom Pedro I. Segundo Andréia Alves, nesse momento, firmaram-se no Parlamento a tendência de representar os traficantes como estrangeiros e “desvinculando-se assim o Império do Brasil de toda relação com o tráfico de escravos, condenado pelo Estado como ilegal”¹⁷⁹. Durante a década de 1830, o parlamento procurou acentuar suas ações contra qualquer culpabilidade do Estado na manutenção do tráfico. Porém, entre os deputados e senadores não havia uma “disposição favorável ao fim do comércio escravista. Os discursos legislativos situavam, de um lado, a sociedade 'corrupta' e 'incivilizada', de outro, o Estado imaculado”. Na verdade, a ênfase era dada na impossibilidade de aplicação da lei, apresentando os proprietários de terras e escravos como *vítimas da ingerência britânica*. Já no ano de 1839, quando se iniciaram as transições da Regência para o poder monárquico, o conteúdo dos discursos parlamentares se modificou e passaram a responsabilizar o imperador pela continuidade do tráfico negro. Quanto aos partidos políticos,

De 1822 a 1850,... nem sempre apresentaram posições claramente definidas em relação à escravidão, manifestando opiniões variáveis, da defesa à condenação, de acordo com os seus interesses e as conjunturas econômica e política. O regime escravista consistiu em força política capaz de resistir, por décadas, à autoridade britânica, estabelecendo-se como instituição importante no processo de construção do Estado brasileiro.”¹⁸⁰

Todos estavam envolvidos na manutenção do tráfico ilegal – deputados, senadores, presidentes de província, juízes, fiscais régios grandes e pequenos proprietários de escravos,

¹⁷⁸ Idem, *ibidem*, pp. 280-281.

¹⁷⁹ ALVES, A. F.. “A escravidão no Império...”, *in: op.cit.*, p. 57.

¹⁸⁰ Idem, *ibidem*, p. 57.

traficantes, comerciantes e população em geral, tanto a parcela livre como a liberta – pois tal tarefa demandava esforços até mesmo de caráter político. A escravidão, ao longo do século XIX, foi se impondo como um problema, não apenas pela pressão inglesa, mas também pelo desejo de se *construir* uma nação alinhada ao modelo de *sociedade civilizada* preconizado nos anos oitocentistas. E, de acordo com Alves, nos anos de 1830 e 1840, a ordem escravocrata carregava duas preocupações: “1) o interesse manifesto dos proprietários na conservação de uma esfera de livre-arbítrio para a administração dos cativos; 2) a criação e a organização de estratégias para assegurar a continuidade do trabalho escravo, porquanto o tráfico negreiro estava, desde 1831, atravessado pela ilegalidade”¹⁸¹.

As próprias fazendas de café, em meados do século XIX, se estabeleceram inicialmente nos moldes tradicionais e provocaram a intensificação do trabalho escravo. Segundo Viotti, a Corte presenciou uma nova aristocracia em formação: os barões de café que assumiriam cargos em todos os setores do Parlamento e perpetuaram a defesa do tráfico e da escravidão. Tal posição (defesa do trabalho escravo) prejudicou a adoção do trabalho imigrante. Como vimos, o escravo era a principal fonte de mão-de-obra na primeira metade do século XIX. Contudo, essa forma de trabalho foi seriamente abalada, embora não de imediato, com o fim do tráfico internacional de escravos em 1850. Enquanto se tentava a utilização do imigrante nas fazendas de café, a conjuntura internacional tornou-se propícia à produção cafeeira, o que possibilitou uma melhoria no beneficiamento daquele produto, ou seja, a lavoura passou por uma modernização técnica. Essas mudanças no setor econômico, que se tornou mais dinâmico e complexo, repercutiram na sociedade, que se tornou mais diversificada.¹⁸² A escravidão passou a ser vista como um entrave para a racionalização dos métodos de produção e para a desejada corrente imigratória.¹⁸³

¹⁸¹ Idem, *ibidem*, p. 60.

¹⁸² DA COSTA, E.V., *op. cit.*, pp. 458-463.

¹⁸³ Cabe salientarmos que aqui se diferenciam as duas regiões estudadas por Viotti: o Oeste Paulista se modernizou e passou a apoiar o trabalho de imigrantes, enquanto o Vale Paraíba, já com a produção de café entrando em decadência, apoiou-se no "trabalho servil" e no pedido de indenização para poderem se salvar.

Enquanto isso, o Norte agrário, analisado por Evaldo de Mello¹⁸⁴, diferentemente do sul do Brasil, não pôde recorrer à mão-de-obra imigrante européia¹⁸⁵ e, em virtude do monopólio das terras pelos engenhos e depois pelas usinas, permitiu a integração da massa de trabalhadores livres que até então vivera à margem da economia açucareira. Nas últimas décadas do Império, o trabalho livre adquiriu uma participação substancial no total de mão-de-obra empregada na grande lavoura nortista.¹⁸⁶ O otimismo para com o trabalho livre alimentou a ilusão de que o Norte se salvaria da crise econômica – idéia também defendida pelos abolicionistas. Mello afirma que tal otimismo se revela compreensível em províncias como a do Ceará e do Pará, onde a escravidão não teve destaque econômico, ao contrário do Vale do Paraíba, que sofreu com o colapso da abolição.¹⁸⁷

Já o tráfico interprovincial de escravos se avolumou quando se estabeleceu a lei de 1850. Pelo fato de o tráfico internacional de negros ter chegado ao fim e as lavouras do sul necessitarem de mão-de-obra, muitos escravos foram transferidos para essa região.¹⁸⁸ Para estancar a perda de mão-de-obra, o Norte até tentou agir nas Assembléias legislativas propondo um imposto local pesado contra o tráfico de uma província para outra. Já na década de 1870, o tráfico se adensou devido à convergência de interesses entre norte e sul: o primeiro queria vender e o segundo comprar escravos. Entretanto, esses interesses se alteraram na década de 1880, e medidas anti-tráfico foram promulgadas entre 1880-1881 nas Assembléias das províncias cafeeiras, ferindo o comércio de cativos, visto que começaram “a temer os efeitos da desapropriação da escravaria existente, numa e outra região, sobre a estabilidade do regime escravocrata”¹⁸⁹.

¹⁸⁴ MELLO, Evaldo Cabral de. *O Norte Agrário e o Império: 1871-1889*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/Brasília: INL, 1984.

¹⁸⁵ Lembrando que os primeiros imigrantes europeus se instalaram no sul do Brasil em pequenas propriedades. Cf.: Idem, *ibidem*, p. 21.

¹⁸⁶ De acordo com Mello, os salários se reduziram nos últimos anos do Império, indicando que o Norte não apresentava escassez de mão-de-obra, situação oposta à do sul cafeeiro. Apesar do tráfico interprovincial e do recrutamento, a produção agrícola do norte crescia. Com relação ao recrutamento, é importante ressaltar que uma acusação que veio à tona em 1873 aponta que as províncias não respeitavam as quotas determinadas para cada uma delas: Minas Gerais e São Paulo estavam em déficit, enquanto outras províncias contribuíam com contingentes maiores do que os obrigados.

¹⁸⁷ Idem, *ibidem*, pp. 22-27.

¹⁸⁸ O tráfico interprovincial se realizou desde o século XVIII quando escravos eram levados para o trabalho na extração de metais preciosos em Minas. Já na década de 1830, o crescimento da produção de café no Rio de Janeiro estimulou esse comércio de escravos entre províncias.

¹⁸⁹ Idem, *ibidem*, pp. 32-33.

A atuação do Cônego Januário da Cunha no debate sobre a Companhia de Jesus e a catequese dos nativos é mais evidente no segundo artigo de sua autoria, publicado em 1840. No *programa* intitulado “Qual seria hoje o melhor systema de colonizar os Índios entranhados em nossos sertões; se conviria seguir o systema dos Jesuitas, fundado principalmente na propagação do Christianismo, ou se outro [na] qual se esperam melhores resultados do que os actuais”¹⁹⁰, apresenta um plano mais elaborado – também utilizando trechos de obras (impressas e manuscritas) sobre as Missões no Brasil, tais como escritos de Padre Antônio Vieira (ano de 1660) e coleção manuscrita de cartas sobre as Missões no Brasil – com o objetivo de superar a dispersão dos indígenas e trazê-los à civilização, através da defesa da *catequese*. Especialmente apoiado no modelo criado pelos jesuítas, considerado por ele o melhor meio para trazer à sociabilidade os índios que viviam na *barbárie*.¹⁹¹

Confrontando dois métodos – o uso da violência e a catequese – já pincelados em seu primeiro trabalho, Barbosa afirma que “os Índios do Brasil mais se domesticam pela cathequese do que pelas armas” e que a destruição dos nativos causaria um sentimento de vingança pois, mesmo não dominando a prática da escrita, possuíam uma tradição oral que propagava tal sentimento. Além de arrolar, por meio de exemplos, os benefícios da catequese, o autor esclarece os meios necessários para sua aplicação em prol da civilização dos indígenas. Primeiramente, o ensino da língua dos índios era indispensável à catequização.¹⁹² Para além do aprendizado da linguagem, era essencial a criação de vários

¹⁹⁰ “*Programa* – Qual seria hoje o melhor systema de colonizar os Índio...”, *in*: *RIHGB*, pp. 03-15.

¹⁹¹ As palavras de Januário da Cunha Barbosa foram: “Sou de opinião que a cathequese é o meio o mais effícaz, e talvez único, de trazer os Índios da barbaridade de suas brenhas aos commodos da sociabilidade”. Cf.: Idem, *ibidem*, pp. 03-04.

¹⁹² Aliás, o Cônego Barbosa apontou a língua brasílica como uma importante contribuição dos jesuítas. Segundo ele: “é por tanto de absoluta necessidade que se faça aprender a língua Brasilica aos que tem de missionar aos nossos Índios, ou de lhes servir de interpretes em suas tarefas apostolicas. O estudo desta fez um dos príncipaes esmeros dos Missionários Jesuítas, e por isso tanto adiantaram a Religião do Crucificado nas matas do Brasil. Existem ainda Grammaticas, Diccionarios, Cathecismo, Livros de Orações, e Diálogos instructivos, com que se habilitavam esses primeiros incançaveis Missionários do Brasil...”. Cf.: Idem, *ibidem*, p. 14.

colégios em pontos distintos, dedicados à formação dos *verdadeiros missionários*. A educação deveria separar adultos e crianças, cultivando nos primeiros o trabalho por meio de oficinas grosseiras. Essas oficinas possibilitariam que oficiais se casassem com índias e os índios com as filhas dos oficiais, produzindo, segundo o autor, “vantagens preciosíssimas á civilização dos indígenas”.¹⁹³

Essa *Memória* é mais direcionada aos indígenas e procedimentos para sua civilização, revelando um discurso favorável aos métodos catequéticos, entre eles os jesuíticos baseados em seu desempenho passado na Colônia portuguesa. Lembra da necessidade de se olhar para o sertão das províncias, notando que “tantos males, e tão inauditas barbaridades nascem, em grande parte, de falta de doutrina Religiosa, e do pasto espiritual, que experimentam os nossos povos do interior”¹⁹⁴. Numa defesa da religião através da catequese desenvolvida particularmente pelos jesuítas, o Cônego Januário da Cunha traz à tona fatores políticos, tais como a educação atrelada à Igreja, mais especificamente às ordens religiosas, discutida no Segundo Reinado e ao longo da história da Companhia de Jesus que, além de missionária e apostólica, se consagrava à educação da juventude.¹⁹⁵

Retomando os primeiros tempos dos padres na colônia, Serafim Leite afirma que os jesuítas estavam preocupados com a educação de meninos gentios e dos órfãos vindos de Portugal e intencionavam ensiná-los a ler e escrever para doutriná-los na fé cristã. O programa escolar catequético executou-se em todas as casas fundadas e até algumas aldeias contavam com escolas.¹⁹⁶ Uma análise da atuação dos inicianos na Europa informa que em menos de dez anos depois de sua criação, a Companhia dedicou-se às funções de ensino, elaborando uma orientação pedagógica condizente com as necessidades da época, dialogando com novas descobertas, a evolução dos espíritos e as crenças tradicionais. A partir da intervenção jesuítica, os colégios passaram por uma profunda metamorfose: no início tratava-se de conter o avanço protestante, mas depois de estabilizada a situação, a

¹⁹³ Idem, *ibidem*, pp. 05-17.

¹⁹⁴ Idem, *ibidem*, p. 18.

¹⁹⁵ GUILLERMOU, Alain. *Os jesuítas*. Publicações Europa América (Coleção Saber), 1977 (1961), p. 38.

¹⁹⁶ LEITE, S.J. Serafim. *Breve História da Companhia de Jesus (1549-1760)*. Braga-Portugal: Livraria A. I., pp. 09, 39-40.

“obra docente ganhou autonomia” e se sobrepôs às outras – pregação, direção das almas, missões em terras distantes.¹⁹⁷

Na Colônia, os loyolanos promoveram também o ensino médio e superior, além dos ministérios sacerdotais no século XVIII, embora alguns se mantivessem fiéis à tradição de escolas de ler e escrever que, segundo o geral (em 1730), eram ““mais úteis e necessárias que as classes de latim””. Importante salientar que, depois das *Constituições*, conhecidas no Brasil em 1556, os meninos não podiam coabitar com padres e, por isso, foram criados os *externatos* para os filhos dos moradores. Apenas no final do século XVII, o Padre Alexandre de Gusmão iniciou o movimento de *internatos*. Em meados do século XVIII, os seminários já começaram a ter um sentido moderno de preparação exclusiva para a carreira eclesiástica.¹⁹⁸ Porém, comparado ao empreendimento junto às aldeias e aos colégios, a Companhia mais enfatizou o primeiro e pouco se dedicou aos colonos cristãos.

Em meados do século XIX, essa proximidade entre educação e Igreja, bem vista por Januário da Cunha e seu grupo, não tinha a mesma recepção por parte de outros membros do IHGB. Até a década de 1840, a Igreja estava alinhada ao Estado e à monarquia, pois a religião era um elemento básico na organização política da nação por defender o poder constituído. O empreendimento colonial português estava estreitamente ligado à religião católica e isso se dava a partir do patronato régio, pelo qual o governo civil era responsável pelo envio e sustento dos missionários dedicados à conversão dos nativos; pelo recolhimento dos dizimos destinados ao financiamento da evangelização, culto e pela escolha dos candidatos ao episcopado. A Igreja colonial não era um poder à parte ou parte do Estado, mas *um poder a serviço do Estado*.¹⁹⁹ Com Pombal, o padroado português passou a se chamar regalismo²⁰⁰: e o poder civil passou a controlar a Igreja católica, valorizando a hierarquia eclesiástica e o clero secular em detrimento das ordens religiosas. Nessa ocasião, justificava-se uma *religião nacional* na qual a presença de religiosos, como

¹⁹⁷ GUILLERMOU, A., *op. cit.*, pp. 23-24.

¹⁹⁸ LEITE, S.J.S., *op. cit.*, pp. 41-42.

¹⁹⁹ ALTOÉ, Valeriano. “*O Altar e o Trono*” – *um mapeamento das idéias políticas e dos conflitos no Brasil (1840-1889)*. Niterói: [s.n], 1993 (tese de doutorado, UFF), pp. 146-148.

²⁰⁰ O regalismo foi inspirado primordialmente no galicanismo e esteve presente até a independência do Brasil, sendo adotado por Dom Pedro I e passando a constituir o padroado imperial brasileiro. Cf.: Idem, *ibidem*, p. 27.

os jesuítas, era prejudicial, pois simbolizava a Contra-Reforma tridentina e o universalismo papal.²⁰¹

As mudanças importantes aconteceram quando a “reforma” católica tornou-se mais evidente no Segundo Reinado, preconizando uma aproximação com Roma e o enquadramento da Igreja do Brasil ao modelo predominante no mundo católico, o modelo tridentino contrário à utopia de uma Igreja nacional. Três eram os grupos principais nesse embate: o papado, a hierarquia brasileira e o governo imperial. Acrescentou-se, ainda, nas últimas décadas do Império, a presença dos chamados intelectuais e dos políticos brasileiros adeptos dos princípios liberais de um Estado dessacralizado. Dentro dessa perspectiva, a imagem positiva dos jesuítas, fundada no trabalho catequético e pedagógico exercido junto aos indígenas e colonos, vai passar por uma reavaliação. Outros membros do Instituto apresentarão críticas à atuação destes religiosos e publicações mais restritivas à Companhia de Jesus se tornarão mais freqüentes, questão que trataremos mais circunstanciadamente no próximo capítulo.

Em 1842, dois anos após os programas de Januário da Cunha e Silvestre Rebello, publicou-se no periódico do IHGB uma *memória* intitulada: “‘Onde aprenderam, e quem foram os artistas que fizeram levantar os templos dos jesuítas em Missões, e fabricaram as estatuas que alli se acharam collocadas?’”²⁰², escrita pelo Desembargador Rodrigo de Souza da Silva Pontes²⁰³, com o objetivo de contestar a opinião do Sr. Eugène de Monglave²⁰⁴ de que os artistas responsáveis por tais obras eram negros escravos dos

²⁰¹ Idem, *ibidem*, p. 26-31. Em 1872, os jesuítas foram expulsos da Alemanha por Otto von Bismarck e várias dessas lideranças se instalaram no sul do Brasil, estabelecendo um núcleo de estudos, como em São Leopoldo, dando origem a UNISINOS. Consultado em junho de 2008. Cf.: “Companhia de Jesus no Brasil”, <http://pt.wikipedia.org/wiki/A_Companhia_de_Jesus_no_Brasil>.

²⁰² “Programa sorteado na sessão de 27 de fevereiro de 1841 – ‘Onde aprenderam, e quem foram os artistas que fizeram levantar os templos dos jesuítas em Missões, e fabricaram as estatuas que alli se acharam collocadas?’” (Desenvolvido na sessão de 17 de março de 1842 pelo socio effectivo o Sr. Desembargador R. de S. Da Silva Pontes), *in*: *RIHGB*, 1842, tomo 04, nº 13, pp. 65- 80.

²⁰³ Desembargador Rodrigo de Souza da Silva Pontes (1799-1855) exerceu a função de ministro plenipotenciário do Brasil. Seguiu a carreira de magistrado e chegou a receber o título de desembargador da relação do Maranhão. Na carreira política, foi presidente das províncias do Pará, Alagoas, Rio Grande do Sul, além de juiz de direito, deputado provincial e representante na câmara temporária da província de Alagoas na quarta legislatura e a do Pará na quinta. Cf.: BLAKE, A.V.A.S., *op. cit.*, vol. VII, pp. 150-151.

²⁰⁴ M. Eugène de Monglave era secretário perpétuo do Instituto Histórico de França e sócio honorário do IHGB. Cf.: SCHWARCZ, L.K.M., *op.cit.*, p. 69. De acordo com o “Boletín de la Real Academia de la Historia”, que transcreveu informações de *El Dictionnaire Universel des Contemporains* (par G. Vaquereau,

jesuítas que estes mandavam instruir na Itália. A proposta para esse trabalho foi lançada pelo próprio Desembargador Pontes na 51ª sessão (14 de novembro de 1840). Segundo citações nas atas, serviu de ordem do dia na 58ª sessão (17 de fevereiro de 1841) e na 61ª sessão (22 de abril de 1841). O registro da leitura dessa memória foi feito na 82ª sessão, realizada em 17 de março de 1842. Através de uma série de exemplos – testemunhos de Jacques Coutois, Andre Pozzo e Daniel Segers, e de artistas que floresceram em Portugal, como Padre Manoel Alves, frei Euzébio de Mattos, Domingos da Cunha, Alexandre de Gusmão – o autor assegura que os jesuítas se dedicavam às *artes liberais e mechanicas* em várias de suas missões.

Na coleção de cartas escritas pelos inacianos do Japão e da China aos residentes na Índia e na Europa, selecionou provas de aplicação desses religiosos ao estudo e à prática de artes, até mesmo a cirurgia (considerada uma arte), trabalhos com cobre e estanho, entre outros, estes últimos desenvolvidos em diferentes locais do mundo. No que se refere ao Brasil, o autor menciona a *Crônica dos Jesuítas no Brasil*, transcrevendo, por exemplo, um trecho que referencia a construção de S. Salvador e a Igreja de Nossa Senhora da Ajuda, edificadas pelos religiosos da Companhia nas novas terras. Dedicavam-se aos ofícios mecânicos, tais como a feitura de alpargatas, coroas e rosários de pau, ofício de carpintaria, ofício de ferreiro. Para o autor, a introdução das artes era eficaz na domesticação, civilização e cristianização dos *bárbaros indígenas do Continente Americano*.²⁰⁵

Os diversos exemplos citados ao longo de seu trabalho tinham a intenção, segundo o próprio autor, de provar os mais variados meios utilizados pelos loyolanos para *civilizar e*

Paris, 1861), Monglave era um literato francês nascido em Bayonne em 5 de março de 1796. Numa pequena imprensa, fundou o jornal *le Diable Boiteux* em 1823. Dez anos depois, fundou o Institut Historique, tornando-se o secretário perpétuo. Cf.: Boletín de la Real Academia de la Historia [Publicaciones periódicas]. T. 03, Año 1883 - Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes – *Boletín de la Real Academia de la Historia*, <<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01349407579006506643802/p00000003.htm>>, Consulta: em julho de 2008.

²⁰⁵ Para provar o fato, o autor cita o célebre Padre João Daniel, através da exposição de seu *Thesouro do Amazonas*, destacando a facilidade com que os indígenas do Pará aprenderam todos os ofícios, e como sabiam imitar o mais bem acabado produto de qualquer arte liberal e mecânica. Assim, os índios se mostravam capacitados para o aprendizado das artes, prática desenvolvida pelos jesuítas juntamente com a conversão e domesticação das nações bárbaras, “não só explicando os mysterios da fé e a excellencia da moral christã, mas ainda introduzindo no meio d’esses bárbaros algumas das instrucções de publica utilidade e conveniencia que as luzes da civilização tinham inventado em outros paizes”. Cf.: “Onde aprenderam, e quem foram os artistas...”, *in: RIHGB*, pp. 65, 70, 73-74.

converter as gentes de que foram apóstolos. Todavia, ressalta que mesmo instruindo nas artes de paz, a disciplina militar não foi abandonada. Na tarefa de conversão e civilização das nações bárbaras,

“é mui provável que lançassem mão do ensino das artes, cujos segredos são verificado pela história; que existindo na América mestres das artes entre os jesuitas, e habilísimos os constructores dos templos das Missões do Paraguay; que entre uns e outros se devam também provavelmente encontrar os artistas, auctores das estatuas achadas nos mesmos templos; que esta conjectura toma da mesma sorte o character de certeza *ex vi* do testemunho dos mesmos Jesuitas, principalmente quando se considera que elles desviavam cuidadosamente os índios do trato e da communicação de profanos; e que sem offender a delicadeza de um erudito como o Sr. Monglave, será lícito discordar de sua opinião, assim pelas razões expostas, como os Jesuitas nunca tiveram negros escravos nas Missões do Paraguay”.²⁰⁶

Esse fragmento sintetiza aquilo que o programa propôs definir ao buscar o passado da Companhia de Jesus: primeiro, a habilidade dos indígenas, defendendo a capacidade dos nativos para o desempenho de atividades mecânicas. Essa proposição já havia sido apresentada brevemente pelo Cônego Januário da Cunha Barbosa e é importante no sentido de transformar os índios em candidatos a cidadãos da nação, capazes de desempenhar qualquer atividade desde que preparados para tal. Essa preparação, por sua vez, deveria ser executada por aqueles que tão bem desempenharam a função de mestres, instrutores no passado: os jesuítas. A dedicação dos padres às artes liberais e mecânicas era propícia à *domesticação, civilização e cristianização* dos índios. A instrução, não restrita à fé e moral cristãs, estava direcionada para a utilidade pública.

Acompanhando as memórias favoráveis à catequese jesuítica, empenhadas na defesa da capacidade dos nativos de aprender e dos inacianos em instruir, a *Revista* do IHGB trouxe, em 1845, duas biografias escritas pelo sócio Ignacio Accioli de Cerqueira e Silva²⁰⁷, e encomendadas pelo Cônego Januário da Cunha Barbosa. Na 173ª sessão do IHGB (22 de julho de 1847), foi aprovado o parecer da comissão (Francisco de Sales Torres Homem, Joaquim Caetano da Silva, Fr. Rodrigo de S. José) encarregada de examinar os trabalhos

²⁰⁶ Idem, *ibidem*, pp. 79-80.

²⁰⁷ Ignacio Accioli de Cerqueira e Silva (1808-1865) participou do movimento de independência na Bahia (servindo na milícia cívica, onde alcançou o cargo de coronel e chefe da legião na qual foi reformado); também foi diretor do Teatro de São João e cronista do Império. Cf.: BLAKE, A. V. A. S., *op. cit.*, vol. III, 1895, pp. 256-259.

apresentados ao IHGB nos dois últimos anos, avaliando o “gráo de importancia e superioridade” dos textos em questão. Entre os principais trabalhos examinados positivamente estavam as biografias de José de Anchieta, e de Manoel da Nobrega, desenvolvidas por Ignacio Accioli e a “4º Noticia raciocinada sobre as aldeas de indios da provincia de S. Paulo, desde o seu começo até a actualidade, por José Joaquim Machado de Oliveira”, publicada no ano de 1846.

Sobre essa última doação, o parecer afirma: “Este trabalho é digno de louvor e remuneração do Instituto, n’elle abundam os conhecimentos locais, a erudição, pesquisas feitas com a sagacidade e paciência; e em tudo esto fulgura um sentimento de vivissima sympathia pela sorte dos indios. Obra marcada por épocas notaveis na marcha progressiva da colonisação, deixa ver um espirito observador e analytico”. Diante disso, a comissão indicou essa memória e um outro trabalho (“História da última revolução do Maranhão, pelo Dr. Domingos José Gonçalves de Magalhães”) para o prêmio do Instituto, deixando a decisão “conforme a vontade do Monarcha munificente e proctetor das letras”. A premiação foi decidida pelo Imperador e o resultado divulgado na 177ª sessão (22 de setembro de 1847), considerando-se merecedores o sócio efetivo Dr. Domingos José Gonçalves de Magalhães e o sócio honorário José Joaquim Machado de Oliveira. Este, por sinal, agradeceu pelo prêmio na 184ª sessão (11 de fevereiro de 1848) conforme carta publicada.

Quanto a “*Biographia* dos Brasileiros distintos por armas, letras, virtudes, etc – O Jesuita Manoel da Nóbrega”²⁰⁸, trata-se de um texto enaltecendo de sua figura e de sua obra, sobretudo do trabalho de missionário e evangelizador: “via, pois, o padre Nobrega preenchidos em parte os seus desejos, e uma cruz foi por sua exigencia arvorada n'aquella paragem, onde logo deu começo aos exercicios de evangelizador, elle servia também de parochio da nova povoação”. O autor destaca que o padre aprendeu o idioma indígena, o que o fez sentir-se mais habilitado ao exercício da atividade missionária desenvolvida em um ambiente difficil – a cidade de S. Salvador – a que mais crescia com “os neophitos e colonos, pela maior parte degradados, que chegavam, de Portugal”. Por isso, a manutenção

²⁰⁸ “*Biographia* dos Brasileiros distintos por armas, letras, virtudes, etc – O Jesuita Manoel da Nóbrega”, *in*: *RIHGB*, 1845, tomo 07, nº 27, pp. 406-414.

da virtude era tarefa árdua para os membros da Companhia, já que os colonos e catecúmenos eram *engolfados em todos os vícios*.²⁰⁹

Um fato marcante para Accioli foi a participação no episódio da invasão francesa no Rio de Janeiro, quando Nóbrega e Anchieta se reuniram e negociaram com os tamoyos, num ato descrito como um *extraordinário arrojo de confiança*. Apesar de enfermo, o religioso não deixou de seguir com seus exercícios apostólicos e de dar *luminosos conselhos* ao governador da nova cidade, Salvador Corrêa de Sá. Nóbrega faleceu no Colégio do Rio de Janeiro em 18 de outubro de 1570 – dia em que completava 53 anos e 28 anos de colégio: “ainda hoje é saudosa a sua memória aos que, comparando o fructo da cathequese, por elle promovida em um tempo, em que a illustração estava tão atrasada conhecem a extraordinaria diferença do parallelo com os effeitos da que actualmente consome não pequenas sommas aos cofres da nação”²¹⁰.

No mesmo tom, Accioli publicou a segunda biografia, intitulada “*Biographia dos Brasileiros distinctos por armas, letras, virtudes, etc – O Jesuita José de Anchieta*”²¹¹. Reverencia o *glorioso passado* dos religiosos como pessoas merecedoras de destaque e resgate no presente, pois eram dignas de perfilarem o panteão de *heróis nacionais*. Relatando a vida de Anchieta, o autor comenta que apenas alguns dias após sua chegada ao Brasil, o religioso iniciou um curso de língua latina para educação dos filhos dos colonos portugueses e catecúmenos, visando também aperfeiçoá-los na língua portuguesa. O padre Anchieta teria sido o primeiro a desenvolver tal tarefa no Brasil e, *apesar de penoso exercício*, não se privava de coadjuvar nos trabalhos de evangelização, onde se dedicou à importante tarefa de sistematizar a língua guarani, produzindo *obras de grande interesse ao progresso da cathequese*.

Menciona a passagem de Anchieta pela Bahia e sua chegada em São Vicente, onde desenvolveu um trabalho árduo e insano ao copiar, em cadernos separados, conteúdos de livros que estavam em falta. Foi insistente na propagação do cristianismo, doutrinação e

²⁰⁹ A solução apresentada por Nóbrega para conter o problema foi a criação de um bispado no Brasil, no que foi atendido em 1º de janeiro de 1552, com a chegada do Bispo D. Pedro Fernandes Sardinha. Cf.: Idem, *ibidem.*, p. 408, 410.

²¹⁰ Idem, *ibidem.*, pp. 413-414.

²¹¹ “*Biographia dos Brasileiros distinctos por armas, letras, virtudes, etc – O Jesuita José de Anchieta*”, *in*: *RIHGB*, 1845, tomo 07, nº 28, pp. 551-557.

explicação do catecismo, reconhecendo a poderosa influência que exerciam “a musica e o maravilhoso sobre o selvagem”, dedicando-se ainda ao seu idioma e “diferentes romances apropriados a convencer os das verdades evangelicas”.²¹²

Não diferente da biografia anterior, comenta as hostilidades com os *tamoyos*. Os padres estavam submetidos a constantes perigos, pois “a idéia de vingança contra os colonos de S. Vicente não saía da lembrança dos bárbaros”. Porém, os jesuítas conseguiram manter a calma e a pureza dos seus costumes. No Tratado de Paz, citando o cronista Padre Simão Vasconcellos, revela o êxito de Anchieta nas negociações com os nativos. As suas responsabilidades eram muitas e, por isso, foi nomeado Provincial da Companhia no Brasil. Já sem forças para seguir nesse cargo, Anchieta renunciou em 1585 e o entregou ao Padre Maçal Belliarde. Até 9 de julho de 1597, data de seu falecimento no Espírito Santo, “dedicou-se à prática de exercícios espirituais entre seus neophitos”.²¹³

As biografias representam um esforço do IHGB em *eleger* heróis para a jovem nação. No caso desses dois trabalhos de Accioly, os jesuítas mais célebres dos tempos coloniais são enaltecidos pelo *árduo* trabalho de catequese dos índios e em várias outras atividades: na educação dos colonos, na administração da ordem pública, nos confrontos com estrangeiros. Os dois textos sugerem mais; além de heróis para nação, esses jesuítas eram verdadeiros exemplos a serem observados e seguidos, haja vista sua dedicação ao Brasil e importante papel na construção do país. Essas biografias registram a participação efetiva dos padres na colonização do Brasil. Trata-se de uma descrição que vai além da vida de Nóbrega e Anchieta, pois a própria Companhia de Jesus perde o *status* de instituição internacional preocupada com seus próprios interesses e assume a imagem de instituição comprometida com o bem e o desenvolvimento do Brasil, já que seus membros dedicaram praticamente a vida toda, desde os primeiros séculos, a estas terras que viriam a ser a nação brasileira.

Essas publicações são, portanto, as primeiras manifestações contemporâneas presentes na *Revista* do IHGB que tratam da Companhia de Jesus a partir de uma representação positiva focada no trabalho catequético desses religiosos junto aos indígenas.

²¹² Idem, *ibidem*, p. 553.

²¹³ Idem, *ibidem*, pp. 554-555.

Através delas, foi possível notar o quanto a retomada do passado colonial está atrelada ao presente vivido por esses sócios do IHGB. As questões políticas latentes naquele momento – a preocupação com a substituição da mão-de-obra negra, a inserção do indígena no mercado de trabalho e como membro da nação, a questão das terras – estão refletidas nesses textos de caráter historiográfico. E não apenas nas publicações desenvolvidas pelos sócios, mas também nos documentos pré-1838 que foram trazidos à RIHGB.

3. Provas de uma tese – *Documentos de época*:

Instituições de meados do século XIX consideravam documento aqueles vestígios que transmitiam a história dos grandes acontecimentos da história política e institucional; ou seja, privilegiavam o documento escrito.²¹⁴ A história era encarada como disciplina científica, “num esforço de apresentá-la como narrativa fiel dos eventos passados, elidindo deste ato qualquer suposto de estar operando uma representação ou mesmo sua invenção”²¹⁵, bases estas lançadas por Ranke. O IHGB fundamentou-se nesses preceitos oitocentistas na medida em que privilegia o documento como provedor de fatos verídicos e passíveis de comprovação, promovendo, assim, uma narrativa fiel que desabona qualquer possível invenção. Logo, no abastecimento do arquivo e biblioteca da instituição, o maior número possível de documentos sempre foi uma preocupação do Instituto e sua *Revista* uma espécie de vitrine daquilo que consideravam pertinente divulgar.

Por isso, o periódico não era apenas um recurso para tornar documentos coloniais públicos. Constituíam-se num espaço de divulgação de uma determinada imagem construída a partir de uma seleção de manuscritos. Como bem demonstrou De Certeau, a combinação de um *lugar* social e de *práticas* “científicas” compete à operação histórica: “considerar a história como uma operação, será tentar, de um modo necessariamente limitado, compreendê-la com a relação entre um *lugar* (um recrutamento, um meio, um ofício etc) e os *procedimentos* de análise (uma disciplina). É admitir que a história faz parte da realidade

²¹⁴ LE GOFF, Jacques. *História e Memória* (Trad. Bernardo Leitão). Campinas: Ed. da Unicamp, 2003, p. 107.

²¹⁵ GUIMARÃES, M. L. S.. “A cultura histórica oitocentista...”, *in: op. cit.*, p. 10.

da qual trata, e que essa realidade pode ser captada 'enquanto atividade humana', 'enquanto prática'²¹⁶. Não apenas o documento histórico é criação de um grupo que o forja, mas também o trabalho historiográfico preserva estreito diálogo com a sociedade e o tempo que os engendrou: “da reunião de documentos à redação do livro, a prática histórica é totalmente relativa à estrutura da sociedade”²¹⁷. Por isso, o que é produzido e o que é selecionado pelos membros do IHGB refletem uma prática que sugere escolhas e intenções. O estudo histórico é *produto* de um *lugar*, e de um dado momento.²¹⁸

Corroborando com essa perspectiva, na busca de documentos espalhados pelas províncias do Império e nos arquivos europeus, nesse período, os sócios do Instituto Histórico mantiveram, sempre que possível, a mesma orientação de suas produções, consolidando e testemunhando ainda mais a imagem de credibilidade da Companhia de Jesus. Para nossa pesquisa, a reflexão se restringe ao material que foi publicado, muito embora não se ignore opções políticas envolvidas na não divulgação, ou divulgação “tardia” de determinados manuscritos.

Os documentos doados e transcritos no periódico nos primeiros anos de sua existência – relatórios de autoridades coloniais sobre o desempenho jesuítico nas missões, memórias sobre a administração de propriedades gerenciadas pelos religiosos e cartas escritas pelos jesuítas ao longo de toda sua atuação no Brasil – retomam projetos, soluções e encaminhamentos lançados nos séculos passados e que dialogam com aquilo que o Instituto vem discutindo e, sobretudo propondo, nas memórias contemporâneas. Dessa forma, o conteúdo das fontes divulgadas no período que estamos abordando, dialoga com o discurso até aqui preponderante de defesa da Companhia de Jesus e da sua eficácia no trabalho de civilizar os índios, reiterando, portanto, o caráter político das publicações do periódico. Em seguida, um breve comentário de cada um desses documentos.

Conforme registrado na ata da 95ª sessão do Instituto Histórico (22 de setembro de 1842), o sócio correspondente Sr. José Domingues de Atthaide Moncorvo, ofereceu um manuscrito do início do século XIX (sem data exata), publicado no segundo volume da

²¹⁶ CERTEAU, Michel de. “A operação histórica”, *in*: LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre (org.). *História: novos problemas* (trad.). Rio de Janeiro: F. Alves, 1976, p. 18.

²¹⁷ Idem, *ibidem*, p. 25.

²¹⁸ LE GOFF, J., *op. cit.*, pp. 22-24.

Revista do IHGB, em 1840, intitulado “*Memoria sobre a Provincia de Missões*”²¹⁹, de autoria de Thomaz da Costa Corrêa Rebello e Silva²²⁰, e preparado para o Conde de Linhares. Recapitula a história da Província de Missões, parte da Capitania de S. Pedro, que naquele período, diferentemente do seu passado, vivia na miséria. Para tanto, divide a memória em três momentos: durante o tempo dos jesuítas; após sua expulsão; e no momento da escrita da *Memoria*.

Da primeira fase, salienta os potenciais produtivos da região – os rios Ibicuy e Uruguay que permitiam riquezas ao país, já que tornava possível a navegação e transporte de produtos por eles – e a administração da Companhia de Jesus que, somados, resultaram aos *Guaranys* tempos de opulência. Os jesuítas eram diretores espirituais e temporais que cuidavam da religião, do aumento dos povos, da agricultura, do comércio e da povoação dos campos: “além de os sustentarem e vestirem, os conduzião para o Ceo, os fez conter sem desertarem dos povos, trabalhar e até receber castigos violentos...”. Apoiavam casamentos (para povoar estâncias), construíam casas para habitação e hospitais, mantendo os índios ocupados e longe da ociosidade. Os religiosos exerciam grande influência sobre os nativos. Até mesmo os castigos violentos eram aceitos com graça e agradecimentos pelos indígenas. O sustento era obtido por meio das estâncias de gado, do comércio da erva-mate, da produção de algodão, do milho e feijão para consumo e cana. Com essas atividades, desenvolvimento e sistema adotado pelos jesuítas, os *guaranys* estavam em fartura, fato que se alterou com a expulsão da Companhia, episódio que marcou o início da segunda fase. Neste momento, chegaram os espanhóis e o princípio da desgraça dos povos da região, os quais foram escravizados pelos administradores leigos designados por *Buenos-Ayres*.

Apesar das estâncias ainda permanecerem povoadas (quase o triplo de quando se escreveu essa memória), os índios viviam descontentes e na escravidão. Os recursos obtidos com as atividades agrícolas – erva-mate e algodão – passaram a ser absorvidos pela

²¹⁹ “*Memoria sobre a Provincia de Missões*, offerecida ao Illm. e Exm. Sr. Conde de Linhares, Ministro e Secretario d’Estado dos Negocios Estrangeiros e da Guerra, por Thomaz da Costa Corrêa Rebello e Silva (Copiada de um manuscripto offerecido ao Instituto pelo socio correspondente o Sr. J. D. de A. Moncorvo)”, *in: RIHGB*, 1840, tomo 02, nº 06 (Julho), pp. 153-168.

²²⁰ Thomaz da Costa Corrêa Rebello da Silva era natural do Rio Grande do Sul, nascido em meados do século XVIII. Cf.: BLAKE, A. V. A. S., *op. cit.*, vol. VII, 1895, p. 285.

administração geral e dos povos, sendo minimamente aplicados com os *guaranys*. A destruição se acentuou com a conquista das Missões realizada pelos portugueses e com as pretensões de reconquista dos espanhóis. No momento em que Rebello e Silva escrevia a *Memória*, o estado era de miséria e abandono, razão que o levou a apresentar algumas propostas no sentido de acabar com a pobreza existente.

Entre as sugestões estava o estabelecimento de fábricas, pois a Província de Missões era fértil, cortada por rios que facilitariam o escoamento de produções e manufaturas; a utilização dos *Guaranys* na agricultura e artes, “um meio d’empregar os Guaranys com vantagem, e de se tirarem daquela provincia utilidades para o Estado”; fabricação de anil; investimentos alternativos tais como serrarias de *taboada*, plantação de cana, trigo e algodão; seguindo com o negócio de erva-mate de forma privativa aos *guaranys*. Para desempenhar a função de organizador dessas mudanças, um “commandante activo, de genio proprio, cheio de humanidade, despido de ambições, e que somente se lembre dos deveres de homem e de bom vassallo”. Sendo assim, os cabildos deveriam ser extintos, pois os cabildantes eram sustentados e não trabalhavam em prol dos povos, mas de seus interesses particulares. O serviço em comunidade, por sua vez, poderia ser mantido, mas com limites *que não respire escravidão*.²²¹

Essa memória é um elogio ao trabalho realizado pelos jesuítas, responsáveis pelo aproveitamento e prosperidade da região. A atuação dos religiosos tornou-se, portanto, um marco entre a riqueza e miséria da região. Controlavam o poder temporal e espiritual, além de serem conhecedores dos costumes dos *guaranys*. Apesar de não propor o retorno dos religiosos no início do século XIX, enaltece a Companhia de Jesus e os bons resultados que obtivera com sua administração. A sugestão de Rebello e Silva se apóia na necessidade de uma boa administração laica, preocupada com os índios e distante da violência, da opressão e da escravização dos indígenas.

No mesmo ano de 1840, publicou-se na *Revista* do IHGB o “*Thesouro* descoberto no máximo rio Amazonas”²²², escrito pelo jesuíta João Daniel. Uma obra extensa acompanhada de uma introdução (feita por Francisco A. de Varnhagen) que esclarece os

²²¹ “*Memoria* sobre a Provincia de Missões...”, *in*: *RIHGB*, 1840, tomo 02, nº 06 (Julho), pp. 158-165.

²²² “*Thesouro* descoberto no máximo rio Amazonas”, *in*: *RIHGB*, 1840, tomo 02, pp. 321-363.

esforços para a publicação desse documento no periódico. Segundo o sócio do Instituto Histórico, esses manuscritos foram encontrados na Biblioteca Pública da Corte. Na verdade, foram encontradas as quatro primeiras partes, sendo que a quinta já havia sido publicada no ano de 1820 (no Rio de Janeiro), sendo “bem conhecida pelas bem calculadas medidas que se propõe para o progresso da industria e agricultura do Pará”. A publicação de todos os códices era de grande importância, começando por assuntos menos conhecidos e de mais utilidades. Tanto que, em nota de rodapé, informou-se que o Secretário Perpétuo havia pedido ao sócio Dr. José Maria do Amaral – encarregado de examinar “manuscritos interessantes sobre o Brasil” que se encontravam nas bibliotecas de Portugal e Espanha – que priorizasse a cópia da sexta parte do “*Thesouro descoberto*” que faltava à Corte do Rio de Janeiro. Ela se encontrava na Biblioteca de Évora e foi uma doação do Bispo Manoel de Cenáculo.²²³ Na publicação do documento na RIHGB não consta a primeira parte, pois, de acordo com Varnhagen, era “de pouca novidade”, começando, assim pela segunda.

A sua divulgação na *Revista* do IHGB se deu gradativamente. Contudo, para informar o leitor sobre o conteúdo, apresentou-se um “Índice Geral das matérias contidas nas seis partes do thesouro do Maximo rio Amazonas”, o qual transcrevemos através do quadro **no anexo 03**. De acordo com o rastreamento que fizemos do “*Thesouro descoberto*” na *Revista* do IHGB, constatamos que tal obra foi publicada, não em sua totalidade, em três volumes.²²⁴ Consideramos pertinente apresentar alguns de seus aspectos (como um todo) e de sua importância, a partir de análises de estudiosos como Beatriz Helena Domingues em sua comunicação “Os tesouros do Rio Amazonas e ‘Polêmica do Novo Mundo’”²²⁵. De acordo com a autora, a obra do jesuíta português se insere no contexto da “Polêmica do Novo Mundo”, quando foi produzida uma série de “textos jesuíticos enaltecendo diferentes

²²³ Idem, *ibidem*, p. 321.

²²⁴ Acompanhado pela introdução de Varnhagen que citamos acima, publicaram-se partes do manuscrito em dois momentos do ano 1840 (tomo II). Primeiro a “Parte II – Capítulos 01 ao 03”, depois “Parte II – Capítulos 04 ao 12”. No ano de 1841, aparecem mais trechos divididos em quatro momentos: “Parte II – Capítulos 13 ao 15”; “Parte II – Capítulos 16 ao 18”; “Parte II – Capítulos 19 e 20”; “Parte II – Capítulo 21”. Em nota do redator desta última publicação, é informado que a publicação dos escritos do padre João Daniel seria interrompida, pois havia a necessidade de “dar a luz” a outras *Memórias* de maior interesse, sendo retomado quando o periódico tivesse uma “folga”. A “Parte VI – Capítulos 01 ao 14” (uma cópia autêntica do original existente na Biblioteca Publica de Évora) apenas viria a público no ano de 1878 (tomo 41).

²²⁵ DOMINGUES, Beatriz Helena. “Os tesouros do Rio Amazonas e a ‘Polêmica do Novo Mundo’”, in: *Anais das X Jornadas Internacionales sobre Misiones Jesuíticas*, realizadas na Universidad Católica de Córdoba, 21 al 24 de setiembre de 2004, 11pp.

regiões americanas das quais eles haviam sido expulsos”²²⁶. Tais escritos constituíam uma reação às teses de filósofos iluministas (tais como Buffon, De Pauw, Raynal...) que difundiam argumentos sobre a inferioridade do clima e das populações do Novo Mundo. Vale mencionar que a presença de jesuítas oriundos do Brasil nesse debate não foi tão intensa quanto a de loyolanos da América Espanhola, pois muitos deles foram enviados a prisões portuguesas e não para o exílio, como ocorreu no caso espanhol.

Dos poucos textos setecentistas dos inacianos publicados (ainda assim a sua maioria no século XIX e XX), figura a referida obra do padre João Daniel, missionário do Amazonas que foi enviado junto com outros nove eclesiásticos para Portugal no ano de 1757, permanecendo encarcerado nas prisões portuguesas até sua morte em 1776. O “*Thesouro* descoberto” foi escrito na prisão e, por isso, apresenta algumas deficiências. Acredita-se que sua elaboração foi entre 1722 e 1776 e é considerado, segundo Domingues, uma das principais fontes sobre a Amazônia desde o século XIX:

“O autor sistematizou o que sabia da região, incluindo conhecimentos de geografia, etnografia, história, botânica, etc. É especialmente curioso perceber o contato entre civilizações que então estava em curso. O estilo é memorialista e enciclopédico ao mesmo tempo, sempre transpassando um tom laudatório em relação à terra que foi forçado a abandonar. O autor relembra os tempos em que viveu na Amazônia paralelamente a observações sobre a natureza (fauna e flora), a história antiga e recente da região, analisando e avaliando mitos e lendas até então em voga.”²²⁷

Para Domingues, o padre João Daniel pertence ao grupo de pessoas que escreveu “*memórias* no cárcere”, mas não entre aqueles que escreveram memórias sobre o cárcere. Ao se referir sobre a região amazônica, insere-se numa *tradição intelectual* bem mais antiga, de *escritos de missionários* preocupados em coletar dados sobre a natureza e os habitantes do Novo Mundo. Assim, o “*Tesouro* descoberto” está entre as obras produzidas após a expulsão dos jesuítas da América, tornando-se uma fonte para o público europeu – que não conhecia ou apenas conhecia esse mundo por descrições de pessoas que não estiveram lá. Trata-se, segundo a autora, de um estudo fundamental para refletir sobre a

²²⁶ Segundo Domingues, o estudo dessa literatura produzida por inacianos expulsos das colônias hispano-americanas para Itália foi inaugurado por Antonello Gerbi e vem sendo feito por outros estudiosos. Contudo, a literatura produzida por jesuítas expulsos do Brasil ainda é pouco estudada. Cf.: Idem *ibidem*, p. 01.

²²⁷ Idem, *ibidem*, p. 03.

ligação dos jesuítas expulsos do Brasil com o que se discutia na Europa, além de estar “claramente envolvido com as disputas políticas que envolviam o Despotismo Esclarecido em Portugal, que via as missões jesuíticas como entraves ao progresso”²²⁸. Seu discurso ocupa-se da grandeza natural, o clima, além de descrever os indígenas da Amazônia. Este, por sinal, é o principal tema da *Parte II* e que, não por acaso, foi publicada na *Revista* do IHGB muito possivelmente pelo empenho de Varnhagen. Segundo Kelson Semerene Costa²²⁹, o “*Thesouro* descoberto” é:

“... todo ele, um grande projeto para a Amazônia, o que também faz dele uma obra incomum: ainda que muitos autores tenham elogiado a natureza amazônica e destacado seu potencial, poucos se dedicaram a esboçar um projeto ou a apresentar um método para a sua benéfica utilização. A obra de João Daniel, ao contrário, é um conjunto integrado que considera as condições ambientais, a técnica e as relações sociais na organização da sociedade portuguesa no Estado do Grão-Pará e Maranhão, afirmando ser ali uma terra onde os homens poderiam desfrutar de abundância e riqueza. (...) Mais ainda, além de um julgamento moral e de um planejamento da exploração da flora, da fauna e do solo, nela encontramos também esforço de conhecimento e ordenamento do mundo natural e expressões de sentimento diante dos fenômenos e das belezas naturais.”²³⁰

O projeto do jesuíta, de acordo o autor, estava pautado naquilo que considerou uma contradição na região amazônica: ao mesmo tempo em que era tão fértil e abundante (tanto que dedica metade de sua obra em descrever as riquezas), era também pobre, com poucos homens abastados. Em linhas gerais, o novo método contava com a erradicação do cultivo da mandioca e da produção da farinha; e a organização de um sistema de transporte em “barcos comuns”.²³¹ Trata-se, portanto, de uma obra de importância, dada a sua riqueza

²²⁸ Idem, *ibidem*, p. 05.

²²⁹ COSTA, Kelson Semerene. “Natureza, colonização e utopia na obra de João Daniel”, *in: História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.14, suplemento, p.95-112, dez. 2007.

²³⁰ Idem, *ibidem*, p. 97.

²³¹ Seguindo as análises de Kelson Costa, no que se refere à agricultura, o problema estava no método de cultivo utilizado, feito em matas não inundáveis e por meio de derrubada e queimada que requeriam grande número de trabalhadores, favorecendo aquele que tivesse mais escravos. A solução para o padre estaria em dois procedimentos: utilização de novas técnicas agrícolas de não derrubada de árvores e o ateamento de fogo apenas em matéria seca; introdução do cultivo de novos grãos e incrementação do plantio daqueles já cultivados. Quanto ao transporte, a navegação no Amazonas necessitava de uma grande quantidade de mão-de-obra nativa. A solução estaria em utilizar barcos para a serventia de todos – barcos públicos ou *barcos de carreira* em uma rede “moldada pelas linhas da hidrografia local”. Assim, as missões não mais precisariam ceder muitos indígenas para a navegação e o abastecimento seria resolvido. Para o padre, as “canoas do sertão” – nome pelo qual ficou conhecida a atividade mais importante, a coleta de produtos da floresta – eram

como fonte sobre a região amazônica e das singularidades nas propostas para a sua melhoria no século XVIII. Juntamente com as cartas jesuíticas, compõe um arcabouço documental sobre os indígenas. Quanto à sua divulgação na RIHGB, ainda permanecem algumas questões, como, por exemplo, se há outras razões para a não publicação integral da obra entre 1839-1886, sobretudo o tratado “Das missões do Amazonas, e seus Estados”, ou então, para sua retomada com a *Parte VI* décadas depois.

Um terceiro manuscrito foi publicado na *Revista* do IHGB em 1843, intitulado “*Memorias de Santa Cruz – seu estabelecimento e economia primitiva: seus sucessos mais notaveis, continuados do tempo da extinção dos denominados jesuitas, seus fundadores, até o anno de 1804*”²³², escrito pelo Coronel Manoel Martins do Couto Reys²³³, e faz uma análise da fazenda de Santa Cruz, caracterizada como a “porção mais bella dos territórios do Rio de Janeiro”²³⁴. Entre seus administradores destacaram-se os jesuítas, elogiados pela

desagregadoras da sociedade e da economia, afastavam os índios por um longo período, resultando na morte de muitos deles. O problema seria solucionado pelo cultivo doméstico dos principais produtos: cacau, cravo e salsa. A abundância de peixes não era aproveitada por falta de aplicação de recursos técnicos e má organização da sociedade. Propõe a figura do “pescador público”, designado pelo Estado e cuja produção serviria para abastecer um mercado. Sugere ainda a construção de tanques, viveiros de peixes e tartarugas. Na última parte – publicada na *Revista do IHGB* no ano de 1878 – o seu projeto dedica-se a apresentar inventos mecânicos, além de sugerir o emprego dos já existentes. Cada invento é apresentado em quatro etapas: *método especulativo* (os componente e relação entre eles); *método mecânico* (os fundamentos mecânicos da invenção); *método compendioso* (modo de funcionamento); *uma ilustração* (a maioria se perdeu ou não foi elaborada). Para Costa, não importa a viabilidade dos inventos, mas seu objetivo de reduzir o trabalho manual, sem o aumento do trabalho dos indígenas e dos escravos africanos – contestado por João Daniel: “embora se baseie sobretudo em inovações técnicas – novos métodos agrícolas, novas máquinas –, o projeto de João Daniel sugere uma ampla reforma da sociedade portuguesa no Estado do Grão-Pará e Maranhão. As medidas recomendadas deveriam conduzir a uma reorganização do modelo de produção e, ao colocarem em evidência a questão do trabalho – cada uma delas resulta na redução do trabalho necessário – contêm uma dissimulada defesa da liberdade dos índios”. Tratava-se de uma alternativa à política colonial de Pombal, baseada no mercantilismo econômico e monopólios. Mesmo não excluindo o comércio de exportação, a proposta vê o Estado do Grão-Pará e Maranhão como uma extensão da metrópole, estimulando o dinamismo interno da economia, estabelecendo colonos em pequenas propriedades responsáveis pelo sustento do núcleo familiar e da colônia. Cf.: Idem, *ibidem*, pp. 100-107.

²³² “*Memorias de Santa Cruz – seus estabelecimentos e economia primitiva: seus sucessos mais notaveis, continuados dos tempos da extinção dos denominados jesuitas, seus fundadores, até o anno de 1804. (Copiado de um MS. Que existe na Bibliotheca Publica d’esta Côrte)*”, in *Revista Trimensal de História e Geographia ou Jornal do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert &c, 1886 (1843), tomo 05, nº 18, 3ª edição, pp. 154-199.

²³³ Manoel Martins do Couto Reys, natural de Santos, oriundo de família nobre, faleceu depois de 1825 como tenente-general. Com o curso de matemáticas serviu o presídio de Iguatemi em 1774 e em todas as campanhas do Rio Grande do Sul até o posto de coronel. Foi membro do conselho da procuradoria da província em 1822, deputado por São Paulo na constituinte de brasileira, como suplente do deputado Nicolau Pereira de Campos Vergueiro. Cf.: BLAKE, A. V. A. S., *op. cit.*, vol. VI, p. 159.

²³⁴ “*Memorias de Santa Cruz – seus estabelecimentos e economia primitiva...*”, in: *RIHGB*, p. 154.

destreza com que gerenciaram o local, transformando-o num rico patrimônio, “um vivo exemplo da sua industria, e sabia economia. Eles com particular conselho, tirado das suas exactissimas experiencias, acharam o grande segredo de vencer um montão de duvidas e dificuldades”. De acordo com o autor, em pouco mais de um século, os loyolanos foram capazes *de remediar com a arte dos defeitos da natureza* e, assim, transformar um brejo em campo ameno com vinte e dois currais repletos de gado. Todos da melhor qualidade e fornecendo rendimentos anuais de doze contos de réis.²³⁵

A fazenda era estruturada sobre alguns fundamentos: pregação e boa doutrina, a manutenção da escravatura debaixo de feliz obediência, pois os jesuítas inventaram novas maneiras de contentar os escravos, premiando todo aquele que tivesse um bom comportamento e se mostrasse feliz em suas funções. Dessa maneira, não ficava difícil compreender como um só padre – administrador e superior – fosse capaz de manejar tão grande corpo e negócios, destacando-se o cuidado com a saúde do campo – com a conservação das valas e do dique; e com multiplicação e boa escolha das vacas.

A expulsão dos loyolanos resultou na decadência da propriedade, pois “abusos se substituíram, devorando todo o bom systema (...) O egoísmo, a maledicência,... engolfados no mar de uma inaudita impiedade, e cobiça insaciável, esbarravam tudo no fundo da desordem”²³⁶. O campo passou a se desfigurar. A maior parte do gado se tornou *feras indomaveis*. O autor esteve na fazenda e fez algumas observações sobre ela a fim de restabelecer os negócios e reprimir as desordens.

A primeira proposta diz respeito à educação de alguns escravos de provada habilidade, aplicando-os aos ofícios mecânicos debaixo da doutrina de bons mestres. A segunda aconselhou o estabelecimento de fábricas para serrar as madeiras, importante artigo que muitas vezes era desperdiçado no Brasil. Sugeriu também cuidados com o gado visando a sua multiplicação, bem como dos caprinos e dos vegetais. Ainda, para acabar com uma *massa inutil ao estado*, sugeriu a admissão de arrendatários. As recomendações do autor foram passadas a uma Junta que as aprovou e ainda o colocou como inspetor da

²³⁵ Idem, *ibidem*, pp. 155, 157-158.

²³⁶ Idem, *ibidem*, p. 159.

mencionada propriedade. As suas primeiras ações foram tratar do engenho de Taguay, dar atenção ao gado e destinar para tal um número proporcional de escravos.

O Coronel Manoel Martins do Couto Reys faz uma análise favorável do desempenho dos padres da Companhia de Jesus, como empreendedores e gerenciadores de suas propriedades. Assim, os religiosos eram exemplos não apenas pela eficiência na catequese, mas também na administração. A fazenda de Santa Cruz será tema de outra publicação da década de 1870 e, de certa forma, tornando-se, na RIHGB, a síntese e exemplo maior dos bens administrados pela Ordem Inaciana no Brasil.

O sócio correspondente, Francisco Adolpho Varnhagen, ofereceu ao Instituto a “*Enformação do Brazil e de suas capitanias – 1584*”²³⁷, publicado no volume de 1844. Um texto descritivo, com o nome das autoridades seculares e religiosas que estiveram no Brasil até o ano de 1584 – os governadores gerais, capitães, bispos – e das sete capitanias que então constituíam a colônia (*Pernabuco, Baya, Ilheos, Porto Sguero, Spu Santo, Rio de Janeiro, S. Vicente*). Também elenca religiosos de outras ordens que estiveram por estas terras (franciscanos, carmelitas, Ordem de S. Bento).²³⁸

²³⁷ “*Enformação do Brazil e de suas capitanias – 1584* (MS. oferecido de Lisboa pelo Socio o Sr. Vanhargen)”, in: *RIHGB*, tomo 06, 1865 (1844), 2ª edição, pp. 412-444.

²³⁸ Em suma, subtítulos iniciais dessa *Enformação* são dedicados aos seguintes temas. O primeiro diz respeito aos “Governadores e Capitães”, relatando, portanto, cada governador-geral e sua atuação: Thome de Sousa (1549), Dom Duarte da Costa (1553), Mem de Sá (1557), que faleceu em 1572 na Bahia, sendo sucedido por Luiz de Brito (1573). Em 1574, veio o Dr. Antonio Celema com título de Governador Geral das capitanias do Sul, Rio Janeiro e S. Vicente, pois havia ordenado D. Sebastião que se repartisse o governo do Brasil em duas partes. Após Celema, esteve na função Lourenço Veiga (1578) que, sob seu governo, tornou novamente um governo geral único como antes. No ano de 1583, governou Manuel Teles Barreto. O segundo subtítulo diz respeito aos capitães e outras capitanias. A primeira descrição é da Capitania de Pernambuco, cujo governador era Duarte Coelho. Já a capitania do Espírito Santo era de Vasco Fernandes Coutinho, que travou muitas guerras com os *gentios*. A capitania de S. Vicente pertencia a Martim Affonso de Sousa e nela nunca havia tido guerra contra os naturais, com exceção do ano de 1562, quando alguns deram guerra em Piratininga. Em 1564, chegou Estácio de Sá ao Rio de Janeiro. A capitania de Porto Seguro era do Duque Daveiro. A capitania de Ilheos era de Francisco Geraldês. O terceiro subtítulo faz referência aos bispos prelados do Brasil. O primeiro bispo do Brasil foi Dom Pedro Fernandes (1562-1566), que, retornando a Portugal, foi morto pelos índios. O lugar foi ocupado pelo visitador e comissário geral de toda costa Dr. Francisco Fernandes, que regeu a Igreja brasileira até a vinda de Dom Pedro Leitão, clérigo e segundo bispo do Brasil. O terceiro bispo regente da Igreja do Brasil foi Dom Antonio Barreiros do hábito de Aviz. Com Lourenço Veiga (1578), veio por administrador Bartholomeu Simões, que passou a residir a cidade de S. Sebastião e ter jurisdição separada do bispo, ou seja, tinha poderes sobre as capitanias do Sul – Porto Seguro, Espírito Santo, Rio de Janeiro e S. Vicente. A respeito da Inquisição, salienta que não foi posto em vigor nenhum ofício, mas quando os bispos necessitavam dele o faziam por meio de comissão. Menciona um francês tido como herege e que foi queimado na Bahia. O quarto subtítulo é dedicado às invasões francesas no Brasil (a primeira entrada). O subtítulo seguinte é dedicado aos frades que vieram antes e depois dos padres da Companhia de Jesus. Os

Sobre os jesuítas, especificamente, pontua cada padre da Companhia que atuou no Brasil. Descreve as casas construídas e frisa sua presença em todas as capitanias – dedicando-se à conversão e também ao estudo da gramática. Trata ainda da sobrecarga de atividades que os jesuítas aqui assumiram porque os *curas* não cumpriam suas funções e até mesmo não estavam suficientemente preparados para tal, pois não sabiam a língua da terra e nem “se matão muito por acodir aos de Guine, nem são para poder pregar aos portuguezes”. Na Capitania de Pernambuco, por exemplo, os inacianos pregaram aos brancos, *negros de guine* e aos índios da terra que estavam nas muitas fazendas com engenhos de açúcar: “a todos estes acodem os da companhia com pregações doutrinas e confissões passando as grandes calmas d’ aquella terra”. Enfim, conclui a respeito das capitanias que precisavam dos ministérios dos padres jesuítas, pois, em praticamente todas elas, “quasi nuqua há pregação senão da comp.^a e quasi toda a gente se confessa de maneira que não tem os curas mais que fazer que diser suas missas baptisar crianças e dos sacramentos da Euch.^a e extrema unção e enterrar e ainda nisto muitas vezes são revelados pelos nossos por elles não poderem acudir”.²³⁹

Assim, trata-se de um texto que claramente tenta transmitir a dimensão, importância e influência dos inacianos e seu comprometimento com o projeto colonial, principalmente na sua dimensão religiosa. Além disso, apresenta uma lista de autoridades (espirituais e seculares) enfatizando suas relações com os padres da Companhia de Jesus; a relação de construções materiais (casa e colégios) em favor do crescimento doutrinário e evangelizador na Colônia; e os conhecimentos dos jesuítas sobre os nativos.

No volume de 1846, ano em que Cunha Barbosa faleceu e já se colocavam problemas com os jesuítas estabelecidos no sul, foram publicados “*Documentos relativos á demissão do Marquez de Pombal*”²⁴⁰. Em nota de rodapé, o comentador esclarece que os documentos transcritos seriam de interesse a muitos leitores, já que tudo que envolvia o

primeiros religiosos no Brasil eram da Ordem de São Francisco e desembarcaram em Porto Seguro. Desde a vinda desses religiosos até a chegada dos membros da Companhia, não vieram mais religiosos dessa ordem, segundo esses relatos, destacando a presença no Brasil, nos anos de 1560 e 1551, de sete ou oito *frades de habitos brancos francezes*. No ano de 1581, três frades do Carmo e dois ou três de S. Bento vieram juntamente com aqueles que intencionavam povoar o Rio Paraíba, mas tal empreitada não foi realizada.

²³⁹ Idem, *ibidem*, p. 428, 431.

²⁴⁰ “*Documentos relativos á demissão do Marquez de Pombal*”, in: *RIHGB*, 1867(1846), tomo 08, 2ª ed., nº 01, pp. 65-69.

Marquês de Pombal era de curiosidade de muitos. Afirma ainda que “nem se julgues ser isto assumpto alheio aos fins do Instituto, pois a história da Brasil até a época da sua emancipação se acha de tal sorte ligada á de Portugal, que é quasi impossivel separar uma da outra; e de mais, bem conhecidos são os benefícios immediatos, e serviços prestados pelo illustre ministro portuguez a esta porção do continente americano”.²⁴¹

No total são três documentos que denotam a boa vontade da rainha em relação a seu ex-ministro. O primeiro referente à demissão que, segundo decreto de Sua Majestade, deveria ser feita a pedido do ministro e concedendo-lhe os ordenados de secretário do Estado durante sua vida a uma comenda. Uma cópia do decreto rubricado pela rainha no dia 4 de março de 1777 em Nossa Senhora d’Ajuda, a respeito do pedido de aceitação da demissão do Marquês de Pombal registra: “tendo em consideração a grande e distinta estima que El-Rei meu pai, que Santa Glória haja, fez sempre da pessoa do marquez de Pombal; e representando-me o mesmo marquez que a sua avançada idade, e moléstias que padecia, lhe não permittiam de continuar por mais tempo no meu real serviço; pedindo-me licença para se demittir de todos os lugares e empregos, de que se acha encarregado; e para poder retirar-se à sua quinta do Pombal: e attendendo ao referido: sou servida aceitar-se a dita demissão”. Um terceiro documento trata de instruções da rainha para que “se administre justiça aos seus vassallos, segundo merecimento de cada um...”²⁴²

Conforme já foi apontado, o Marques de Pombal é uma figura muito importante na história da Companhia de Jesus. Por isso, uma publicação que retoma o momento mais crítico de seu percurso – a demissão – deste *inimigo* da Companhia de Jesus, não deixa de fortalecer a concepção positiva sobre aqueles religiosos. Contudo, ao mesmo tempo, os manuscritos divulgam a sintonia existente entre os soberanos portugueses e a política do Marquês, e uma espécie de absolvição histórica daquele personagem. No que diz respeito às relações do ministro com os loyolanos, de acordo com José Eduardo Franco, a imagem mais lúcida do *mito negro* dos Jesuítas em Portugal foi forjada pelo Marquês de Pombal, justamente pelo fato de, através dos canais diplomáticos e do Estado, ter promovido a

²⁴¹ Idem, *ibidem*, p. 65 (nota de rodapé).

²⁴² Idem, *ibidem*, pp. 65-67.

tradução de libelos e documentos antijesuíticos nas principais línguas e divulgado por toda a Europa.²⁴³

A oposição à Companhia de Jesus remonta à sua própria gênese, suscitando nos distintos espaços nacionais tanto o filojesuítismo como o antijesuítismo mais hostil. Pombal se tornou significativo, pois teria sido o responsável pela forma mais acabada do mito desabonador dos jesuítas. As críticas que antes se apresentavam de forma esparsa e pontual foram sistematizadas com eficácia através da linguagem escrita – o que antes consistia em boato, calúnia, suspeita oralizante foi consumado literalmente: “Pombal, o grande fundador do mito em Portugal, dá-lhe uma vasta e prolixa forma literária”²⁴⁴. A elaboração, recuperação e re-significação do mito jesuítico será importante para compreender a construção da imagem negativa dos jesuítas, tema que será melhor explorado nos capítulos seguintes.

Não obstante, a documentação sobre os loyolanos mais presente nas páginas da RIHGB durante esse período foi produzida pelos próprios membros da Ordem: são cartas e *anuas* redigidas pelos padres nos primeiros anos da colonização da América Portuguesa, destacando-se aquelas do Padre Manuel da Nóbrega. São ao todo treze cartas publicadas, entre 1840 e 1846, como podemos notar na tabela abaixo:

Nº	ANO	V.	CARTAS JESUÍTICAS (1839-1849)
01	1840	02	“Carta de Manoel da Nobrega datada de setembro de 1551 da Vila de Olinda. (Oferecida pelo sócio correspondente Francisco Adolpho Varganhagen)” ²⁴⁵
02	1841	03	“ <i>Copia de uma Carta</i> do Padre Joseph, da Bahia de todos os Santos, escrita ao Doutor Jacomo Martins, Provincial da Companhia de Jesus, em julho de 1565” ²⁴⁶

²⁴³ FRANCO, José Eduardo. “A Visão do *Outro* na Literatura antijesuítica em Portugal: de Pombal à Primeira República”, *in*: Separata da *Lusitania Sacra*, 2ª série, tomo 12, 2000.

²⁴⁴ Idem, *ibidem*, p. 125.

²⁴⁵ “Carta de Manoel da Nobrega datada de setembro de 1551 da Vila de Olinda. (Oferecida pelo sócio correspondente Francisco Adolpho Varganhagen)”, *in*: RIHGB, 1840, tomo 02, nº 06 (Julho), pp. 277-280.

²⁴⁶ “*Copia de uma Carta* do Padre Joseph, da Bahia de todos os santos, que escreveu ao Doutor Jacomo Martins, Provincial da Companhia de Jesus, de julho de 1565 (Copiada do Registro das cartas dos jesuítas da Livraria da casa de S. Roque, pag. 190 verso; da Livraria Publica do Rio de Janeiro)”, *in*: RIHGB, 1860 (1841), tomo 02, pp. 248-258.

Nº	ANO	V.	CARTAS JESUÍTICAS (1839-1849)
03	1843	05	“Carta de algumas cousas que iam em a nau que se perdeu do Bispo, para nosso padre Ignacio (Copiada do Registo das Cartas Jesuíticas, M.S. da Biblioteca Publica do Rio de Janeiro)” ²⁴⁷ [“10 de junho de 1557. Por comissão do padre Manuel da Nóbrega... – Antonio Blazquez”]
04	1843	05	“Copia de uma carta do Padre Manoel da Nobrega, que escreveu ao Ilm. Cardeal; de S. Vicente, o 1º de Junho de 1560. (Copiada da coleção de Cartas jesuíticas, M. S. Da Livraria Publica do Rio de Janeiro)” ²⁴⁸
05	1843	05	“Annu da Missão dos Mares Verdes, do anno de 1624 e 1625, mandada á Roma pelo Padre Antonio Vieira (M.S. Offerecido de Lisboa pelo socio correspondente o Sr. Varnhagen)” ²⁴⁹
06	1843	05	“Annu da Missão da capitania do Espirito Santo no anno de 1624 e 1625, mandada á Roma pelo padre Antonio Vieira (M.S. Offerecido de Lisboa pelo socio correspondente a Sr. Varnhagen)” ²⁵⁰
07	1843	05	“Carta que o Padre Manoel da Nobrega, Preposito da Companhia de Jesus, em o Brasil escreveu ao Padre Mestre Simão o anno de 1549. (M.S. Copiado da Livraria Publica)” ²⁵¹
08	1843	05	“Carta do padre Nobrega para o Mestre Simão, do anno de 1549” ²⁵²
09	1843	05	“Carta que o Padre Manoel da Nobrega, Companhia de Jesus em terras do Brasil, escreveu ao padre Mestre Simão, Preposito Provincial da dita Companhia em Portugal no anno de 1549 (Copia do MS da Bibliotheca)” ²⁵³
10	1844	06	“Informação das terras do Brasil, mandada pelo padre Nobrega” ²⁵⁴
11	1844	06	“Carta que o padre Antonio Pires escreveu do Brasil, da capitania de Pernambuco, aos irmãos da companhia, de 2º de agosto de 1551” ²⁵⁵

²⁴⁷ “Carta de algumas cousas que iam em a nau que se perdeu do Bispo, para nosso padre Ignacio (Copiada do Registo das Cartas Jesuíticas, M.S. da Biblioteca Publica do Rio de Janeiro)”, *in*: *RIHGB*, 1863 (1843), tomo 05, 2ª ed., pp. 214-223.

²⁴⁸ “Copia de uma carta do Padre Manoel da Nobrega, que escreveu ao Ilm. Cardeal; de S. Vicente, o 1º de Junho de 1560. (Copiada da coleção de Cartas jesuíticas, M. S. Da Livraria Publica do Rio de Janeiro)”, *in*: *RIHGB*, 1843, tomo 05, nº 19, pp. 352-358.

²⁴⁹ “Annu da Missão dos Mares Verdes, do anno de 1624 e 1625, mandada á Roma pelo Padre Antonio Vieira (M.S. Offerecido de Lisboa pelo socio correspondente o Sr. Varnhagen)”, *in* *RIHGB*, 1843, tomo 05, nº 19, pp. 359-362.

²⁵⁰ “Annu da Missão da capitania do Espirito Santo no anno de 1624 e 1625, mandada á Roma pelo padre Antonio Vieira (M.S. Offerecido de Lisboa pelo socio correspondente a Sr. Varnhagen)”, *in*: *RIHGB*, 1843, tomo 05, nº 19, pp. 362-364.

²⁵¹ “Carta que o Padre Manoel da Nobrega, Preposito Provincial da Companhia de Jesus, em o Brasil, escreveu ao Padre Mestre Simão o anno de 1549. (M.S. Copiado da Livraria Publica)”, *in*: *RIHGB*, 1843, tomo 05, nº 20, pp. 457-460.

²⁵² “Carta do padre Nobrega para o Mestre Simão, do anno de 1549”, *in*: *RIHGB*, 1843, tomo 05, nº 20, pp. 461-462.

²⁵³ “Carta que o Padre Manoel da Nobrega, Companhia de Jesus em terras do Brasil, escreveu ao padre Mestre Simão, Preposito Provincial da dita Companhia em Portugal no anno de 1549 (Copia do MS da Bibliotheca)”, *in*: *RIHGB*, 1843, tomo 05, nº 20, pp. 463-470.

²⁵⁴ “Informação das terras do Brasil, mandada pelo padre Nobrega”, *in*: *RIHGB*, 1865 (1844), tomo 06, 2ª edição, pp. 91-94.

²⁵⁵ “Carta que o padre Antonio Pires escreveu do Brasil, da capitania de Pernambuco, aos irmãos da companhia, de 2º de agosto de 1551”, *in*: *RIHGB*, 1844, tomo 06, pp. 95-103.

Nº	ANO	V.	CARTAS JESUÍTICAS (1839-1849)
12	1844	06	“Carta do Padre Nobrega, mandada da mesma capitania de Pernambuco, o anno de 1551” ²⁵⁶
13	1846	08	“Informação dos casamentos de Indios no Brazil, pelo padre José d'Anchieta. (Manuscripto offerecido ao Instituto pelo sócio correspondente o Sr. Francisco Adolpho de Varnhagen).” ²⁵⁷

Elas apresentam um conteúdo similar, o que nos permite destacar as temáticas que se repetem com mais frequência. Algumas são relatos das impressões e observações do contato daqueles religiosos com o espaço, os indígenas, os colonos e os clérigos. A exemplo disso, citamos a **carta nº 09** em que o padre Nóbrega faz uma narrativa descritiva (parágrafo único) da terra, salientando suas impressões quanto ao clima, alimentos – frutas conhecidas e desconhecidas, pescado, mariscos, criações de alguns animais como os patos e a caça.

Nóbrega também faz referências sobre os nativos, pondo em evidência as diferentes castas – *uns se chamam goyanazes outros carijós* – sendo os últimos, em sua percepção, os melhores, mais acolhedores dos padres. Outros *gentios*, como os *guaimares*, que moravam nos matos, não tinham comunicação com os cristãos, diferentemente dos *topinaquiis*, e os *outros topinambás* que viviam em casas de palma que acomodavam cerca de cinquenta índios com filhos e mulheres, dormindo em redes próximas ao fogo, pois como ficavam nus, sentiam frio e, dessa forma, também espantavam os demônios. O religioso ainda faz comentários com relação às cerimônias realizadas pelos feiticeiros, aos casamentos e à crença dos indígenas, registrando as dificuldades de se estabelecer um vocabulário comum que tornasse possível a evangelização dos nativos: “mas com tudo damno-lhá a entender o melhor que podemos, e algumas cousas lhes declaramos por rodeios”²⁵⁸.

Além de descrições dos primeiros contatos dos inicianos com o Novo Mundo, refletindo a situação em que viviam os indígenas (e os próprios padres), em termos

²⁵⁶ “Carta do Padre Nobrega, mandada da mesma capitania de Pernambuco, o anno de 1551”, *in*: *RIHGB*, 1844, tomo 06, pp. 104-106.

²⁵⁷ “Informação dos casamentos de Indios no Brazil, pelo padre José d'Anchieta.” (Manuscripto offerecido ao Instituto pelo sócio correspondente o Sr. Francisco Adolpho de Varnhagen)”, *in*: *RHGB*, 1846, tomo 08, p. 255-262.

²⁵⁸ “Informação das terras do Brasil...”, *in*: *RIHGB*, p. 93.

materiais, morais e religiosos, as cartas também eram espaços de reivindicações. Como a necessidade de mais padres, estrutura para o desenvolvimento da obra catequética e o combate daquele que é apontado por diversas vezes como um grande obstáculo: o *pecado*. Na **carta nº 01**, escrita da Vila de Olinda em setembro de 1551, por exemplo, Nóbrega refere-se à Capitania de Duarte da Costa, destacando o *pecado* em que todos viviam, inclusive os eclesiásticos.²⁵⁹ Alertava para a má regência da Igreja bem como para a existência de homens que em Portugal eram casados, mas que nas novas terras viviam com outras escravas.

Os relatos críticos, sobretudo em relação aos eclesiásticos e colonos que, em vez de ensinarem os bons costumes aos nativos, desvirtuavam-se, foram acompanhados das primeiras ações (e resultados) dos jesuítas no combate “ao pecado”. Na mesma **carta nº 01**, Nóbrega relatava as primeiras mudanças no comportamento da população que já evitava mais os pecados e mostrava-se disposta a modificar seus costumes equivocados. A conversão também ocorria entre os escravos, tanto que muitos vinham ver e ouvir a doutrina e a pregação dos padres.

Muitas das cartas insistiam para a vinda de um bispo (ao menos um vigário) e mais padres. Novamente a **carta nº 01** é exemplar. Nóbrega dizia nela que, para o sustentáculo dos bons costumes, precisava-se da atuação de muitos obreiros (que não tinham), pois os índios eram como *papéis em branco* e necessitavam de pregação. Diante dessa situação, pedia: “há mingoa tomo por remedio clamar ao criador de todos e a V.A. que mandem obreiros e a meus padres e irmãos que venham”²⁶⁰. A vinda de um bispo também era importante, pois alguns impasses precisavam da intervenção de uma autoridade para se chegar a uma resolução: “com a vinda do bispo ho esperavamos remedear e agora me parece ser necessario V. A. prover niso por se evitarem grandes pecados”²⁶¹. Na **carta nº**

²⁵⁹ Os clérigos, por sinal, tematizam a **carta nº 07**, escrita anteriormente, em 1549, para o Mestre Simão. Nela, o mesmo Padre Nóbrega fazia um alerta: juntamente com os clérigos, vinha a escória. Por isso, era necessário que, antes de embarcar, os sacerdotes tivessem sua vida aprovada, *porque estes [tanto] destroem quanto se edifica*. Já na **carta nº 10**, escrita em 2 de agosto de 1551 de Pernambuco, Antonio Pires registrou suas primeiras impressões e, entre elas, também afirmou que esta terra era *povoada de muita gente*, e repleta de pecados, mas apesar disso, “parece-me que a gente está dócil e bem inclinada”.

²⁶⁰ “Carta de Manoel da Nobrega datada de setembro de 1551...”, *in*: RIHGB, p. 279.

²⁶¹ Idem, *ibidem*. Para registrar que a vinda de um bispo era muito requisitada pelos padres inicianos, destacamos outras cartas onde esse pedido foi feito: as cartas **nº 01** (de 1551), **nº 07** (de 1549), **nº 08** (de

08, escrita por Nóbrega em 1549, foi feita uma sugestão no combate “ao pecado” e outros pedidos de ordem material: aconselhou a vinda de mulheres para serem tomadas em casamento, *ainda que fossem erradas*, e solicitou batistérios, capas, ornamentos, imagens, etc.

As cartas referem-se à atuação dos padres não apenas na catequese, mas também nos confrontos contra os índios e *invasores*, tais como os franceses. Refletiam, dessa forma, a importância do desempenho da Companhia na manutenção do território. A exemplo disso, lembramos da **carta nº 02**, escrita pelo padre Anchieta da Bahia em 1565, em que relatou fatos ocorridos um ano antes, quando da cidade de S. Salvador saiu uma armada com destino ao Rio de Janeiro com a intenção de povoar a região, enfatizando as dificuldades, desde a pouca gente empenhada e a escassez de mantimentos e água até os confrontos com franceses e tamoyos. Outro exemplo é a **carta nº 05** – na verdade uma *annua* da Missão da capitania do Espírito Santo (1624 e 1625) – sobre o instante em que aquela Capitania foi atacada pelos holandeses, destacando os passos do confronto e a mobilização dos padres e índios nos combates em uma das aldeias.

A “instituição epistolar”, por sinal, foi o modo pelo qual a Companhia manteve uma comunicação constante entre os vários membros da Ordem espalhados pelo mundo.²⁶² A troca de cartas foi um instrumento criado para garantir o funcionamento das práticas missionárias, já que não apenas a empresa jesuítica era internacional, mas também os seus membros.²⁶³ Do período entre 1549 e 1610, mais de seiscentas cartas foram remetidas da colônia portuguesa na América, sendo que a metade (das 400 preservadas) foi escrita por irmãos que residiam nas Vilas de São Vicente e Bahia. O restante refere-se aos povoados de

1549), **nº 11** (1551).

²⁶² Eisenberg, que prioriza como fonte as cartas produzidas pelos jesuítas ao longo do século XVI, revela que os “encontros do Novo Mundo” foram responsáveis pela revisão das linguagens e conceitos utilizados na Europa no período. Cf.: EISENBERG, J., *op. cit.*, pp. 19-20, 32.

²⁶³ As cartas eram importantes para a reprodução e expansão das atividades da Companhia de Jesus, que dependia do reconhecimento daqueles que a apoiavam política e financeiramente. Para tanto, a partir de 1541, as correspondências se dividiram em dois tipos. Uma narrava somente as notícias edificantes para conquistar leitores religiosos ou leigos. Relatos idealizados dos jesuítas, mas que ofereciam um cabedal de informações dos indígenas a fim de convencer da necessidade de táticas de conversão que fossem adaptáveis a esta tão diferente cultura. O outro tipo de carta, denominado *hijuela*, tratava dos problemas institucionais e deveria seguir em uma folha separada semanalmente ao superior hierárquico. De acordo com as *Constituições*, os noviços eram obrigados a aceitar a censura e o controle de toda sua correspondência pessoal com o mundo externo, além das regras de trocas entre os membros da ordem. Cf.: Idem, *ibidem*, p. 50-57.

Pernambuco, Ilhéus, Porto Seguro, Rio de Janeiro e Espírito Santo. Portanto, trocando experiências, os jesuítas adaptaram suas regras de acordo com a necessidade do funcionamento de suas casas, escolas e missões.

Um material significativo para divulgar, especialmente junto à Coroa, no seu próprio tempo, a necessidade e grandiosidade da atuação da Companhia de Jesus na obra da colonização, mensagem retomada no século XIX por aqueles que defendiam o trabalho das ordens religiosas e se empenhavam no resgate da imagem dos jesuítas no sucesso da colonização e “civilização” dos indígenas. Tratava-se de manuscritos considerados testemunhos relevantes do desempenho jesuítico no passado e que, no presente, reforçavam um modelo civilizacional dos nativos com base na catequese. Além disso, *testificam* um discurso de comprometimento da Ordem Inaciana com o desenvolvimento colonial – a exemplo da elogiada administração na Fazenda de Santa Cruz – e, sobretudo, na defesa da unidade de seu território. Nesse sentido, para um número expressivo de membros do IHGB nessa primeira década da *Revista* do IHGB, os loyolanos teriam assumido um papel de destaque na história e configuração da nação.

4. Vozes dissonantes – vestígios de discordâncias:

Apesar de a representação positiva da Companhia de Jesus – por seu trabalho desenvolvido na colônia, sobretudo junto aos nativos – ter sido predominante nos primeiros anos do periódico, ela não foi, como mencionamos anteriormente, uníssona, o que denota a existência de um embate de opiniões que ficou esmaecido, possivelmente pelo desempenho do censor das matérias publicadas, o Cônego Januário da Cunha Barbosa, além do interesse dos sócios em não despertar polêmicas em virtude do contexto político conturbado²⁶⁴, e

²⁶⁴ Lúcia Guimarães nos lembra que a construção da memória do Império foi um processo longo e seletivo associado ao objetivo de “levar adiante o projeto político iniciado em 1822”. Tal tarefa enfrentava dificuldades, já que entre as províncias faltava unidade, além do fato de o trono ter ficado vago durante quase uma década (Período Regencial). Os elementos para a constituição do passado não poderiam ser buscados num passado imediato, que corresponde ao período que se estende entre 1817 e 1838, em que estavam “inscritos conflitos mal resolvidos, que se arrastavam desde antes do Primeiro Reinado, conseqüências dos embates das províncias com o governo central, na sua luta por maior autonomia”. Cf.: GUIMARÃES, L. M.

especialmente, conforme já salientamos, pelas experiências com os jesuítas no sul estarem sendo bem avaliadas. Contudo, dois documentos de época divulgados no ano de 1842 apresentaram aspectos divergentes das imagens até aqui mostradas; e, em 1846, ano do falecimento de Januário da Cunha Barbosa, um trabalho desenvolvido pelo sócio Coronel José Joaquim Machado de Oliveira marcou uma espécie de transição no discurso positivo sobre aqueles religiosos. Vejamos o conteúdo de cada uma dessas publicações, para melhor apresentar os aspectos dessa inflexão no perfil da Companhia de Jesus.

A “*Relação* abreviada da Republica, que os religiosos jesuítas das provincias de Portugal e Hespanha estabeleceram nos domínios ultramarinos das duas Monarchias, e da Guerra que n'elles tem movido e sustentado contra os exércitos hespanhóis e portugueses: Formada pelos registros das Secretarias dos dois respectivos principais Commissarios e Plenipotenciarios, e por outros documentos authenticos”²⁶⁵ foi publicada em 1842, e denota preocupação com a administração jesuítica na república instalada entre os rios Paraguay e Uruguay nos tempos da negociação do Tratado de Madrid. Essa ameaça deveria ser combatida, pois, sob o pretexto da conversão, os padres escravizavam os índios, além de tornar aquele território impenetrável a qualquer outro ministro, eclesiástico ou secular, pois não se comunicavam em outra língua que não o *Guarany*.

Os índios mantinham uma cega e ilimitada obediência aos preceitos dos religiosos que conseguiram “conservar por tantos annos aquelles infelizes racionaes na mais extraordinaria ignorancia, e no mais duro e insoffrivel captiveiro que se viu até agora”. Esses religiosos regulares suscitavam o ódio dos índios contra os brancos e os armavam com peças de artilharia e pólvora no intuito de formar um exército. Esses elementos foram responsáveis pela guerra entre as duas monarquias (portuguesa e espanhola) e os membros da Companhia de Jesus.

Na descrição dos embates entre religiosos e tropas do governo, destaca a *ardilosa* ação dos jesuítas que, por meio de pretextos, buscavam armar e fortificar o exército de

P. “Debaixo de immediata...”, *in*: *op. cit.*, p. 517.

²⁶⁵ “*Relação* abreviada da Republica, que os religiosos jesuítas das provincias de Portugal e Hespanha estabeleceram nos domínios ultramarinos das duas Monarchias, e da Guerra que n'elles tem movido e sustentado contra os exércitos hespanhóis e portugueses: Formada pelos registros das Secretarias dos dois respectivos principais Commissarios e Plenipotenciarios, e por outros documentos authenticos”, *in*: *RIHGB*, 1863 (1842), tomo 04, nº 15, pp. 265-294.

índios que estava sob seu comando. Além da guerra entre as monarquias e os jesuítas, menciona o norte da América portuguesa e espanhola, onde os padres também não se mostraram moderados e interferiam tanto nas leis eclesiásticas quanto régias. Ali, os portugueses também não penetravam o território das aldeias. O comércio era todo absorvido pelos padres, apropriando-se dos gêneros de negócios e até de mantimentos de primeira necessidade, com muitos monopólios, reprovados pelo direito natural e divino:

“os religiosos foram acumulando abusos, vieram a fazer-se absolutos senhores do governo espiritual e temporal dos Índios, pondo-os no mais rígido cativeiro... usurpando-lhes não só todas as terras e fructos,... mas também até o próprio trabalho corporal...; nem lhes ministravam a pouca e insignificante roupa, que bastaria para cobrirem a desnudez com que estes infelizes racionais se expunham indigentissimamente aos olhos do povo.”²⁶⁶ (Grifo nosso)

Diante destes impasses, duas ordens foram expedidas. A primeira delas era a Bula Pontifícia de 20 de dezembro de 1741 (“que havia declarado livres os referidos índios e condemnados com pena de excomunhão *Latae Sententae* os que praticassem, defendessem, ensinassem o pregassem o contrário”) e a segunda dizia respeito às Leis de 6 e 7 de junho de 1756 (que “excitando, a favor da mesma liberdade e do bem commum dos Índios, todas as leis e ordens de seus augustos predecessores: e pela outra parte enfim determinou a mesmo tempo ao Governador e capitão General d’aquelle Estado, que tudo fizesse executar tão efficaz e tão exactamente como Sua Santidade e Sua Magestade em causa commum haviam ordenado”). Foram recebidas com contentamento pelos moradores. Entretanto, os *effeitos das machinações sediciosas* descritas acima não cessaram.²⁶⁷

No século XVIII, de acordo com Tiago Miranda, apesar dos jesuítas se colocarem ao lado da Coroa nas decisões do Tratado de Madrid sobre as fronteiras na região das

²⁶⁶ Idem, *ibidem*, p. 276.

²⁶⁷ Idem, *ibidem*, p. 283. Juntamente com o artigo estavam anexados alguns documentos: “Copia das instruções, que os Padres que governaram os Índios lhe deram quando marchara, para o exército, escriptas na lingua Guarany, e d’ella traduzidas fielmente na mesma forma em que foram achadas dos referidos Índios”; “Copia da carta que o Povo ou antes o Cura da aldea de S. Francisco Xavier, escreveu em 5 de fevereiro de 1756 ao chamado Corregedor, que capitaneava a gente da mesma aldêa no exército da rebelião: escripta na língua Guarany, e d’ella traduzida na lingua.”; “Copia da carta sediciosa e fraudulenta, que se fingiu ser escripta pelos caciques das aldêas rebeldes ao Governador de Buenos Ayres, sendo que é inverossimel que se mandasse ao dito Governador, e que o mais natural é que se compoz debaixo d’aquelle pretexto para se espalhar entre os Índios, ao fim de lhes fazer criveis os enganos que n’ella se contem: escripta na lingua – Guarany – e d’ella traduzida fielmente na lingua Portuguesa.”; “Copia da convenção celebrada entre Gomes Freire de Andrade e os Caciques para suspensão de armas”.

Missões, relatos de Francisco X. de Mendonça Furtado noticiavam abusos e cartas de comissários mencionavam resistências nas delimitações das fronteiras, problema ao qual se somou a já tradicional inimizade entre jesuítas e colonos.²⁶⁸ A presença dos inacianos passou a questionar a soberania da Casa de Bragança na região, uma vez que controlavam a mão-de-obra indígena (utilizada em atividades que não pagavam impostos) e tinham vínculo direto com Roma.²⁶⁹ Nos anos de 1757 e 1759, recrudesceu o conflito entre a Companhia de Jesus e o governo de Lisboa, questão que originou este texto, publicado em 1757 e reproduzido em 1842 na *Revista* do IHGB, acusando-a da instalação artificiosa de uma república autônoma na zona do Paraguai. Segundo Miranda, por divulgarem acusações de “abusos” praticados pelos religiosos, além de apontarem seu caráter “dissimulado” e “conspiratório”, tais textos justificaram represálias contra os inacianos e seus seguidores.²⁷⁰

A “Relação Abreviada”, segundo José Eduardo Franco, foi a primeira obra fundadora do mito jesuítico pombalino e integra um conjunto de textos antijesuíticos produzido durante a gestão do Ministro de Dom José I.²⁷¹ Obras paradigmáticas e

²⁶⁸ MIRANDA, T. C. P. dos R., *op. cit.*, pp. 165-172.

²⁶⁹ Interessante destacar, de acordo com Iris Kantor, que, em meio às rusgas envolvendo a Companhia de Jesus (às vésperas da sua expulsão), o conselheiro ultramarino José Mascarenhas Pacheco Pereira Coelho de Melo propôs um inquérito nos aldeamentos indígenas que seria capaz de fazer um levantamento para orientar a implementação do *Diretório dos Índios* (1755-1758). As informações adquiridas serviriam também para “escrever uma História da América portuguesa”. Nesta empreitada, o próprio José Mascarenhas, em maio de 1759, na cidade de Salvador, iniciou uma reunião da elite local para a fundação da *Academia Brasileira dos Renascidos* que seria capaz de transmitir “conhecimentos geográficos, históricos e etnográficos acumulados pelos missionários jesuítas ao longo de 200 anos de missionação”. Uma academia responsável por encaminhar os livros, mapas e diplomas existentes nas livrarias dos colégios jesuíticos. Segundo a autora, esta medida do conselheiro tinha a intenção de minimizar as perdas com o fechamento das 25 residências, 36 missões e 17 colégios, além dos seminários de menores e escolas de ler e escrever dos aldeamentos jesuítas. Nessa conjuntura, a Academia Brasileira dos Renascidos, tomava para si a tarefa de construir a memória histórica de 250 anos de colonização na América. Os membros vislumbravam, sobretudo, a preeminência dos interesses da capital administrativa do Estado do Brasil (Salvador) em detrimento aos domínios de Gomes Freire de Andrade (centro-sul), principalmente na confrontação da territorialidade instituída pela Coroa com a ocupação efetiva do território. Planejavam dividir a América portuguesa em cinco macro-regiões, propondo “a formulação de um modelo alternativo de regionalização e hierarquização das diferentes regiões, o qual contraditava a distinção oficial entre as capitanias gerais e subalternas”. Cf.: KANTOR, Iris. “A academia Brasileira dos Renascidos e o Governo político da América Portuguesa (1759): notas sobre as contradições do cosmopolitismo acadêmico lusoamericano”, in: *Revista História das Idéias*, Vol. 24 (2003): 51-83.

²⁷⁰ MIRANDA, T. C. P. dos R., *op. cit.*, pp. 213-221, 247-255.

²⁷¹ Franco destaca cinco obras que formam o que chamou de “catecismos antijesuíticos pombalinos”: “Relação abreviada da República que os Religiosos Jesuítas das Províncias de Portugal, e Espanha, estabeleceram nos Domínios Ultramarinos das duas Monarquias, e da guerra, que neles tem movido, e sustentado contra os Exercitos Hespanhoes, e Portugueses; formada pelos registos das Secretarias dos dous respectivos Principaes Comissarios, e Plenipotenciarios; e por outros documentos autênticos” (1757); “Erros

confeccionadas por uma equipe de intelectuais bem instruída, com a intenção de “ferir a imagem de prestígio desta Ordem”. E, apesar de virem à tona anonimamente ou como um trabalho coletivo, tinham a influência fundamental de Carvalho e Melo, seja como inspirador ou revisor. É possível notar nesses textos como foi organizado o ataque (ou combate) do governo setecentista contra a Companhia de Jesus, “apresentada sempre como detentora de um poder hiperbolizado, mesmo sobre-humano, situado no lado negro e conspirador da história”²⁷².

Por isso, para Franco, Pombal é “autor implícito, ou o autor tutelar que imprime a direcção hermenêutica que devia presidir à escolha e à leitura dos dados apresentados”. O documento que tratamos aqui especificamente foi distribuído em Portugal em 3 de dezembro de 1757, tendo oitenta e cinco páginas (in fol. 8) em sua primeira edição – que teria sido de duzentos mil exemplares – não revelando seu autor, lugar ou data de edição.²⁷³ Contudo, o empenho do Ministro em torná-lo público indica ser ele o autor do mesmo, inaugurando

“uma campanha pombalina em grande escala a nível nacional e internacional contra os religiosos da Companhia de Jesus e estabelece um dos mitemas matriciais do mito de *complot* dos Jesuítas em Portugal: o seu projecto de constituição de um império tirânico de amplitude universal, cujo ponto de partida e o balão de ensaio seria essa formidável República dos Guaranis.”²⁷⁴

Portanto, no manuscrito em questão, revelam-se indícios do *antijesuitismo*, isto é, do receio por parte das autoridades quanto à extensão do poder e domínio desses religiosos.

ímpios, e sediciosos que os Religiosos da Companhia de Jesus ensinarão aos Reos, que forão justicados, e pretenderão Espalhar nos Póvos destes Reynos” (1759); “Dedução cronológica e analítica” (três tomos publicados entre 1767-1768); “Compendio historico do estado da universidade de Coimbra no tempo da invasão dos denominados jesuítas” (1771); “Regimento do Santo Officio da Inquisição dos Reinos de Portugal, ordenando com o Real Beneplácito, e Regio auxílio pelo Eminentissimo, e Reverendissimo Senhor Cardeal da Cunha, dos Conselhos de Estado, e Gabinete de Sua Majestade, e Inquisidor Geral nestes Reinos, em todos os seus dominios” (1774). Cf.: FRANCO, José Eduardo. “Os catecismos antijesuíticos pombalinos – as obras fundadoras do antijesuitismo do Marquês de Pombal”, *in: Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. Ano IV, 2005, nº 7/8, pp. 247-268. Consultado em julho de 2008. URL:http://cienciareligioes.ulusofoa.pt/arquivo_religioes/religioes7_8/pdfIV/247-268-PT3-ARTIGOS-E-FRANCO.pdf.

²⁷² Idem, *ibidem*, pp. 247-248.

²⁷³ Depois de editado duas vezes em Lisboa, teve versões em francês, espanhol, alemão, italiano e latim. Cf.: Idem, *ibidem*, p. 249.

²⁷⁴ Idem, *ibidem*, p. 251.

Os padres exerciam os dois poderes (temporal e espiritual) sobre os índios mantidos numa obediência cega, já que não conheciam nenhuma outra autoridade senão aquela dos padres.

O segundo manuscrito – “*Memoria sobre as aldeas de índios da provincia de S. Paulo*, segundo observações feitas no anno de 1798 – opinião do auctor sobre a sua civilização”²⁷⁵ – foi escrito por Jose Arouche de Toledo Rendon²⁷⁶ e oferecida ao Instituto pelo Sr. Manoel Joaquim do Amaral Gurgel, tendo sido publicado em 1842. Trata-se de um texto produzido a partir de observações do autor quando foi designado pelo então governador da província de São Paulo, General Antonio Manoel de Mello Castro e Mendonça, a assumir o cargo de Diretor Geral de todas as aldeias da mencionada província. Sua tarefa era fazer uma visita de inspeção para examinar se as orientações do Diretório dos Índios eram ou não respeitadas, e o que poderia ser feito para o seu melhoramento. No documento ressalta-se a crítica tanto aos aldeamentos particulares, quanto àqueles dirigidos por religiosos de várias ordens, com especial ênfase nas restrições a esses últimos.

Cumprindo seu trabalho, Rendon visitou as aldeias, analisando seus pequenos registros, assim como os arquivos da Câmara de São Paulo. A partir disso, considerou possível encontrar “bases seguras para determinar um plano geral de civilização e catechese dos Indios”, ao mesmo tempo que tornou público alguns *factos historicos* que em sua opinião não poderiam ser ignorados e que deviam ser conservados “por meio da imprensa” para um dia servir de “ornato e complemento da Historia Geral do Brasil, e sobretudo da Provincia de S. Paulo”²⁷⁷.

Certo de que o rigoroso sistema de aldeias com índios civilizados foi inconveniente, aponta aspectos desse procedimento que levaram os nativos a uma *difícil sujeição*, “tirados

²⁷⁵ “*Memoria sobre as aldeas de índios da provincia de S. Paulo*, segundo observações feitas no anno de 1798 – opinião do auctor sobre a sua civilização”, in: *RIHGB*, 1863 (1842), tomo 04, pp. 295-317.

²⁷⁶ José Arouche de Tolêdo Rendon nasceu na cidade de São Paulo em 14 de março de 1756 e faleceu em 26 de julho de 1834. Era filho do mestre de campo Agostinho Delgado de Tolêdo Arouche e de Dona Maria Thereza Lara de Araujo. Tornou-se bacharel em leis pela Universidade de Coimbra e era tenente-general do exército. Depois de exercer advocacia em sua pátria, e de servir nos cargos de juiz de medições ordinário, juiz de órfãos e procurador da coroa e da fazenda nacional, assentou praça de capitão no regimento de infantaria na organização de uma milícia em São Paulo. Distinguiu-se nesse novo posto e foi eleito deputado à constituinte brasileira e primeira legislatura, na qual não tomou assento, apresentando-se com idade avançada. Porém, seguiu prestando serviços à sua província, quer no conselho de governo, quer no conselho geral. Foi nomeado diretor da Faculdade de Direito de São Paulo quando se deu sua fundação (decreto de 11 de agosto de 1827) até 1833. Cf.: BLAKE, A. *op. cit.*, vol. IV, p. 317.

²⁷⁷ “*Memoria sobre as aldeas de índios da provincia de S. Paulo...*”, in: *RIHGB*, p. 296.

nús dos sertões brasilicos mais por força do que por vontade, que tantos tempos se conservaram pouco vestidos debaixo da escravidão”. Tanto que aqueles que não ficaram nas aldeias ou delas fugiram foram mais felizes, com mais bens, participando do corpo militar e até “se tornando” brancos por meios do *encruzamento de raças*: “segue-se d’aqui que se o systema de aldêas se tivesse extinguido desde que os Indios tiveram a necessaria civilisação para viverem entre os brancos, já o nosso seculo não passaria pelo dissabor de ainda apresentar ao mundo aquelles restos de barbaridade”²⁷⁸.

As fazendas jesuíticas tinham uma *liberdade imaginada*. Segundo o autor, os indígenas eram tratados com a mesma sujeição que os escravos restantes. Além disso, eram separados do comércio dos brancos e proibidos de casarem com negros. Por sua vez, nas outras aldeias sujeitas à lei de 1º de abril de 1680, e que ficaram sob ordens de administradores particulares, eram por vezes tratados com severidade. Elas estavam sob a regência de governadores gerais, ouvidores, administradores gerais e da Câmara da cidade; e os capitães administradores eram, como depois foram os diretores, muitos *mandadores*, despreocupados com a *desgraça* daquela gente. Vários indígenas desertavam, esvaziando tais aldeias. A diminuição dos nativos não ocorria apenas porque ficavam em povoações novas em Minas e Viamão, mas também porque pereciam pelos sertões, de fome, de trabalho, de moléstia, entre outros fatores. Uma das dificuldades era encontrar homens de zelo e sem interesses, já que o *Diretório* não era observado.

Frades capuchinhos também atuavam como vigários de aldeias – S. Miguel, Peroíbe, e aldeinha da Escada. Com informações desta última aldeia, descreve a *ambição* dos frades, destruidores das liberdades dos índios, que ali estavam sujeitos a uma situação pior que dos escravos. Os frades tinham até mesmo um regimento próprio – “Regimento para todas as aldeas das Missões, estabelecido por actas do Capitulo Provincial celebrado no Convento de Santo Antonio do Rio de Janeiro aos 13 de agosto de 1745” – memorável por seus atentados. Entre os capítulos do regimento que destaca, o décimo, em sua opinião, assemelhava-se ao sistema jesuítico, pois desviava “sempre a comunicação dos Indios com o resto do povo, para se não civilisarem, brutalmente supportarem o fardo da escravidão, prohibem no citado capitulo com penas ao Superior o mandar Indios ou Indias

²⁷⁸ Idem, *ibidem*, pp. 298-299.

fôra das aldêas para casas de pessoas seculares, com o pretexto de qualquer serviço”. Em meio a castigos e abusos, Rendon afirma que estes eram fatos que mostravam bem o quanto os indígenas *foram desgraçados*, e assim continuariam sendo se fossem “obrigados a estar em aldêas sujeitas á avariza dos outros homens”.²⁷⁹ Acrescenta a falta de terras para a cultura, pois, apesar de todas as aldeias terem terras designadas para lavoura dos índios, apenas duas mantinham o espaço destinado. Diante de tantos infortúnios, Toledo Rendon já havia proposto:

“a extinção dos Directores, e o consegui, ficando os Indios sujeitos ás Ordenanças como o resto do povo. Propuz igualmente que se creassem freguezias em algumas das aldêas, marcando-lhes districtos, como se fez na Conceição dos Guarulhos. Esta 2ª parte foi mal executada, e pede reforma; porque acham-se as aldêas todas com parochos, que só o são dos Indios, ao mesmo tempo que á roda das aldêas habita muito povo. A bem dos povos convém que estes Vigarios o sejam de todo povo que se achar no districto que se der a estola; e a bem da fazenda Nacional convém tirar o parochos a algumas outras aldêas, que ficam proximas ás freguezias, onde os Indios devem dar obediencia. É bem superfluo as 200\$ rs. um Padre para ser Vigario unicamente de 40 ou 50 Indios civilisados.”²⁸⁰

Concluindo seu trabalho, o autor afirma, sobre a necessidade de *aldear as hordas de índios*, ser conveniente “que estejam juntos os de uma nação, que tenham um Director e um padre, aquelle para lhes procurar o bem temporal, este o espirital: convem acostummal-os a trabalhar primeiro em commum, depois separadamente para o seu sustento”. Porém essa tutela seria por carácter temporário, pois logo que civilizado, o índio não mais precisaria dela, sendo importante depois disso sujeitá-los às famílias brancas a fim de acostumarem com o trabalho e que “os tratem como livres, até que possam ter os seus estabelecimentos particulares”²⁸¹. De outro modo, muito difícil perderem os *seus bárbaros costumes*. Outra medida importante era separar as crianças dos indígenas adultos para que os vícios não fossem adquiridos pelos mais jovens, já que eram mais acessíveis. Para finalizar, expõe sua opinião sobre os índios da província de São Paulo:

²⁷⁹ Idem, *ibidem*, pp. 307, 309.

²⁸⁰ Idem, *ibidem*, p. 314.

²⁸¹ Idem, *ibidem*, p. 315.

“Cada um de nós tem a sua opinião sobre qualquer matéria: eu, da colleção de todos os factos acima memorados, tenho fixado a minha, pelo menos sobre os Índios da minha província. Vou expol-a francamente na fôrma seguinte: 1º Convém extinguir para sempre o bárbaro costume de atacar os Índios como inimigos, excepto em defesa; elles nos temem e desejam a nossa amizade: 2º pelo seu próprio interesse procurem o nosso auxilio, ou seja contra as suas precisões, ou quando se vêem atacados por outras hordas mais poderosas; 3º Convém separa-lhes os filhos, ou parte d’elles, sem os escandalizar, logo que se achar conveniente entregando a boas famílias, que os saibam educar e que em premio lucrem os seus serviços até certa idade, marcada pela lei regulamentar. [...]

Por este modo quando das aldeãs se ao colham fructos como de facto poucos se poderão colher, elles pelo menos servirão como de viveiros para tirar-lhes alguns filhos, que irão ser cidadãos mais úteis que seus Paes. É de esperar que estes e outros artigos tenham grande melhoramento nas Províncias, logo que se installarem os novos Governos estabelecidos pela lei novíssima de 20 de Outubro do corrente anno: esta é uma das principaes attribuições do Presidente e seu Conselho; e cada uma das Províncias debaixo dos princípios e regras geraes, poderá achar meios peculiares de tirar o melhor fructo da civilisação dos Índios do seu território. Este systema, bem executado em todas as Províncias do Império, dará milhares de braços á agricultura, e nos alliviará em parte da necessidade do negro commercio da raça africana. - Rio de Janeiro, 20 de dezembro de 1823.²⁸² (Grifo nosso)

Apesar de ser uma memória da década de 1820, revela em sua última frase interesses semelhantes ao que se buscava cerca de vinte depois: braços para agricultura e solução para o tráfico negreiro. Num discurso que não deixa de frisar a importância de aldear índios e trazê-los para a civilização, dispensa o método de aldeamento colonial, fosse ele exercido pelos jesuítas, administradores particulares ou frades capuchinhos. Rejeita aquilo que considera escravidão. A tutela indígena deveria ser dividida em duas – um diretor e um padre – cada um exercendo seu poder (secular e religioso) e de caráter provisório. Idéia, aliás, retomada por sócios do IHGB na década de 1850. Para a cidadania dos indígenas ainda sugere uma acentuação do contato entre brancos e índios, uma solução possível (e mais laica) para tornar o índio apto ao trabalho e à sociedade.

Portanto, esses dois documentos de época são vozes dissonantes da opinião mais freqüente na *Revista* – uma espécie de retomada, com algumas modificações, da experiência jesuítica – como solução para a civilização dos nativos. Porém, se não se harmonizava com o discurso predominante nos primeiros anos do IHGB, estava mais

²⁸² Idem, *ibidem*, p. 316.

afinado com aquele que irá prevalecer nos anos seguintes. Nesses manuscritos são notáveis os elementos característicos do discurso restritivo aos inicianos que se consolidou num segundo momento das publicações, ou seja, entre 1850 e 1870. Acusações como o exercício de *poder absoluto* – espiritual e temporal – por parte dos religiosos, a manutenção de um isolamento e incomunicabilidade dos indígenas em relação a outros membros da sociedade que não fossem os padres, e a escravização disfarçada dos nativos são alguns dos argumentos resgatados dos primeiros séculos de atuação da Ordem Inaciana e re-significados na década de 1850, no sentido de construir uma imagem mais restritiva dos *loyolanos*.

O marco da mudança nas opiniões parece ser o trabalho de autoria do sócio Coronel José Joaquim Machado de Oliveira²⁸³, publicado em 1846 com o título de “*Noticia raciocinada sobre as aldeias de índios da província de S. Paulo, desde o seu começo até a actualidade*”²⁸⁴. Trata-se de um estudo sobre tribos indígenas, cuja primeira parte dedica-se essencialmente a criticar a escravização dos nativos realizada pelos colonizadores leigos ou religiosos. Para ele, a *liberdade normal* indígena poderia ser reassumida pela vigorosa intervenção moralizadora a ser implementada pelo poder público devidamente orientado pelas práticas civilizadas. No “Systema de aldeamentos adoptado nas eras primitivas da província de S. Paulo *desde o seu começo até a actualidade*”²⁸⁵, descreve os motivos da fundação dos aldeamentos e de seu fracasso, assim como o estado de decadência em que se encontravam, dada a escravização dos nativos que ali foi praticada.

²⁸³ José Joaquim Machado de Oliveira (1790-1867) teve carreira militar, servindo em campanhas contra Montevideu e Buenos-Aires (entre 1811-1812) e militou (nos anos de 1816 a 1827) como capitão, major e tenente-coronel do Estado-maior do exército. Atuando na política, foi membro do governo provisório do Rio Grande do Sul e de seu primeiro Conselho; representou a mesma província na primeira legislatura e a província de São Paulo na sexta legislatura; foi deputado das assembleias de São Paulo e Santa Catarina, presidente do Pará, Alagoas, Espírito Santo e Santa Catarina. Assumindo funções diplomáticas, foi consul junto ao governo do Peru e Bolívia. Cf.: BLAKE, A., *op. cit.*, vol. IV, pp. 485-489.

²⁸⁴ “*Noticia raciocinada sobre as aldeias de índios da província de S. Paulo, desde o seu começo até a actualidade*, pelo Sr. Coronel José Joaquim Machado de Oliveira, membro effectivo do Instituto”, *in RIHGB*, 1867 (1846), tomo 08, nº 02, 2ª edição, pp. 204-250.

²⁸⁵ Pinheiros ou Carapicuiaba; de Bairueri ou Albaruary; S. Miguel ou de Ururay; Nossa Senhora da Escada; da Conceição dos Guarulhos; S. João de Perohybe; S. José. De Nossa Senhora da Ajuda de Itaquaquecetuba; Emboú ou Mboy; Tapeçerica; Conceição de Itanhaim. Acrescenta a possível existência de três aldeias nas margens do Rio Paranapanema: S. Xavier, Santo Ignacio e Encarnação, registradas num dado em 1770 pelo governador D. Luiz Antonio de Souza.

Considera que, em virtude do abandono dos aldeamentos, voluntária ou involuntariamente, a maior parte dos indígenas já havia se mesclado à massa da população. Sobre os motivos que os levaram a procurarem os aldeamentos sob administração laica ou religiosa durante o período colonial, Oliveira aponta *a desesperação* ocasionada pela conquista de seus territórios *pela força bruta e o domínio atroz de ferro e fogo* realizada pelos primeiros colonizadores. Dessa maneira, dividiu em duas classes as aldeias primitivas: a primeira reuniu indígenas “que na dura necessidade de procurarem em paradeiro a males sem conta, que lhes fez carregar a conquista do seu território, decidiram-se pela vida em comum sob o poder dos invasores”; a segunda, as aldeias erigidas com os índios libertados da escravidão ou evadidos às “famosas administrações, que, como já se sabe, foi apenas uma modificação de nome no característico da escravidão”.

As primeiras pertenceram ao poder temporal, tendo administradores e curas de almas que eram nomeados pelo provincial (superior de casas religiosas). As outras eram conduzidas pelo poder espiritual, havendo apenas curas de almas, sob o título de padres superiores, dependentes da nomeação dos chefes dos conventos aos quais pertenciam. Acumulavam dois poderes, “então a sorte dos índios era mais deplorável, sua sujeição mais restricta, seus trabalhos mais vexativos e duplicados”. Os administradores eram os únicos (com raras exceções) a receberem as vantagens do que era produzido, sem que fossem obrigados a prestar contas ou serem examinados. Do mesmo modo, ou até mais intenso, os padres superiores levavam o mesmo estilo de vida em suas aldeias.²⁸⁶

Segundo Machado de Oliveira, os índios de índole ingênua ficavam expostos aos frades que tinham o poder dos confessionários, das advertências canônicas feitas nas missas, das penalidades espirituais e das infligidas ao corpo. Nas aldeias atribuídas aos jesuítas e capuchos, a comunicação era rigorosamente evitada em virtude do receio de que o índio, comparando sua condição com a do branco, se apercebesse do quanto era miserável e reagisse contra os seus *famulentos e avidos opressores*.

“esta incommunicabilidade chinesa, que, sem duvida, aprendêra-se do systema jesuitico seguido nas missões do Paraguay, era certamente com o fto de se ignorar o estado de desolação e miseria em que jaziam estas aldêas, e de se não

²⁸⁶ Idem, *ibidem*, pp. 213-214.

incutir no animo dos acabrunhados indios principios e sentimentos repugnantes do atroz predominio alli exercido, e que podiam desvair-os na submissa e embrutecida obediencia em que convinha fazel-os permanecer por maior glória e vantagens da potencia dominadora.”²⁸⁷ (Grifo nosso)

Algumas aldeias de São Paulo foram concedidas aos frades pelo governo português. Já a aldeia de Nossa Senhora da Escada teve sua origem num estabelecimento rural levantado por Gaspar Cardoso e, posteriormente, passou a ser propriedade dos jesuítas, que “a desfructaram por largo tempo, carregando-a d’aquelles onus, que só a prepotencia associada do espirito supersticioso da época podia suggerir”. A aldeia de Itaquaquecetuba também foi legada aos jesuítas. Afirmo o autor que, para o bem-estar dos membros da Companhia, empenharam-se “os jesuitas no progresso d’este e dos outros seus apanagio, por tão pouco preço adquiridos, e que de tanta vantagem lhes serviram já excitando e promovendo a captura de indígenas, que se haviam refugiado nas matas ao occidente do S. Paulo; já aliciando e seduzindo os que viviam em poder dos seculares ou em aldêas que não eram da comunhão ecclesiástica”. Ainda ressalta que, todos estes recursos e artimanhas aplicados na época da decadência do aldeamento jesuítico, não foram capazes de evitar sua ruína e desaparecimento dentre as povoações paulistanas, “restando unicamente seus nomes e algumas reliquias de antigas edificações, que ainda nos revelam as vicissitudes de um passado calamitoso, que converia envolver-se na noite dos tempos”. A aldeia de S. José, mais uma propriedade jesuítica, também teria sido por eles conduzida à destruição.²⁸⁸

O autor se opõe aos aldeamentos coloniais em geral e, entre eles, os jesuíticos, principalmente quando administrados pelo poder absoluto dos religiosos que usufruíram da produção das aldeias, uma prática que configurou efetivamente uma forma de escravização. Na verdade, Machado de Oliveira era partidário da tese de que a colonização indígena deveria ser delegada a administradores laicos ou religiosos que soubessem tratar humanamente os nativos – com brandura, sem violência e escravidão – porém, realizada em aldeamentos tutelados pelo Estado no sentido de integrar os índios à comunidade nacional, tese que ganhou projeção na década seguinte, que trataremos no capítulo 03.

²⁸⁷ Idem, *ibidem*, p. 215.

²⁸⁸ Idem, *ibidem*., p. 215, 335.

– Capítulo 03 –

Tecendo uma “conciliação” – heróis no passado, *um Estado dentro do Estado* no presente (1849-1870)

1. A obra da Companhia de Jesus na colonização ibérica – sucesso e problema:

Conforme tratamos no capítulo anterior, as opiniões positivas sobre a Companhia de Jesus foram majoritárias entre os anos de 1839 e 1849 na *Revista* do IHGB. Todavia, tal consenso não significou a ausência de vozes discordantes, pois, nesse mesmo período, dois documentos de época (publicados em 1842) e, principalmente, uma memória contemporânea escrita pelo sócio Machado de Oliveira (publicada em 1846), marcaram a presença de um discurso distinto sobre a Ordem Inaciana que se consolidaria nos anos posteriores. A catequese jesuítica continuou a ser tema entre as publicações, no entanto, a partir de 1846, intensificou-se uma reflexão mais crítica sobre a administração desses religiosos nos *aldeamentos* coloniais, prevalecendo elementos negativos da atuação dos padres inacianos, sobretudo no que diz respeito ao exercício do poder, tido como *absoluto*.

Para entendermos os argumentos e as mudanças na opinião dos sócios sobre a atuação dos loyolanos, retomamos brevemente interpretações que vêm tentando esclarecer o sucesso do desempenho e os diferentes significados da presença da Companhia de Jesus nos tempos coloniais. Paiva afirma – numa reflexão sobre como a mensagem religiosa atendeu aos objetivos da colonização, considerando a catequese a partir do seu desempenho no contexto quinhentista – que no primeiro século do empreendimento jesuítico, a distinção, hoje comum, entre Igreja e Estado era impensada. A cristianização e o aportuguesamento eram tarefas sinônimas, indissociáveis e identificáveis.²⁸⁹ Nesses tempos, pensava-se que o mundo era de Deus e que seu representante na Terra era a Igreja

²⁸⁹ Importante ressaltar que o autor chega à conclusão de que o “caminho de ida” na comunicação entre europeus e índios se viu prejudicado pela falta de sensibilidade para o problema de aculturação por parte dos jesuítas e dos portugueses em geral. Já o “caminho de volta”, praticamente não houve. Cf.: PAIVA, José Maria de. *Colonização e Catequese*. São Paulo: Autores Associados: Cortez, 1982, pp. 13, 19.

Católica. Papas e reis tinham por missão estender e sustentar a fé, *fazer reinar a graça de Deus*. A natureza, por sua vez, era a negação da verdade, de Deus entre os homens e a implantação da desordem. Mais que anunciar essa verdade, era primordial impô-la: fosse qual fosse o ofício, “todos eles se deixavam impregnar até a raiz pela fé, pela forma cristã de entender a realidade”²⁹⁰.

Embora a Companhia de Jesus estivesse muito ligada às tradições culturais portuguesas, a sociedade implantada no Brasil (desde a descoberta até século XVIII) visando a exploração da cana-de-açúcar, criou experiências novas em todos os setores da vida humana que ensejariam desafios e procedimentos inovadores também a seus assessores espirituais, dentre eles os jesuítas, que aqui desenvolveram métodos particularmente eficazes, principalmente em virtude de sua singular formação religiosa. Dentre as mudanças realizadas pelos loyolanos, Eisenberg destaca as adaptações aplicadas à *obediência institucional*: além dos votos de pobreza, castidade e obediência, acrescentaram o voto de obediência direta ao Papa que os vinculou à tutela papal e aos seus superiores, sem intermediações das autoridades religiosas locais.²⁹¹

Um segundo aspecto atrelado a esse foi a *mobilidade*, pois não estavam destinados ao enclausuramento – “os jesuítas prometiam não criar laços permanentes em qualquer localidade e estar à disposição para levar adiante as boas obras aonde quer que as autoridades assim o desejassem”. A *prudência*, descrita nos *Exercícios*, completava o quadro do voto de obediência e conferia certa liberdade de tomar decisões e intervir no mundo. Segundo Loyola, no exame diário da consciência, o exercitante era capaz de discernir entre movimentos da alma que provinham de Deus ou do Inimigo e agir como juiz, pai e médico: distribuir penitências; desenvolver um sentido de responsabilidade moral e saber perdoar; demonstrar conhecimentos práticos que contribuíssem para a cura da alma do paciente.²⁹² Portanto, trocando experiências, os jesuítas adaptaram as regras de acordo com a necessidade do funcionamento de suas casas, escolas e missões.

²⁹⁰ Idem, *ibidem*, pp. 22-23.

²⁹¹ Eisenberg conclui que a obediência, de acordo com Loyola, exigia uma reconstrução da decisão dos superiores. Desse modo, os superiores tinham que justificar racionalmente suas ordens e os irmãos tinham que esclarecer as razões pelas quais foram persuadidos a utilizarem tais ordens. Cf.: EISENBERG, J., *op. cit.* pp. 37-38.

²⁹² Idem, *ibidem*, pp. 36-39, 46.

Logo, juntamente com outros missionários, os loyolanos empreenderam importantes funções no ambiente colonial. Entretanto, além das originais obras de catequese e educação, outras peculiaridades os singularizaram frente outras ordens, dentre elas a autonomia diante das monarquias, já que estavam particularmente vinculados aos seus superiores e ao Papa. Ainda, segundo Guillermou, apesar desse vínculo, só com *reticências* se inclinavam às imposições de Roma, o que permite, de certa forma, compreender a atitude do Pontífice em aceitar as expulsões consumadas no século XVIII e a elas acrescentar o breve pontifício que suprimiu a ordem.²⁹³

Segundo Serafim Leite, a principal intenção de Dom João III ao enviar a Companhia de Jesus ao Brasil foi a conversão dos gentios²⁹⁴, expectativa partilhada por Nóbrega, para quem o gentio era um *papel em branco* que necessitava ser escrito²⁹⁵; e colonização e evangelização eram duas metas de um só projeto. Essa não era, todavia, a percepção que os colonos aqui estabelecidos tinham da colonização. Seus objetivos eram outros: os índios deveriam estar sujeitos aos seus interesses, trabalhar e aceitar um cativeiro justo. Entre esses dois contendores estava a Coroa, interessada no sucesso do empreendimento colonizador.

Assim, na construção de um espaço de conversão dos indígenas, Nóbrega e seus companheiros se lançaram numa reforma do empreendimento missionário que precisava ser justificada perante seus superiores e também pela Coroa Portuguesa. Antecipando o modelo de *reducciones* paraguaias, o novo plano previa que “os índios seriam forçados a viver de acordo com a cultura cristã e subseqüentemente serem persuadidos a se converterem à religião de Cristo”²⁹⁶. Júlio Quevedo considera o modelo de reduções na região do Prata como atrelado ao projeto de Cristandade Colonial – um processo de conquista espiritual e

²⁹³ GUILLERMOU, A., *op. cit.*, p. 68.

²⁹⁴ LEITE, S. J. S., *op. cit.*, pp. 58-59.

²⁹⁵ Inicialmente, nos relata Serafim Leite, pensava-se que o índio era um *papel branco* que “facilitaria” o trabalho de catequese e conversão do mesmo: os índios não possuíam livro sagrado e nem disputas teológicas diferentemente de regiões como o norte da África (muçulmanos), Índia Oriental (brâmanes) e Japão (Bonzos). Quando esta (catequese) começou a se desfazer, várias eram opiniões que davam conta de tal fato, como por exemplo, este registro de Serafim Leite: “estes bárbaros são poucos aptos para se converter e o não terem ídolos, que parece que deveria ajudar, desajuda (Luís Gama); (...)”. Cf.: Idem, *ibidem*, pp. 59-60.

²⁹⁶ EISENBERG, J., *op. cit.*, pp. 20-21.

de colonização sob ditame do Estado espanhol eclesiástico.²⁹⁷ Desenvolve a idéia de que o “índio reduzido” foi uma construção histórica que atuou na defesa do Estado e da Igreja, pois no espaço da missão (espaço sagrado), era livre, não podendo ser escravizado pelo luso-brasileiro ou pelo *encomiendado* espanhol. Os jesuítas defendiam a monarquia como modelo, se esta amparasse a Cristandade: “um olhar rápido sobre a evolução da história ibérica revela que os fiéis cristãos fizeram uma aliança com o rei para atingir um fim maior: o êxito da Cristandade”.²⁹⁸

Como pudemos acompanhar através da publicação da “*Relação Abreviada*”, as reduções, um marco na passagem da sociedade tribal à sociedade “moderna” do Estado absolutista, foram concentrações de índios em pequenos povoados para convertê-los à fé católica, conforme o demarcado no Concílio de Trento (1545-1563). Sobre os aspectos sócio-econômicos e políticos, esse empreendimento na região do Prata, depois da separação da União Ibérica, tinha a missão de constituir-se numa unidade política básica da geopolítica do Estado espanhol; através dele, os jesuítas foram encarregados de difundir a fé católica e da criação e organização de um exército guarani para atuar na defesa e avanço das fronteiras. Também foram os responsáveis pela organização de uma economia auto-suficiente, possibilitando a sedentarização dos índios guaranis e a construção de uma família missionária que inseriu o indígena na sociedade colonial espanhola.²⁹⁹

As *reduccios* tiveram importante papel na grande “crise” que se abateu sobre a Companhia de Jesus no século XVIII. Segundo Guillerrou, por sua prosperidade, pelas condições de vida oferecidas aos indígenas, pela rebeldia contra a autoridade metropolitana e pela inquietação provocada nos colonos, as repúblicas fundadas pelos jesuítas tornaram-se insuportáveis para Espanha. Entretanto, as dificuldades já haviam começado a aparecer antes, justamente pelo êxito obtido pela Companhia na construção das reduções e na

²⁹⁷ O autor se contrapõe à tese do modo de produção missionário autônomo, soberano, desvinculado da economia mercantil colonial, ou seja, entende que o projeto missionário jesuítico estava inserido no sistema mercantil colonial espanhol, e constituía uma aliança entre o “Estado eclesiástico (união Trono e Altar), e os poderes constituídos na sociedade política (vice-rei, governador e cabildo)”. O trabalho dos jesuítas se dava em dois patamares: o *reduccio* (o local) e a *missio* (a missão, o ato de evangelização). Cf.: QUEVEDO, Júlio. *Guerreiros e Jesuítas na utopia do Prata*. Bauru: EDUSC, 2000, pp. 15-17.

²⁹⁸ Idem, *ibidem*, pp. 17, 48.

²⁹⁹ Idem, *ibidem*, pp. 71-76, 84-85; 101.

expansão sobre os domínios do ensino. Por exemplo, nas Índias e na China, outras congregações rivais vinham se opondo aos loyolanos.³⁰⁰

Dessa forma, os jesuítas desenvolviam muitas funções que iam além das atividades religiosas, passando pela administração, economia, pedagogia e política coloniais. Sua autonomia diante dos governos monárquicos facilitava essa influência. Por outro lado, sua liberdade de atuação acarretou severas críticas daqueles colonos que se sentiram prejudicados. Não por acaso, a expulsão desses religiosos foi uma solicitação recorrente durante o período colonial e se agravou no século XVIII. A afirmação de Guillerrou possibilita uma leitura sobre a ocorrência:

“Começa assim a verificar-se já no século XVIII, uma lei segundo a qual qualquer grave crise... arrasta, como que por necessidade, uma perseguição à ordem Inaciana. Os novos valores que se afirmam opõem-se, por princípio, aos da tradição. Enquanto se espera que a Igreja, no seu todo, se adapte, é a sua parcela considerada mais activa que se toma como representativa das tradições a abater.”³⁰¹

Tal perseguição não se limitou ao império português e Guillerrou aponta a existência de uma tradição antijesuítica antiga (que remete ao século XVII) também na Inglaterra e na França, segundo a qual os loyolanos são identificados como conspiradores que atentam contra o Estado e o governo legítimos. No caso inglês, foram acusados de participarem da Conspiração da Pólvora (1605). Segundo o autor, desde aquele período, a Companhia passou a ser vista como uma organização ameaçadora, porque estava à margem das autoridades eclesiásticas e era como um entrave aos interesses legítimos das monarquias nacionais.

Quando a Companhia de Jesus celebrava dois séculos de existência, todos os seus empreendimentos passaram a ser questionados, mesmo aqueles anteriormente valorizados como as *reduccios* da América de Sul. Tanto que, logo após os graves incidentes ocorridos no Paraguai quando do tratado entre Espanha e Portugal, surgiram as primeiras medidas de perseguição e os primeiros panfletos incriminadores. Pombal criou e organizou verdadeiros ofícios de tradução e de distribuição de libelos hostis à Companhia: “sob títulos diversos,

³⁰⁰ GUILLERMOU, A., *op. cit.*, pp. 67-68.

³⁰¹ Idem, *ibidem*, p. 69.

espalhou por toda Europa uma literatura inspirada em todos os panfletos jansenistas ou noutros já publicados contra os jesuítas. Obteve, mesmo, a colaboração de pessoas da Igreja, prelados ou simples frades (...). Foi assim constituído um tesouro onde os panfletários das épocas seguintes só tiveram de ir beber”³⁰². No Brasil e na América espanhola essa tradição crítica se revigorará a partir de meados da década de 1840, quando os loyolanos, novamente banidos da Espanha e de Portugal, pleitearam um retorno às atividades de ensino e de catequização.

2. Os loyolanos e a política de “Conciliação”:

As publicações da *Revista* do IHGB, entre 1849 e 1870, seguem privilegiando a atuação dos jesuítas na catequese indígena, porém sob um viés mais negativo. As análises favoráveis à administração dos loyolanos, que pudemos notar em trabalhos como o do sócio Januário da Cunha Barbosa, dão lugar a leituras que não descartam por completo o trabalho daqueles religiosos, mas apresentam muitas ressalvas quanto à sua atuação. O principal alvo das críticas eram as grandes concessões obtidas e o poder espiritual e temporal acumulados durante a colonização, particularmente nas *reduccios* e nos *aldeamentos*, questão já assinalada no período que abordamos. Assim como no passado, a presença jesuítica no presente foi considerada uma ameaça para o Estado, argumento que dificultou a aceitação de sua fixação no Império.

Qual motivação mais imediata poderia ter instigado essa mudança de orientação? Certamente o implemento de uma política de matiz centralizador e defensor de um Estado forte contra as rebeldias provinciais e, após o debelamento da revolta Farroupilha, também, as ameaças platinas ao território do Rio Grande do Sul, estas últimas criadas especialmente pela Argentina de Rosas. Iniciada efetivamente na gestão Araújo Lima (1848-1850), tal política teve continuidade nos anos seguintes – de guerra contra a Argentina – e durante o gabinete Paraná (1853-57), especialmente na questão do combate ao tráfico transatlântico de escravos e, também, numa política de extinção gradativa das ordens regulares no Brasil,

³⁰² GUILLERMOU, A., *op. cit.*, pp. 45-49, 77.

ambas implementadas por Nabuco de Araújo quando à frente do ministério da justiça. Tanto na questão platina, quanto na atuação da extinção das ordens regulares, os loyolanos significavam um grande problema para o Estado imperial. No primeiro caso, conforme já mencionamos, os religiosos que haviam se fixado no Brasil provinham da Argentina, onde ainda poderiam manter vínculos. No segundo, a eficiência de seu trabalho na divulgação do ultramontanismo e, sobretudo, a capacidade de sobrevivência da Ordem, problematizavam o regalismo e a meta de extinção dos regulares no Brasil. Diante desse impasse, a discussão no IHGB chegou a uma solução de meio termo em relação aos loyolanos: não se poderia negar sua importância e heroísmo no passado; porém, dado o risco de adquirirem poder através do gerenciamento de obras missionárias e, especialmente, da formação dos jovens da elite política do país e do acesso a seus progenitores, ou novamente transformarem-se “num estado dentro do estado”, tornaram-se *personas non gratas* no presente. Uma solução afinada com a orientação da “política de conciliação” essencialmente preocupada com o fortalecimento do Estado praticada no período.

Tal pacto político – cujo objetivo original era *conciliar* liberais e conservadores moderados no exercício da política brasileira – foi pensado inicialmente em fevereiro de 1844, pelo gabinete presidido por José Carlos Pereira de Almeida Torres (Visconde de Macaé), quando se decidiu a anistia aos réus da Revolução Paulista (1842). Sua postura “pacificadora” e de “moderação” tinha por lema o verso da *Eneida* de Virgílio: *poupar os submissos e debelar os soberbos* – ou seja, construir uma aproximação pautada pela força –, buscando “em experiências avalizadas pela tradição procedimentos capazes de evitar o esfacelamento político da nação, ou impedir que aqui se repetisse o exemplo das antigas colônias espanholas”³⁰³.

³⁰³ MARSON, Izabel Andrade. “‘Poupar os submissos e debelar os soberbos’: humilhar para ‘conciliar’”, *in*: MARSON, Izabel Andrade & NAXARA, Márcia (org.). Sobre *a humilhação: sentimentos, gestos, palavras*. Uberlândia: UDUFU, 2005, p. 186. Por sua vez, Ilmar Rohloff de Mattos aponta, em *O Tempo Saquarema*, o triunfo dos conservadores nos movimentos de 1842. Enquanto os liberais viviam tais acontecimentos como uma *revolução* – defendendo que a unidade estaria baseada numa monarquia mais descentralizada – suas pretensões foram reduzidas pelos conservadores a uma *rebelião* que tinha a finalidade de destruir a independência e a integridade do Império. Assim, a derrota liberal não se reduziu ao campo de batalhas. Dessa forma, os saquaremas – termo que se estendia inicialmente aos conservadores fluminenses, comandados pela *trindade* Rodrigues Torres, Paulino José Soares de Souza e Eusébio de Queirós – se distinguiam dos luzias (liberais), reafirmando sua posição de vencedores. Cinco anos depois, após a formação do gabinete de 19 de setembro de 1848, a direção passou a ser exercida por um conjunto dos saquaremas. Tal

De acordo com as análises de Izabel Marson, havia coerência no uso do verso da *Eneida* num projeto de “conciliação” dos políticos brasileiros uma vez que a inauguração do Império Romano e a instauração do Segundo Reinado no Brasil compartilhavam alguns aspectos. Tratava-se de restabelecer a *ordem na desordem*, através de uma autoridade moralmente inquestionável – em Roma, Otávio Augusto e, no Brasil, D. Pedro II.³⁰⁴

Contudo, havia também muitas singularidades. Enquanto Roma utilizou um forte aparato militar, o Brasil, desprovido de um sólido exército, recorreu a estratégias mais sinuosas como, por exemplo, a oferta de anistia que, nos anos 1844 e 1845, foi efetivamente respeitada pelo governo imperial no que se referem aos rebeldes das províncias de São Paulo, Minas Gerais e Rio Grande do Sul, mas que na província de Pernambuco, em 1848, foi utilizada como uma armadilha para desarmar adversários não subjugados militarmente. Apesar de também lançar mão da força física, o *debelamento dos soberbos* “aparecia astutamente colocada pelos bacharéis como uma civilizada ‘conciliação política’, implementada por homens da lei que ocupavam cargos na administração pública”. Para tanto, reformas na Constituição do Império – dentre elas as leis de interpretação do ato Adicional e a restauração do Conselho de Estado – garantiram a centralização política e administrativa, instalando-se um aparelho institucional que garantia a subordinação dos cidadãos:

“a *pacificação* externada no verso de Virgílio e na experiência romana, ou seja, praticada como ato de força do vencedor sobre o vencido, aparecia como *conciliação* neste episódio da história do Império brasileiro. Dessa forma, foi impondo a autoridade e a força – delegadas aos magistrados e aos presidentes de província – que o governo imperial garantiu a paz e a ordem nas

gabinete, o de mais longa duração até então, somado ao seu sucessor em 11 de maio de 1852, significou: “a consolidação da direção saquarema, que o gabinete seguinte do Marquês de Paraná – o Ministério da Conciliação – completaria”. O gabinete de 29 de setembro foi responsável pela repressão ao movimento praieiro bem como pela reforma da Guarda Nacional (1850). Na medida em que os saquaremas se apresentavam como os propositores de um Império centralizado e dotado de um Poder Executivo forte para reservar a Ordem, “todos os demais que se identificavam com o imperador não deixavam de se transformar em Saquaremas. Assim, “*se os saquaremas conseguem estar no governo do Estado e no governo da casa, é porque eles também forjaram a Coroa em Partido*, a quem incumbe organizar a casa e conter como aliados aqueles homens livres cuja aspiração é tornarem-se proprietários em condições monopolistas. À Coroa incumbe ainda tornar cada um dos Luzias parecido com todos os Saquaremas”. E da confluência desses elementos, propiciada pela ação saquarema, resultaram a força da Coroa e o prestígio do imperador. Cf.: MATTOS, Ilmar Rohloff. *O tempo Saquarema*. São Paulo: HUCITEC; Brasília: INL, 1987, pp. 105-180.

³⁰⁴ MARSON, I. A.. “‘Poupar os submissos...’”, *in: op. cit.*

circunstâncias das revoltas ocorridas sobretudo entre 1842 e 1848, contestadoras da centralização política exercida pela corte do Rio de Janeiro.”³⁰⁵

Dessa forma, as medidas tomadas para o estabelecimento da paz na Revolução Praieira bem como nas demais rebeliões que existiram sob a política da “conciliação” estavam em sintonia com os versos da *Eneida* citados anteriormente. E mais, a postura tomada com relação à Companhia de Jesus nas publicações da RIHGB também se mostrou alinhada a essa posição conservadora, sobretudo na década de 1850. Tratava-se da defesa do Estado acima de tudo e da busca da neutralização de agitadores – como os “jesuítas carbonários” nas palavras de Fernandes Pinheiro – pautando-se na negociação com amigos e na eliminação dos inimigos. A Ordem Inaciana, descrita como uma associação sem vínculos e compromissos com a nação, destoava dos interesses do Estado brasileiro (e de muitos outros estados europeus e americanos) nos meados do século XIX e, portanto, estava excluída dos planos do Império, que alocou sua importância no passado colonial, mas a dispensou no presente. Não por acaso, segundo nos informa O. Cabral, embora mantivessem seu prestígio junto à população, os *loyolanos*, vindos da Argentina e de Montevidéu, estabelecidos em Santa Catarina, passaram a enfrentar muitos problemas a partir de 1849. Dessa forma, entre 1843 e 1849, os poderes públicos haviam auxiliado os missionários com uma subvenção anual de seiscentos mil réis, pois se tratava do primeiro internato da província, razão pela qual cada um de seus internos recebia dezesseis mil réis mensalmente. Mas, esse auxílio pecuniário do Governo ao colégio foi suspenso em 1849 por pressão dos opositores.³⁰⁶

As dificuldades, no entanto, foram maiores quando uma epidemia assolou a província na década de 1850. O Colégio dos Padres Missionários abriu como de costume os cursos em fevereiro com cerca de setenta e cinco alunos. Contudo, diante do flagelo que

³⁰⁵ Idem, *ibidem*, p. 188.

³⁰⁶ Importante mencionar que Cabral destaca como uma de suas fontes a “*Reseña Historica de la Misión de Chile-Paraguay de la Compañia de Jesus, desde sua origen em 1836 hasta el centenario de la Restauración de la Compañia en 1914*”, escrita pelo padre Pablo Hernandez, S.J. Um dos trechos transcritos deste trabalho diz: “O Colégio de Sta Catarina, ao qual concorrem alunos não só daquela Província como também de outras e ainda alguns do Rio de Janeiro e Montevidéu, chegou a gozar tal fama que certos seculares de boas intenções e que no Rio de Janeiro se haviam juntado e congregado recursos para estabelecer um colégio católico, fizeram esforços junto aos padres, em 1849, para que da direção se encarregassem os jesuítas ”. Cf.: CABRAL, O. R., op. cit., pp. 32-33.

atingia a capital, “viu-se obrigado a fechar as portas... que jamais se abririam para recolher a mocidade em busca de saber, para colher os jovens estudiosos na Província”. No final de 1853, já não havia mais nada daquilo que os loyolanos desenvolveram. Apenas três padres escaparam da epidemia e o diretor, padre Berdugo, comunicou “à presidência a clausura definitiva do Colégio, que dentre ‘todos de las regiones de America del Sur pareció que había de tener mayor estabilidad’”. O comunicado do Presidente à Assembléia da Província dizia, segundo a transcrição de Cabral:

““Como antes de 1846, acha-se a instrução secundaria desta Província reduzida a uma aula de Grammatica latina desta capital. O collegio dos RR. PP. Missionários da Companhia de Jesus, superando difficuldades e com não pequeno sacrificio de dinheiro estabelecerão nesta Cidade e onde mais de 75 alunos entre internos e externos... Esse estabelecimento, que nada recebia da Província desde 1849... acabou em maio do anno passado [Fala de 1854], victima também da febre amarella que ceifou entre outras as vidas de 4 padres encarregados da instrucção e educação dos alunos.””³⁰⁷

Os jesuítas que restaram ainda permaneceram no Desterro por cerca de um ano, dedicando-se às preces e às pregações. E, para reparar a falta de um colégio na província, buscou-se um entendimento com os religiosos, mas as negociações não chegaram num acordo, ou porque não tinha a possibilidade da vinda dos padres solicitados aos superiores da Missão ou, então, por causa do receio de a epidemia fazer novas vítimas. Em novembro de 1855, os jesuítas se despediram e seguiram para Montevidéu.

Cabral segue sua descrição com relação à instrução na província de Santa Catarina, após a saída dos inacianos. Em 1857, foi aberto um Liceu na mesma casa de Mato-Grosso. Contudo, o alto padrão e a organização do extinto colégio dos jesuítas não foi alcançado. Em 1860, por exemplo, o presidente Araujo Brusque afirmava que o plano de estudos do Liceu necessitava de reorganização, enquanto a imprensa acusava a má orientação do ensino e a existência de “irregularidades no provimento das cadeiras”³⁰⁸. Apesar das tentativas para reverter tal situação, em 1864, o Liceu, os colégio das meninas e dos

³⁰⁷ Idem, *ibidem*, p. 38, 41-43.

³⁰⁸ Também estiveram envolvidos com educação as Irmãs de Caridade (educandário feminino) e os padres Lazaristas (externato de meninos). Esse último, no momento em que o Liceu era criticado, aproveitou a situação para atrair, ao seu estabelecimento, mais pessoas, oferecendo melhorias e vantagens não existentes no Liceu. Dessa forma, abriram o seu internato, cobrando vinte e cinco mil réis mensais por aluno e apresentando um “ensino pelo ‘methodo mnemonico’”.

Lazaristas foram fechados.

Um polêmico retorno dos inacianos se deu em 1865, a partir da iniciativa do presidente Pedro Leitão da Cunha que, valendo-se da autorização legislativa, tentou um entendimento com o padre Louis Ruiz (S.J.) para a instalação de um novo colégio com direção dos jesuítas que se dedicaria a instrução secundária e manteria o curso primário sob a condição da posse imediata da casa e chácara em que funcionava o Liceu. A primeira conversação não obteve resultado: “dificuldades de momento impediram, cremos que a falta de explícita autorização da Assembléia, a conclusão do acordo, até que, em abril, outro padre da Companhia logrou obtê-lo”³⁰⁹. A Assembléia votou a medida autorizando a contratar e coube ao vice-presidente, Comendador Francisco José de Oliveira, um dia depois de votada a lei 540 para o estabelecimento do colégio jesuíta, assinar com o padre Jaques Razzini (jesuíta):

“comprometia-se, por êle, o padre Jaques Razzini a iniciar as atividades escolares o mais tardar em fevereiro do ano seguinte, entregando-se os padres ao ensino de todas as matérias preparatórias exigidas para a matrícula nas faculdades de Direito e de Ciências do Império, mantendo internato e externato, obrigando-se o Governo, em troca, a ceder gratuitamente e a título precário o domínio da chácara e casa do Liceu para uso exclusivo do colégio, livre de despesas de reparos e de pagamento de foros a Câmara; ao pagamento da subvenção de 30 contos de réis em dez anos, na razão de 750 mil réis por trimestre, além de um auxílio de 4 contos para a compra de utensílios e preparo das salas de aula. Estabelecia ainda o contrato que teriam os padres a liberdade de cobrar uma pensão de cada aluno interno...”³¹⁰

Tal retorno não aconteceu sem críticas. As férias passadas no colégio, a obrigação de uniformes confeccionados pelo alfaiate oficial do estabelecimento, as encomendas visadas pelo Reitor foram algumas das medidas “impopulares”. No dia 3 de fevereiro de 1865 foi (re)aberto o Colégio dos Jesuítas com poucos alunos internos. Três professores restantes do Liceu Provincial – Anfilóquio Nunes Pires, Rosas Ribeiro de Almeida e Fritz Müller – opinaram com reservas quanto às diretrizes e ao programa de estudos traçados pelos loyolanos. Os adversários dos inacianos – não especificados por Cabral – também publicaram textos tendenciosos, atentos em criticar e “exercer o direito de censura” por

³⁰⁹ Idem, *ibidem*, pp. 56-57.

³¹⁰ Idem, *ibidem*, pp. 57-58.

menor que fossem os fatos. Segundo o autor, não tardou para que os religiosos da Companhia fossem acusados de *espionar* os alunos fora do estabelecimento.

Para além dos obstáculos criados pela epidemia de cólera, o exemplo de Santa Catarina demonstra os resultados da política empreendida pelo ministro Nabuco de Araújo no que se refere às ordens religiosas. Política que, pela proibição da vinda de noviços e confisco dos bens dos regulares, reforçou legalmente a opinião contrária à fixação dos jesuítas ao Brasil a partir da década de 1850. Logo que assumiu o Ministério da Justiça no gabinete Paraná (1853-1857), Nabuco de Araújo defendeu a “formação de um clero capaz de servir a religião”³¹¹. A reforma deveria atingir principalmente as ordens religiosas, pois algumas se encontravam *na mais completa relaxação*. Num relatório de 1854, meses depois de assumir a pasta, Nabuco afirmou:

“Os conventos se acham pela maior parte em estado deplorável quanto à disciplina e administração. Alguns estão abandonados e sem culto divino, entregues a um só religioso que desbarata ou não aproveita os seus ricos bens, e vive sem inspeção alguma. (...) Providências enérgicas são urgentes para restituir os conventos à sua primitiva santidade a fim de que se não tornem focos de imoralidades, sendo preciso que neles penetre a polícia como aconteceu no convento do Carmo do Maranhão. (...) A reforma dos conventos deve consistir: 1º em serem eles na parte espiritual sujeitos aos bispos, aos quais deve competir a nomeação e demissão dos prelados e superiores respectivos, 2º, em prestarem contas da administração temporal ao juízo.”³¹²

Nabuco, então, suspendeu a recepção de noviços nos conventos: “nenhum ato de sua administração eclesiástica foi, entretanto, tão impugnado do lado católico como esse”. A medida antes provisória tornou-se definitiva e mesmo depois de vinte gabinetes, ela não foi revogada. O então ministro da justiça foi tratado na imprensa e no foro como “o destruidor das Ordens religiosas”. Os noviciados nos conventos apenas foram reabertos quando se efetivou a separação entre Igreja e Estado já durante a República. A ordem probatória de novas admissões nas Ordens está no aviso de 19 de maio de 1855:

“Circular. – 1ª Seção. – Ministério dos Negócios da Justiça, Rio de Janeiro de 1855, S. M. o Imperador à por bem cassar as licenças concedidas para a entrada de noviços nessa ordem religiosa que seja resolvida a Concordata que à Santa

³¹¹ NABUCO, Joaquim. *Um estadista do Império*. Rio de Janeiro: Topboobks, 1997, 5ª ed., vol. I, p. 278.

³¹² Idem, *ibidem*, pp. 278-279.

Sé vai ao governo imperial propor. Deus Guarde a V. P. Revma. – José Thomaz Nabuco de Araujo – Sr. Provincial dos Religiosos Franciscanos da Corte. (Na mesma conformidade aos das demais ordens religiosas do Império).”³¹³

Apesar do caráter provisório desse aviso, nenhum governo autorizou o noviciado, já que sua continuação dependia da persistência dos motivos que o levaram a ser divulgado – a relaxação e a decadência das ordens. Quando o governo considerasse que as razões não mais existiam, o aviso poderia ser anulado já que não era lei. Em *O Estadista do Império*, somos informados que Nabuco desejava que tudo fosse estabelecido de acordo com a Santa Sé. Seu plano consistia em estabelecer uma Concordata. Todavia, durante o ministério Paraná, não chegou a ser realizada.³¹⁴

O projeto de Concordata (anexado à reforma de 1855), de acordo com as palavras do próprio Nabuco, na sessão de 18 de junho de 1870 no Senado, foi oferecido à Santa Sé pelo diplomata Carvalho Moreira (1858). Em linhas gerais, essa reforma propunha a “supressão dos conventos do interior que não tiverem pelo menos quatro religiosos e dos das capitais que não tiverem dez para a celebração e exercício do culto; devolução dos seus ofícios e bens para os seminários”. No mesmo pronunciamento, e citando o que o diplomata havia dito sobre o resultado da proposta (em 14 de janeiro de 1859), somos informados de que a idéia havia sido acolhida, com exceção da regra para supressão dos conventos baseada no número de religiosos – “semelhante supressão e reforma ficam dependentes da visita e informação que, de acordo com o governo imperial, houver de dar o Internúncio nomeado para o Rio de Janeiro, monsenhor Falcinelli”. Quanto à conversão das propriedades rurais e dos escravos, pertencentes às ordens religiosas, em títulos da dívida pública – também proposta no projeto de Concordata – Moreira revela que “*“muito insisti nessa idéia... Sobre a venda de escravos abundaram todos, monsenhor Ferrari, o cardeal Antonelli, a respeitada impropriedade de possuírem escravos as ordens religiosas, mostraram-se muito receosos dos perigos a que ficavam expostos os fundos capitais em*

³¹³ Idem, *ibidem*, pp. 279-280.

³¹⁴ Em um trecho de uma carta de Nabuco transcrito n’*O estadista do Império*, sugere-se a razão para a Concordata não ter sido realizada: “Devolvo a V. Exa. [escrevia ele a Paranhos em 13 de janeiro de 1857] a carta de S.S. com a tradução, depois de tê-la lido e bem inteirado do seu conteúdo, os pios desejos de Sua Santidade são as idéias deste ministério, constantes dos relatórios da Justiça. Estamos todos de acordo, e tudo estaria hoje feito, se não fora a real lembrança de déficit imaginário, que como a cabeça de Medusa, nos petrificou a todos, e como o estupor nos impediu de andar”. Cf.: idem, *ibidem*, pp. 287-288.

que fossem convertidas tais propriedades em um momento de crise financeira, e por qualquer outra eventualidade”³¹⁵. Sobre o assunto proposto, Moreira disse que o cardeal Antonelli tomaria a decisão depois das informações do Internúncio Falcinelli.

A negociação foi declarada terminada pela resolução imperial de 4 de dezembro de 1858 (durante o gabinete Olinda). Considerou-se que na Concordata havia questões que implicavam o direito público. A supressão dos conventos, assim como a conversão dos bens religiosos em apólices da dívida pública, ficou reservada, pois não eram próprias de Concordatas, devendo ser resolvidas por breves (e de acordo com as notícias de Falcinelli). Pelo o adiamento das negociações da Santa Sé, assinalada n’*O Estadista do Império*, a reforma dos conventos se limitou à medida preparatória da suspensão do noviciado: “perdeu-se o fio da negociação” e o pensamento do governo de 1855 foi incompleto, “reduzido à proibição de novas admissões nas ordens”³¹⁶. A postura de Nabuco, no entanto, demonstra o quão agressiva foi a política com relação às ordens regulares em meados no século XIX, marcadas pelo sufocamento das mesmas, já que a renovação de seus membros estava limitada a partir de então.

3. Os jesuítas na Argentina:

Dessa forma, o ambiente político no Brasil, a partir da década de 1850, não se revelou favorável às ordens regulares em geral e essa orientação veio reforçar as opiniões contrárias ao retorno e à fixação dos loyolanos no Império. Essas restrições se acentuaram na medida em que os padres estabelecidos no sul haviam sido banidos da Espanha por

³¹⁵ Idem, *ibidem*, p. 390.

³¹⁶ Importante mencionar que, quando se propôs em 1870 a conversão forçada dos bens das ordens religiosas, “fiel a suas idéias de 1854-1857”, Nabuco a combateu, julgando “o governo moralmente obrigado... a reatar a negociação interrompida com a Santa Sé”. O artigo 18 da lei de 18 de junho de 1870 diz o seguinte: “Os prédios rústicos e urbanos, terrenos e escravos que as ordens religiosas possuem serão convertidos no prazo de dez anos em apólices intransferíveis da dívida pública interna. Não se compreendem nesta disposição os conventos e dependências dos conventos em que residirem as comunidades, nem os escravos que as mesmas ordens libertarem sem cláusula ou com reserva de prestação de serviços não excedente de cinco anos e as escravas cujos filhos declarem que nascem livres. As alienações que se têm de fazer para realização dos disgustos neste artigo serão aliviadas de metade do imposto de transmissão de propriedade, nº 1764”. Cf.: Idem, *ibidem*, p. 291.

governos liberais e também da Argentina, país de onde provinham; e conforme explicaremos a seguir já tinham constituído uma forte rede de relações e de empreendimentos educacionais e missionários envolvendo vários países platinos: além da Argentina, o Uruguai, o Paraguai e o Chile.

Como já mencionamos anteriormente, por meio da obra de Oswaldo Cabral, alguns padres jesuítas da Espanha se dirigiram para Buenos Aires durante o governo de Rosas. No início, foram bem recebidos, mas logo surgiram suspeitas e perseguições. Os loyolanos foram mandados embora em 1843. Sobre a relação da Companhia de Jesus com o governo de Rosas, Juan Isérn apresenta algumas informações em sua obra *La Formación del Clero secular de Buenos Aires y la Compañía de Jesús (Reseña histórica)*, escrita em 1936 (quando se completou o primeiro centenário do retorno da Ordem Inaciana à Argentina).³¹⁷ Segundo o autor, a chamada *Ley de Reforma Del Clero* destruiu o único plantel da educação eclesiástica que existia na província de Buenos Aires, sendo substituída por um Colégio Nacional (obra de Rivadavia), “que ninguna confianza pudo inspirar y que acabó de un modo ignominioso”³¹⁸.

Retomando a história dos loyolanos na Espanha, considera-se que, depois de restabelecida na década de 1810, a Ordem Inaciana mais uma vez foi suprimida do território espanhol em 1833 (recuperou-se a pragmática de Carlos II de 1767 que havia sido anulada por Fernando VII entre 1815-1816). Suas casas foram dissolvidas e seus bens tomados pelo governo. Como indenização, havia uma *miserable pensión* aos padres inacianos que não saíssem da Espanha: “a este decreto, que dejaba en la calle y casi en la

³¹⁷ O autor descreve em quatro períodos a ação da Ordem Inaciana na formação do clero de Buenos Aires. São eles: fundação da catedral de Buenos Aires, em 1633, até a expulsão da Companhia em 1767; retorno em 1836, sob o governo de Rosas, até 1843, quando são expulsos pelo mesmo governante; de 1843 a 1874, compreendendo o tempo do desterro dos jesuítas (1843-1856), a vida do seminário na direção da Companhia de Jesus (1856-1865) e momento em que ele passou para as mãos do clero secular (1865-1874); e o último período que se refere ao momento em que este trabalho está sendo escrito. Cf.: ISÉRN, P. Juan. *La formación Del clero secular en Buenos Aires y la Compañía de Jesús (Reseña Histórica)*. Buenos Aires, Editorial “San Miguel”, 1936.

³¹⁸ Esses foram os *tiempos más sombríos* da Igreja na Argentina, que se prolongaram pelos governos de Las Heras (1824-1836), de Rivadavia (1826-1837), de Vicente López (1827), de Dorrego (1828), de Lavalle (1828-1829) e de Viamont (1829), todo efêmeros e “impotentes para restablecer el orden... Imposible pensar en ordenar los asuntos eclesiásticos, en aquel desconcierto que reinaba en el país; imposible reabrir el Seminario Conciliar”. Cf.: Idem, *ibidem*, pp. 91-92.

miseria a cuatrocientos jesuítas”.³¹⁹ Nesses tempos, R.P. Juan Roothaan, Geral da Ordem (1829-1853), enviou aos seus súditos uma circular datada de 3 de dezembro de 1833, incentivando a todos a irem a nações estrangeiras. A partir dessas orientações, foram criadas dez missões jesuíticas e uma delas na República Argentina³²⁰. Assim como foi dito por Cabral, Isérn afirma que os padres que vieram para Buenos Aires eram espanhóis e que

“después del decreto de 1835, la vida de dispersión que forzosamente debían llevar y el ser constantemente acechados por los agentes del Gobierno perseguidor. Este estado anômalo de cosas fué causa de que varias personas celosas del bien de América entrasen en esperanza de ver el antiguo e nunca abandonado deseo de introducir de nuevo en estas regiones a los que tanto habían contribuido en outro tiempo a su gloria y prosperidad.”³²¹

Uma dessas pessoas preocupadas com o *bem* da América era o sacerdote Dr. D. José Rafael Reina, a quem Isérn atribui grande responsabilidade pelo retorno dos jesuítas ao território argentino, já que propôs ao governador Rosas (chegou ao poder em dezembro de 1829) que aceitasse os padres da Companhia, pois poderia ter através deles “instrumentos dóciles para sus desígnios, que le autorizarían ante sus enemigos políticos y le harían pasar por protector de la Religión e de la instrucción pública”³²². Com tais argumentos, convenceu o governador e pôde, assim, encaminhar os procedimentos para trazer os religiosos e, se possível, aloca-los na Universidade, nos Colégios e no *Seminário*. Através de Gervasio Parera³²³, entrou em contato com os padres da Companhia residentes em

³¹⁹ Vale ressaltar que em 1810, quando foram convocadas pelo governo da Espanha as *Cortes extraordinárias de Cádiz*, os deputados da América apresentaram um pedido de retorno da Companhia de Jesus, pois era “muy necesaria para el cultivo de las ciências y para las misiones de infieles”. Uma petição também era feita em Córdoba. Na Espanha, os jesuítas se restabeleceram em 1815, e a proposta do *Consejo de Indias* permitiu a volta da Ordem Inaciana em toda a América. No entanto, o decreto não foi cumprido, com exceção do México, “por hallarse todos los demás países convulsionados por la guerra de emancipación de la madre patria, y no reconocer la autoridad Del Rey”. Cf.: Idem, *ibidem*, p. 102.

³²⁰ Sobre esta missão na Argentina, Isérn faz a seguinte observação: “Tómase aquí a palabra *misión* en el sentido más amplio de la palabra. Trátase de religiosos *enviados* al extranjero para trabajar en el campo espiritual de la Iglesia católica, que es universal, sean o nó países de infieles”. Cf.: idem, *ibidem*, p. 104.

³²¹ Idem, *ibidem*, pp. 104-105.

³²² Idem, *ibidem*, p. 106

³²³ Em carta ao comerciante D. Gervasio Parera, residente em Montevideu, Reina pede para que ele escreva aos Jesuítas, dizendo que “si algunos de ellos venir acá, serán bien recibidos con la mayor benevolência por el Supremo Gobierno, que les ofrece su protección y se obliga a mantenerlos’ y que ‘inmediatamente serán colocados en la Universidad, Colégios y *Seminários*’”. Reitera que o presidente da República e seus ministros estavam convencidos de que os inacianos eram os únicos confiáveis para se ocupar da educação e direção da juventude. Cf.: Idem, *ibidem*, p. 107.

Sevilha que, em seguida, colocaram a par dos acontecimentos o provincial da Espanha, Padre Antonio Morey. Este, por sua vez, comunicou o Geral Roothaan que estava em Roma preparando uma missão para as Filipinas. Mas, diante da demanda de Buenos Aires, deu preferência à Argentina, já que esta oferecia proteção oficial, algo não encontrado nas Filipinas, uma possessão espanhola.

Em maio de 1836, saíram de Cádiz os padres jesuítas com destino a Buenos Aires, chegando no dia 08 de agosto. Desembarcaram no dia seguinte e foram recebidos pelas autoridades do Governo, Clero e pelo povo. Alguns dias antes, mais exatamente em 02 de agosto, Monsenhor Medrano sinalizava ao governo a necessidade de um Seminário local que se dedicasse à educação dos jovens “que aspirem al servicio de la Iglesia”. Certificou-se de que “el Gobierno se há comprometido a sostener económicamente aquella obra” e o “Colegio, dice, llevará siempre un próprio título de Seminario Conciliar, bajo la protección del Gobierno Provincial y su superior inspección, en lo concerniente a su contabilidad”³²⁴. Ou seja, antes da chegada dos loyolanos, já se planejava a fundação de um Seminário Conciliar, separado de um Colégio que também se iria instituir. No entanto, tais planos se alteraram posteriormente.

O Governo, por meio de dois decretos, permitiu que os Jesuítas abrissem seu Colégio, provendo-lhes o local e os suprimentos escolares, assim como a subsistência dos diretores e professores do mesmo. Foram quinze anos sem que houvesse um instituto de educação clerical, desde o fechamento do Seminário de Buenos Aires. Inauguraram-se, então, no início do ano de 1837, os cursos do *Colégio de San Ignacio*, retomando *los estudios eclesiásticos*, tendo o caráter de internato e externato. De acordo com o autor, os jesuítas estavam sobrecarregados,

“pues ultra de llevar de frente el Colegio, se predicaron en ella cuarenta y cinco sermones, se atendió de continuo al confesonario en la Iglesia de San Ignacio y en la Casa de Ejercicios, se asistió a los enfermos de la ciudad, para lo cual eran muy frecuentemente requeridos, y en el hospital”³²⁵.

³²⁴ Idem, *ibidem*, p. 109.

³²⁵ Idem, *ibidem*, p. 121.

Dessa forma iniciou-se o Colégio-Seminário de San Ignacio de Buenos Aires. O objetivo era crescer, conforme nos diz um memorial elevado pelo Padre Berdugo ao governo Rosas, em que propunha (extra-oficialmente), um extenso plano de ministérios relacionados com a educação da juventude, não apenas para Buenos Aires, como para toda a República, com “el cultivo espiritual dos povos de los campos, por medio das misiones, y con la reducción cristiana de los infieles”. No entanto, havia um número reduzido de sacerdotes para tamanha obra. Sugeriu-se, então, a criação de um Noviciado que foi instalado numa *quinta* pertencente ao Monsenhor Escalada.

Os dois primeiros anos foram de prosperidade para o Colégio-Seminário, que crescia por meios próprios, pois o governo de Rosas, mergulhado em crise, não mais contribuía para o sustento. Em 1838, estavam com trezentos alunos, número jamais alcançado até então. O mesmo acontecia com o *Noviciado de Regina Martyrum*, que contava com oito pessoas. A fama da instituição, com os resultados das missões apostólicas predicasadas da Província de Buenos Aires, se espalhava pelo interior da República: “de Mendoza, Entre Rios, Córdoba e Salta se pusieron empeños para que la Compañía pasase a establecerse en aquellas provincias”³²⁶. Até mesmo do outro lado dos Andes chegaram notícias sobre a instalação dos inicianos em Buenos Aires. Os jesuítas também mantiveram contato com alguns caciques indígenas, pois era plano do Padre Berdugo a evangelização dos *indios infieles*.

Mesmo com o crescimento das ações apostólicas da Companhia de Jesus, fatos adversos se sucederam. De acordo com Isérn, D. Manuel Rosas, “Gobernador de Buenos Aires y en realidad Dictador con poderes absolutos, de la Confederación Argentina”, passou a enfrentar dificuldades promovidas por seus inimigos políticos, além do desgosto da sua população com relação a *su política absorvente*: “ello hizo que se exacerbase su carácter y que montase un gobierno violento y lleno de suspicacias”. Como pudemos notar, o autor (como membro da Companhia!) faz uma leitura favorável aos religiosos. Sobre a posição dos loyolanos, afirma que estavam cientes, desde sua chegada a Buenos Aires, de que “era peligroso el terreno que pisaban”, pois recebendo a proteção de Rosas, não seriam bem vistos, conseqüentemente, pelos adversários políticos do governador. Todavia,

³²⁶ Idem, *ibidem*, p. 126.

procuraram não tomar partido de nenhum dos lados: “quisieron ser de todos y servir a todos”.

Tal postura não agradava Rosas, que desejava ter nos inicianos “instrumentos dóciles e declarados de su política; y de ahí recelos, primero, e su hostilidad abierta, luego, contra ellos, a quienes condenaba por *no ir de frente*, a favor suyo”.³²⁷ O resultado de tal adversidade foi – depois de uma série de arbítrios por parte de Rosas e de seus aliados clérigos que tinham a intenção de fragilizar os jesuítas – “el destierro de todos los Jesuítas existentes en Buenos Aires, que no fuesen ‘clérigos secularizados’, obligandoles a salir por mar y en término de ocho días”.³²⁸ O autor salienta que, depois da retirada dos jesuítas, não seguiu seus caminhos, apenas registrou que “a fines de marzo de 1843 no existia ninguno de ellos en la capital de la Confederación Argentina, a donde habian sido llamados seis años antes por el Gobierno, que les abrió de par en par sus puertas y les llenó de elogios en sus publicaciones oficiales”.³²⁹ Até 1852, nenhum loyolano esteve em solo argentino.

Como sabemos, os jesuítas expulsos de Buenos Aires seguiram para outras partes da América do Sul. No Brasil, por exemplo, foi aberto um colégio. E os empreendimentos jesuítas em Santa Catarina e no Rio Grande do Sul vieram configurar a ampliação das relações daqueles religiosos em toda região platina, presença no mínimo problemática para os objetivos políticos do Império de tornar-se um árbitro nos conflitos da região.

4. O retorno dos jesuítas e o contexto das guerras platinas:

³²⁷ Idem, *ibidem*, pp. 129-130.

³²⁸ Idem, *ibidem*, p. 130. Os clérigos secularizados, segundo Isérn, eram os padres Francisco Majesté e Ildefonso García, que estavam há algum tempo em conformidade com as exigências do Ditador, “revelandose contra su legítimo Superior”.

³²⁹ Idem, *ibidem*, p. 131. Recordamos que as províncias do interior também tinham solicitado a presença dos Jesuítas. Padre Berdugo esteve pessoalmente em uma delas – Córdoba – e notou que o local reunia as melhores condições para se abrir uma Residência, o que foi concretizado em 1839. E mais, o Padre Vice-provincial de Córdoba compreendeu que o sítio era ideal para estabelecer o Colégio Máximo da restaurada Província do Paraguai, que antes seria instalado na capital da Argentina. Mas, no início de 1840, os estudantes que estavam em Buenos Aires seguiram para Córdoba, que se tornou uma casa de estudos. E como a perseguição de Rosas não se restringiu a Buenos Aires, obrigou o governador General Don Manuel López – “que deseaba a todo trance conservar a los Jesuítas” – a retirá-los da região. Cf.: Idem, *ibidem*, p. 138.

Dessa forma, além das restrições do governo imperial ao desempenho e permanência das ordens regulares no Brasil, o retorno dos jesuítas implicava outro problema: dados os vínculos dos religiosos que vinham se fixando no sul do Brasil com segmentos das sociedades platinas, os loyolanos tornaram-se um complicador nas sempre conturbadas relações do Brasil com os países platinos e nas metas imperiais de intervir nos recorrentes conflitos envolvendo os países da região.

Os conflitos na região do Prata, que culminaram na Guerra da Tríplice Aliança contra o Paraguai (1864-1870), começaram com o aparecimento das nações ibero-americanas em decorrência dos movimentos de emancipação contra as metrópoles espanhola e portuguesa. Os primeiros motivos para as disputas entre os Estados que se formaram na Bacia Platina foram o desejo de domínio sobre o Rio da Prata e o empenho de recomposição do antigo Vice-Reino de Buenos Aires. As relações entre a monarquia brasileira e os governos republicanos de Buenos Aires, Montevidéu e Assunção nunca foram amistosas: “as campanhas militares de 1827 e 1851 contra a Argentina, no todo em parte, e as de 1821 e 1864 na Banda Oriental e os constantes enredos nos bastidores da diplomacia, haviam deixado ali compactas correntes políticas e populares hostis à monarquia brasileira”³³⁰.

O Paraguai, em 1811, derrotou uma coluna militar enviada de Buenos Aires – que desde a independência do Vice-Reino do Rio da Prata dos domínios espanhóis planejava um Estado nacional centralizado, dominando o comércio marítimo na foz do Rio Paraná – mas sua independência formal foi proclamada apenas em 1842. O primeiro país a reconhecê-la foi o Brasil, dois anos depois. E de acordo com Francisco Doratioto, até o início da década de 1840, inexistiam contatos oficiais do Paraguai com seus vizinhos: “Francia [Ditador Perpértuo] isolou seu país como melhor forma de manter a independência em relação a Buenos Aires e à sua própria ditadura”³³¹. O seu diminuto comércio com o exterior estava sob controle estatal e se realizava com a província argentina de Corrientes e com o Brasil. O isolamento paraguaio proporcionou um Estado regulador de todas as

³³⁰ “Guerra do Paraguai”, *in*: *História Geral da Civilização Brasileira*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1971, t. 02 (“O Brasil Monárquico”), v. 04 (“Declínio e queda do Império”), p. 299.

³³¹ DORATIOTO, Francisco. *Maldita Guerra: nova história da Guerra do Paraguai*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 24.

atividades e detentor do comércio de erva-mate, madeira e tabaco, produtos significativos na economia nacional. Quando o ditador da Argentina, Juan Manuel Rosas, tentou se impor, na década de 1830, às antigas províncias do Vice-Reino do Rio da Prata, provocou um isolamento ainda maior dos paraguaios.

Na década seguinte, tanto o Paraguai quanto o Brasil passaram por mudanças internas – a morte de José Gaspar Francia e a maioridade antecipada de D. Pedro II somada ao fim dos anos conturbados da regência – que permitiram uma maior estruturação. No caso do Brasil, refletiu-se numa “política ativa no Prata” e no caso paraguaio, em uma articulação externa “na defesa de sua independência”. Se no plano interno, o Congresso *elegeu* Carlos Antonio Lopez como presidente do Paraguai e seguiu com o autoritarismo francista, no plano externo, passou a participar dos acontecimentos platinos. Essa nova postura era uma demanda da modernização da economia: “a necessidade de o Paraguai ampliar o contato com o exterior para se modernizar encontrava um obstáculo em Rosas, que se recusava a reconhecer sua independência e dificultava seu comércio com o exterior, ao controlar a navegação no rio Paraná”³³².

Os descontentamentos com a Argentina não vinham apenas do Paraguai. No que se refere às relações diplomáticas do Brasil nessa região, Saionara Ladeira³³³ nos informa que, já na década de 1820, o Brasil possuía uma série de desentendimentos com a Argentina, sendo que, um deles referia-se à independência do Uruguai, “país surgido após três anos de guerra (1825-28) entre Buenos Aires e o Rio de Janeiro pela posse do território, até então chamado de Banda Oriental ou, pelos brasileiros, de Província da Cisplatina”³³⁴. Com a assinatura da *Convenção Preliminar do Rio de Janeiro* em 1828, a emancipação foi garantida e o Uruguai pode estabelecer sua liberdade frente aos interesses de anexação dos brasileiros e argentinos. Contudo, logo após a independência, a Banda Oriental necessitou de apoio contra as investidas da Argentina. Os conflitos com Juan Manuel Rosas ocorreram desde sua chegada ao poder (como chefe da província de Buenos Aires), quando

³³² Idem, *ibidem*, p. 26.

³³³ LADEIRA, Saionara Gomes. “A missão estrangeira no Rio da Prata (1851-1853): a diplomacia brasileira em defesa do Império”, in: *Anais Eletrônicos do XIII Encontro de História Anpuh-Rio – “Identidades”*. URL: <http://www.encontro2008.rj.anpuh.org/site/anaiscomplementares>. Consultado em fevereiro de 2009.

³³⁴ DORATIOTO, F., *op. cit.*, pp. 26-27.

passou a ser questionado pelos tratados de independência uruguaia, deixando claro seu desejo de “anexar Montevideu com o objetivo de reconstruir o Vice-Reino do Prata”³³⁵.

As rusgas entre o governo argentino e Montevideu também eram provocadas pela discordância dos primeiros quanto à recepção de exilados políticos (perseguidos por Rosas) no Uruguai: “no início da década de 1850, a guerra platina começou com o envolvimento da Banda Oriental do Uruguai, da Argentina e do Império Brasileiro”. De acordo com Ladeira, vários ministros das Relações Exteriores, entre 1844 e 1849, procuraram conciliar o Império Brasileiro com o governo de Rosas, buscando apaziguamento a favor da Independência do Uruguai, controlado pelo interventor Oribe (aliado de Rosas).

Durante a guerra, o Brasil apoiou Montevideu, dada a falta de entendimento com a Argentina (e até mesmo com o Uruguai em relação à livre navegação nos rios que davam acesso ao Mato Grosso). Entre os desacordos estavam os esforços de Rosas para separar a província do Rio Grande de São Pedro do Brasil, através de auxílio à República de Piratini (1835-1845), de assassinatos, roubos, extorsões e violências contra súditos brasileiros, da linguagem arrogante e injuriosa contra os representantes e das provocações oriundas da imprensa de Buenos Aires. Tudo isso, somado à instabilidade do período regencial e de transição para o Segundo Reinado, “parecia tornar inevitável um rompimento com o Governo Imperial”.

A intervenção brasileira na região platina também se devia às fugas de escravos, pelas fronteiras do Rio Grande de São Pedro para outros estados limites, demonstrando a fragilidade frente ao controle da província no momento da mencionada Revolta Farroupilha (1835-1845), “período em que o General Oribe, presidente do Uruguai e Manuel Rosas presidente da Argentina apóiam os farrapos na revolução separatista, colocando em jogo o equilíbrio no Prata, a propriedade brasileira sob seus escravos, a soberania do Estado Brasileiro e a própria geopolítica na região de fronteiras”³³⁶.

O reconhecimento da independência do Uruguai dependia da deposição do General Oribe (apoiado por tropas argentinas). O Brasil financiou a resistência a este, assinando o Tratado de Aliança com duas províncias argentinas – Entre-Rios e Corrientes – e com

³³⁵ LADEIRA, S. G.. “A missão estrangeira...”, *in*: *op. cit.*

³³⁶ Idem, *ibidem*.

Montevideu. As tropas brasileiras invadiram o Uruguai e depuseram Oribe (que fugiu para a Argentina). O Tratado de Paz foi assinado em 1851, determinando a independência do Uruguai e a liberdade de navegação no estuário do Prata.

Vale mencionar que na intervenção de Rosas na Guerra Civil Uruguiaia (1838-1851) – em que apoiou os *blancos* contra os *colorados* – os paraguaios se aproximaram do Brasil, pois ambos não viam com bons olhos o líder da Confederação e as ameaças que trazia à independência da República Oriental do Uruguai. E essa aproximação com o Paraguai, segundo Doratioto, “atendia à política do governo imperial de buscar isolar Rosas no Prata”. Ressaltando que o Brasil era a única monarquia entre seus vizinhos e *potenciais inimigos*.³³⁷

A não nacionalização dos dois Estados pela Argentina significava a manutenção da livre navegação na região: “essa liberdade era essencial ao Rio de Janeiro, para ter acesso por via fluvial ao Mato Grosso, única forma de contato regular dessa província com a capital brasileira”. Por isso, o partido conservador que governava o Brasil no final da década de 1840, na análise do autor, implementou uma política de defesa da integridade territorial do Paraguai e do Uruguai, pois desta forma garantiria a livre navegação e evitava a ampliação das fronteiras argentinas sobre o Brasil. A aliança entre o Império do Brasil, a facção dos colorados do Uruguai e o governador da província de Entre-Rios (Justo José de Urquiza) possibilitou, então, a queda de Rosas em 3 de fevereiro de 1852.³³⁸

Dessa forma, segundo Doratioto, a política brasileira com relação ao Paraguai tinha três objetivos: a livre navegação no rio Paraguai (garantindo a comunicação fluvial com o Mato Grosso); definições das fronteiras, ratificando assim “o direito internacional à expansão territorial brasileira ocorrida desde o período colonial”; e, por último, a contenção da influência argentina sobre o Paraguai já que se acreditava que Buenos Aires desejava dominar o território do antigo Vice-Reino do Rio da Prata. Quando o Estado monárquico brasileiro encontrava-se solidificado e centralizado, em meados da década de 1840, o Brasil

³³⁷ Cf.: DORATIOTO, F., *op. cit.*, pp. 26-27.

³³⁸ Idem, *ibidem*, p. 28. Nesse mesmo ano, os governadores das províncias argentinas assinaram o *Acordo de San Nicolas* que redefiniu o pacto Federal de 1831, criando a Confederação – treze províncias que juraram a Constituição de 1852, sacramentando as alterações descentralizadoras – e Buenos Aires – que persistia com o projeto de um Estado argentino, elaborando sua própria Constituição em 1854. Tratava-se de suas unidades políticas independentes e em constante atrito.

pode então se envolver com mais afinco nas questões externas, sobretudo nas áreas banhadas pelo Rio da Prata. Não interessava ao Império o surgimento de uma República forte comandada pela ditadura de Rosas: “essa República implicaria a nacionalização dos rios platinos, criando obstáculos à sua livre navegação... Ademais, essa hipotética República poderia, aos olhos dos governantes do Império, tornar-se um pólo de atração sobre o Rio Grande do Sul e, eventualmente, estimular um movimento republicano brasileiro”³³⁹. A estratégia utilizada pela diplomacia (comandada pelo conservador Paulino Jose de Souza), como vimos, baseava-se no isolamento de Rosas a partir de 1849, através de alianças com setores anti-rosistas.

Até então, a relação entre o Brasil e o Paraguai estava em sintonia. Havia disputas entre os países, mas o sentimento de ameaça que Rosas provocava em ambos, os aproximava. Contudo, depois da queda do ditador argentino em 1852, as divergências começaram a se sobressair. Carlos Antonio López estabeleceu obstáculos para a navegação brasileira no rio Paraguai, “condicionando-a à delimitação dos limites entre os países no Rio Branco”. O impasse resolveu-se em 1856, quando o governo paraguaio sentiu-se despreparado para uma possível guerra contra o Brasil. Assinou-se um tratado de livre navegação.

Em 1862, o governo paraguaio foi assumido por Solano López (filho mais velho de Carlos Antonio López) que deu continuidade a modernização iniciada pelo pai, mas dedicando especial atenção à política externa. Nesse mesmo ano, outro importante fato ocorreu: o surgimento da República Argentina por meio da burguesia mercantil representada na figura de Bartolomé Mitre. A sua vitória sobre os federalistas causou o temor dos países vizinhos, como o Paraguai, que “temia ser vítima do expansionismo do governo da República Argentina”³⁴⁰. Solano López vinculou-se, então, aos opositores de Buenos Aires.³⁴¹

³³⁹ Idem, *ibidem*, pp. 471-472.

³⁴⁰ Idem, *ibidem*, p. 473.

³⁴¹ Como, por exemplo, Urquiza, governador de Entre-Rios, questionador das características centralizadoras do governo argentino, apoiador no Uruguai dos governantes *blancos* contra os rebeldes *colorados* (apoiados pela Argentina) – ameaçando, assim, a consolidação do Estado nacional argentino.

Já no Brasil, no mesmo ano, os liberais estavam no poder depois de um tempo afastados. De acordo com Doratioto, não tinham uma plano definido de atuação na região do Prata e, por isso, sua postura foi de reação aos acontecimentos. Enquanto isso, Solano López e Bartolomé Mitre articulavam “uma calculada política externa”. Os interesses de Brasil e Argentina se tornaram comuns apenas quando Montevideu tentou estabelecer uma aliança com o Paraguai: “ambos não viam com bons olhos os *blancos* e tinham questões de fronteiras a tratar com o Uruguai”. O estopim para a constituição da Tríplice Aliança em 1º de maio de 1864 – composta pela Argentina, Brasil e Uruguai para enfrentar o Paraguai – foi a entrada de tropas brasileiras no Estado Oriental e a reação de López, invadindo o Mato Grosso (dezembro de 1864) e Corrientes (abril de 1865).³⁴²

Entre dezembro de 1864 e setembro do ano seguinte, Solano López promoveu uma ofensiva militar. Através de uma série de manobras, tinha a intenção de estabelecer uma nova ordem no Prata.³⁴³ Os planos militares não se concretizaram e a guerra inverteu de lado.³⁴⁴ Apesar da superioridade militar dos aliados, o conflito se estendeu até 1870.³⁴⁵

O Império brasileiro, no final da guerra, reafirmou a existência do Paraguai como um Estado independente, assim como evitou que a Argentina se apossasse do Chaco. Apesar de expor toda a sua fragilidade militar, para Doratioto, o Brasil saiu vitorioso e, na região do Prata, fortaleceu “sua hegemônia, que iniciou na década de 1850 e se prolongou

³⁴² Vale ressaltar que os conservadores, de acordo com o autor, foram contrários ao acordo, pois, anteriormente, foram os responsáveis pelo isolamento argentino para evitar a formação de uma grande república no sul que rivalizasse com o Império. Uma das críticas era o reconhecimento do Tratado da região do Chaco (fronteira com o Mato Grosso) como domínio argentino (antes paraguaio). Os conservadores consideravam um erro o aumento das fronteiras entre Brasil-Argentina.

³⁴³ De acordo com Doratioto: “o Paraguai seria colocado no mesmo *status* do Brasil na região e o território litigioso entre os rios Apa e Branco seria definido como paraguaio; o governo de Bartolomé Mitre seria inviabilizado e os limites entre os dois países seria determinado de acordo com os critérios de Assunção e, por último, estaria garantindo um porto marítimo para o comércio exterior paraguaio, Montevideu, ao se manterem os *blancos* no poder Uruguai”. Cf.: Idem, *ibidem*, p. 475.

³⁴⁴ Em 1866, sob a liderança de Bartolomé Mitre, os aliados invadiram o Paraguai com o objetivo de atacar a fortaleza de Humaitá, centro do sistema defensivo dos paraguaios.

³⁴⁵ Segundo Doratioto por uma série de fatores: “os desentendimentos no comando aliado, a pouca iniciativa por parte dos chefes militares brasileiros, a falta de conhecimento geográfico sobre o Paraguai, o clima hostil, a bravura dos soldados paraguaios e a crescente perda de combatividade da tropa aliada. Ademais, ao serem atacados pelo Paraguai, tanto Argentina quanto o Império não dispunham de Exércitos organizados nas dimensões exigidas para reagir rapidamente e vencer o agressor... Os chefes navais brasileiros resistiram a executar o plano de Mitre de cercar Humaitá por terra e isolá-la totalmente... Além dessa desconfiança,... seu comando superior... composto de oficiais veteranos... eram incompetentes para chefiar os modernos navios, que haviam incorporado os últimos avanços tecnológicos da época...”. Cf.: Idem, *ibidem*, pp. 480-481.

até 1875”. Já o presidente Sarmiento, desconfiando de possíveis intenções expansionistas por parte do Império, não concordou com os limites estabelecidos entre o Brasil e Paraguai, defendendo a “política de que a vitória militar não concedia aos vencedores direitos sobre os vencidos quanto à definição de fronteiras”³⁴⁶. O descontentamento no interior da guerra e a aliança com o Brasil contribuíram para rebeliões federalistas na Argentina contra o governo nacional que conseguiu reprimi-las e se fortalecer. Para Doratioto: “a guerra contribuiu para a consolidação do Estado nacional centralizado na Argentina e para a dinamização de sua economia, enquanto, em relação ao Brasil, serviu para acelerar as contradições internas do Estado monárquico e constituiu-se em obstáculo para o crescimento econômico”. No Uruguai, a guerra repercutiu menos, enquanto no Paraguai, resultou em destruição, havendo uma ruptura definitiva com um “modelo de crescimento econômico”.

5. A catequese como recurso civilizador, mas sem os jesuítas:

Pode-se considerar, portanto, que a política de “Conciliação” (praticada entre 1849 e 1868), no que diz respeito ao controle do Estado sobre os partidos políticos, às ordens regulares e, também, à hegemonia sobre os países platinos, repercutiu na maneira como foi tratada a aceitação e o retorno dos *loyolanos* ao Império. A orientação restritiva em relação a eles expressou-se claramente na discussão sobre o tema desenvolvida no IHGB e nas publicações efetivadas por sua *Revista*. Se anteriormente as análises destacavam a ação dos religiosos na integração dos indígenas e na organização de uma nação unida, na década de 1850, irão predominar leituras que não descartam por completo o trabalho dos *inacianos*, mas apresentam restrições quanto à sua atuação no passado e no presente. O alvo maior das críticas era a acumulação do poder espiritual e temporal em suas mãos, o que os tornava competidores e obstáculos ao poder estatal.

Oito anos após a publicação da “*Noticia raciocinada sobre as aldeias de São Paulo*”, escrita por Machado de Oliveira em 1846, encontramos um texto contemporâneo sobre as aldeias indígenas que traz importantes considerações sobre a Companhia de Jesus. Na

³⁴⁶ Idem, *ibidem*, pp. 482-484.

sessão magna de 15 de dezembro de 1852 foi apresentada a “*Memoria historica e documentada das aldeias de indios da provincia do Rio de Janeiro*”³⁴⁷, preparada pelo sócio efetivo Joaquim Norberto de Souza e Silva e publicada no periódico em 1854. Ela divide-se em duas grandes partes: a *Histórica* e a *Documentada*.

A *Parte Histórica* é composta por cerca de doze capítulos. Numa espécie de introdução, “Ao Instituto Histórico”, justifica a importância e a atualidade em se fazer uma história dos aldeamentos de índios da província do Rio de Janeiro, já que “as idéas de colonização e catechese tom[am] incremento como os dous unicos meios de promover o augmento da deficiente povoação do vasto imperio americano”³⁴⁸. Ou seja, as discussões da década anterior sobre a missão acadêmica e política do Instituto e de seus membros ainda ecoam nos anos de 1850. Nesse sentido, a história para o autor assume o papel de *mestra da experiência*, capaz de demonstrar as causas da decadência e destruição das aldeias e os caminhos que percorreram. Afirma abertamente que seu empreendimento – desejando que outros estendessem para as demais províncias – fora inspirado no exemplo de outro sócio, o Coronel José Joaquim Machado de Oliveira, responsável pela “*Noticia raciocinada das adêas de indios da provincia de S. Paulo*”, justamente o último trabalho que havia abordado a Companhia de Jesus. Tendo em vista a importância delegada por Souza e Silva à história, a documentação assume um papel de destaque em sua *Memória*. Por isso, não é estranho que tenha destinado a segunda parte para a transcrição de documentos.

Já na introdução, o autor refere-se à organização das aldeias como uma experiência negativa uma vez que “a historia dos aldeamentos mostrará que ao passo que as leis facultaram aos indios amplas garantias fazendo-os governar pelos seus principaes, não preveniram os abusos que resultariam dahi, como resultaram, já pelo poder que lhes conferiu sobre os seus, como aquelle que lhes negou para defendel-os de seus oppressores”. Nem mesmo a administração da Companhia de Jesus Souza e Silva poupou de algumas das críticas uma vez que os religiosos não deixaram de vender as mais férteis terras dos nativos. As reduções de índios eram como “a mascara que moralizou por muito o seu captiveiro; a

³⁴⁷ “*Memoria historica e documentada das aldeias de indios da provincia do Rio de Janeiro*, composta pelo socio effectivo Joaquim Norberto de Souza Silva e laureada na sessão magna de 15 de dezembro de 1852”, *in*: *RIHGB*, 1854, tomo 17, pp. 71-562.

³⁴⁸ Idem, *ibidem*, pp. 71-72.

cultura das terras serviu de capa para acobertar a sua aquisição, taxando-as de devolutas, e o aumento da navegação veio por sua vez em auxílio do corte das preciosas madeiras de suas matas”³⁴⁹. Já destacamos anteriormente, através dos argumentos de Manuela da Cunha, o quanto a discussão sobre “terras” era atual nas décadas de 1840 e 1850.

As primeiras impressões do autor, registradas nas “Considerações Gerais”, tratam do descaso pela província do Rio de Janeiro por parte dos conquistadores, deixando-a a mercê dos franceses, bem como dos embates entre os colonizadores e indígenas que, mediante o uso de armas de fogo, levavam os nativos a se refugiarem nas matas, onde eram vítimas dos agricultores. Aliás, com a agricultura surgiu a necessidade de braços e os índios só se rendiam a ela pela escravização. Sobre a chegada dos africanos, parece compartilhar da opinião de outros sócios, como Januário da Cunha Barbosa, uma vez que os negros, “cuja ignorância e barbarismo retardaram os seus progressos por tres seculos, impediram a perfeita catechese dos índios ou a impeioraram á sua civilisação”³⁵⁰.

Em linhas gerais, o autor pretende descrever as tribos que habitavam a mencionada província nos tempos da conquista, questionando se “pelos seus costumes, habitos, crenças e traições podiam facilmente se sujeitar a sociabilidade que os convocava á voz do Evangelho ou ao captiveiro aos gritos de guerra”³⁵¹. Outras questões importantes a serem observadas eram: a catequese e civilização dos nativos executada pelos missionários; a luta entre eles, principalmente os jesuítas e os colonizadores; como se estabeleceu a situação dos indígenas com a chegada dos negros; e a legislação sobre o assunto.³⁵² Para executar tal demanda, o autor afirma que este “fraco ensaio” será “mais cabalmente tratado em competente dissertação por melhor penna... quando as importantes questões propostas pelo

³⁴⁹ Idem, *ibidem*, pp. 73-74.

³⁵⁰ Idem, *ibidem*, p. 77.

³⁵¹ Idem, *ibidem*, p. 78.

³⁵² Para chegar a tais respostas, os caminhos seriam tortuosos, pois as informações eram desencontradas, além das incertezas presentes nas crônicas e as ambigüidades nos documentos. O caminho possível, segundo o autor, era atentar os conquistadores, seguindo as *bandeiras*, pois as *tribus errantes* mudavam de casas, seja por vontades próprias ou compelidas pelas devastações dos europeus e inimigos. Os bandeirantes marchavam “par a par com a civilisação que os foi aldear”. Cf.: Idem, *ibidem*, p. 91.

benemérito senhor doutor Freire Allemão forem resolvidas em referencia a esta província”³⁵³.

Com argumentos semelhantes àqueles da década anterior, Souza e Silva reafirma a dificuldade em trazer os nativos ao “gremio do christianismo”, não atribuindo tal fato aos modos rudes e selvagens dos indígenas ou aqueles dedicados à catequese, mas sim à imprudência *dos conquistadores*. Os missionários “cheios de zelo e piedade, e que deviam contrabalançar o despotismo dos capitães generaes”³⁵⁴, vieram quando se deu a necessidade de povoar as terras e converter os indígenas. Antes dos jesuítas, franciscanos estiveram na América Portuguesa dedicados à evangelização. Porém, apesar do ânimo em suas atividades, os resultados não foram bem sucedidos. A luta não era apenas contra os nativos, pois os primeiros cristãos (assim como os eclesiásticos) também tinham adotado uma postura errante.

A Companhia de Jesus enfrentou as mesmas dificuldades e para compreender e serem compreendidos pelos indígenas os Ioyolanos estudaram a *língua geral* do Brasil, construindo, para tanto, colégios. Souza e Silva chama de *idade de ouro* o momento de bonança, aqueles em que os padres levavam os nativos convertidos para atrair os que ainda se encontravam na *ignorância*. Através de presentes de pouco valor – mas que os indígenas tinham apreço – formavam aldeias que ficavam sob a vigilância de dois missionários, preparados para a vida civil e religiosa e que impediam a comunicação com os colonos “para evitar que seguissem os abusos e vícios de que estavam affectada a sociedade”³⁵⁵.

³⁵³ Segundo nota de rodapé, na sessão ordinária de 14 de outubro de 1847, foi aprovado o *programma* “Quaes eram as tribus aborigenes, etc”. Aqui transcrevemos o trecho referente ao momento em que a proposta foi lançada aos sócios do IHGB: “O socio correspondente Sr. Dr. Francisco Freire Allemão apresenta a proposta abaixo transcripta, a que é approvada sem debate: ‘Proponho que o Instituto se dirija aos Exms presidentes das provincias, pedindo-lhe com empenho a seguintes informações: Quaes eram as tribus indigenas que habitavam a respectiva provincia no tempo em que o paiz foi conquistado; que extensão de terreno occupavam; quaes foram extinctas; quaes emigraram, e pra onde; e emfim quaes existem ainda, e em que estado. Qual a parte da provincia que era já n’esses tempos desprovidas de matas, que são os campos nativos; e qual o terreno coberto de florestas virgens; onde estas tem sido destruidas, e onde se conservam; quaes as madeiras preciosas de que mais abunda, e emfim que qualidade de animaes as povoavam. Tudo isto em ordem a que se possa traçar uma carta geral do estado primitivo do paiz. - *Francisco Freire Allemão*’”. Questão foi resolvida com relação à província da Bahia pelo Sr. Coronel Ignácio Accioli de Cerqueira e Silva. Souza e Silva incentivava o mesmo para as outras províncias. Cf.: Idem, *ibidem*, pp. 79, 230.

³⁵⁴ Idem, *ibidem*, p. 96.

³⁵⁵ Idem, *ibidem*, pp. 100-101.

Mesmo tendo uma posição favorável à presença dos jesuítas na colonização da província do Rio de Janeiro, notamos que ela não é absoluta e uniforme. Sobre a “polícia dos jesuítas”, mais adiante, o autor defende que era melhor *relevar* do que *criminar*. Tornar a comunicação exclusiva foi intolerável – impedia o comércio e qualquer tipo de relação – porém, devia-se a ela “a prosperidade e a aumento a que cegaram e do que se despenharam a misera condição de pobres e despovoadas aldeias que de todo em todo desapareceram”. Por conta de fatores como esses, adquiriram um predomínio sobre as tribos e exerceram “essa tremenda polícia que os contemporâneos condenaram, mas que a experiência confirmou a mais apta para uma civilização”³⁵⁶.

O autor concorda que foram muito rigorosos, pois pregavam a liberdade, embora mantivessem os nativos como verdadeiros cativos, obrigando-os a trabalhos penosos e castigos brutais. Tanto que esta liberdade proclamada pelos jesuítas rendeu-lhes reações nada amistosas por parte dos colonos. Os conflitos entre a Companhia de Jesus e os paulistas, fluminenses, maranhenses, foram determinantes nas representações dos padres como detentores de um domínio exclusivo sobre o Brasil. Portanto, “a administração das aldeias, vedada a comunicação com os colonos; o manejo das armas, e a instrução na própria língua, a que deram forças as intrigas políticas que surdiram contra elles, e que, minando o colosso de tanta grandeza, e derribando por fim”³⁵⁷.

Com os jesuítas expulsos, a administração dos indígenas foi assumida por curas que pouco se importavam com a missão, menosprezando as direções civis e religiosas. A escravidão negra, por sua vez, mesmo trazendo o fim do cativo indígena, não foi bem avaliada pelo autor desta *Memória*. Cita, por exemplo, Palmares que se não fosse sufocada a tempo, transformaria o “Brasil em uma nova África”; as doenças que com eles foram trazidas; ou ainda o fato de se apoiarem no trabalho dos negros ao ponto de se transformarem em parasitas, vivendo do ócio e dando um exemplo equivocado de trabalho aos nativos.³⁵⁸

Retomando a atitude dos colonos com as aldeias, destaca seu verdadeiro interesse pelo empreendimento: “viveiros de escravos onde iam os colonos buscar os Índios que

³⁵⁶ Idem, *ibidem*, pp. 101, 105.

³⁵⁷ Idem, *ibidem*, pp. 103, 105.

³⁵⁸ Idem, *ibidem*, pp. 110-111.

precisavam para o serviço, onde achavam os homens para condemnarem a lavrar a terra de sol a sol, e mulheres para obrigarem a amamentar os seus filhos”. Apesar de enfatizar os colonos como prejudiciais para a existência das aldeias, eles não foram os únicos a colaborar para a sua decadência. Propõe, então, que se refletisse sobre outros fatores para o seu desaparecimento, “pois que em geral pensa-se que a raça indigena se aniquila e desaparece ante a raça conquistadora; talvez, porém que esse aniquilamento não seja tão completo, e que apenas venha uma parte a perecer á miseria e á indigencia, não podendo lançar mão dos recursos que temos nos á nossa disposição, e que a outra parte se confunda pelo cruzamento das raças”. Souza e Silva lança um tema complexo: a miscigenação, observando ainda que “muitos descendentes de indigenas tem por aviltamento o sangue americano que lhes pulsa nas vêas, e optando pela excellencia de que goza a raça caucasiana, se ufanam de brancos” e, dessa forma, a dispersão nas aldeias se realizava pelas “famílias mistiças, que á proporção que se apartam pela côr de seus ascendentes, procuram tambem extremar de suas habitações”³⁵⁹.

Quanto à legislação portuguesa³⁶⁰, era incompleta, sempre concedendo aos opressores e mostrando o quanto o governo português era negligente em suas obrigações. Destacou o *Directorio* que, mesmo com defeitos, estava determinando o fim da “verdadeira escravidão dos indios”. Contudo, alerta que “ampliar-lhes geralmente os direitos sem guardar relação com a sua civilização não é plantar a igualdade” e, por isso, os indígenas

³⁵⁹ Idem, *ibidem*, pp. 111-112.

³⁶⁰ Estas são as leis destacadas no texto: bulla de 9 de junho de 1537, “ordenou que os indios fossem tratados e reputados como pessoas livres...”; lei confirmada pela de 22 de agosto de 1587; regimento de 25 de julho de 1596 “regularizou o modo por que haviam ser tratados sob administração dos jesuitas”; lei de 10 de setembro de 1611, “a restituir os pobres escravizados a seus lares, e generalizando a medida mandou que todos os que achassem em idênticas circunstancias fossem postos em liberdade”; alvará de 10 de novembro de 1647, “veio declarar-os livres, annular as administrações abominaveis de maneira a não haver memoria d’ellas, e dar-lhes permissão de servir a quem melhor lhes pagasse”; lei de 06 de junho de 1755 “escripta no espirito da bulla do papa Benedicto XIV, expedida em 20 de dezembro de 1741... prohibindo as violencias que se faziam contra a liberdade dos indigenas debaixo da excommunhão *Latae sententiae*”; leis de 01 de abril de 1680; 10 de novembro de 1667; 10 de setembro de 1611; do alvará de 01 de abril de 1680. O alvará de 17 de junho de 1755 renovou a lei a lei de 12 de setembro de 1653, em que “mandava conservar os religiosos da Companhia de Jesus como os de qualquer outra religião nas aldeãs sem que todavia tivessem jurisdição alguma sobre o temporal, e ordenou que nas villas fossem preferidos para juizies ordinários, vereadores e officiaes de justiças os índios naturaes d’ella e de seus respectivos distritos, emquanto os houvesse idoneos para os referidos cargos, e que as aldêas independentes das ditas villas fossem governadas pelos seus respectivos principaes, tendo estes por subalternos os sargentos-móres, capitães, alferes e meirinhos de suas nações”. Cf.: Idem, *ibidem*, pp. 114-115.

deveriam ser educados no amor pelo trabalho, edificando-se pela religião e preparando-se para a liberdade. Isto é, não deveriam ser jogados sem tutela e disciplina, pois eram como indivíduos na infância: “serão aldeias domadas, mas nunca civilizadas, repletas das reminiscências de uma vida barbara e nomada, e sem maiores necessidades”³⁶¹. A própria constituição do século XIX que declarou os indígenas livres, também os tornava isentos de tutela. Segundo o autor, a instrução para novos cidadãos, tanto literária quanto religiosa, era fundamental:

“assaz poderia fazer em seu beneficio, si fosse possível, como até aqui não tem sido, confial-a a habéis e desinteressados missionarios, cuja administração temporal não passe de um governo patriarcal como nos primeiros anos da conquista, n’esses dias saudosos em que floresceram esses padres tão dignos da veneração de todo o Brazil.”³⁶²

Mesmo as mudanças posteriores à constituição seguiram ineficazes, “repousando mais na conveniencia do presente a bem do Estado do que em proveito dos proprios indios”³⁶³.

Na conclusão de suas considerações iniciais, Souza e Silva reconheceu a importância e necessidade da catequese. Por isso, ao governo cabia oferecer meios para tirar os nativos das trevas do paganismo e *barbarismo*, através de leis benignas, “cheias de rectidão e humanidade”. O autor sugeriu o emprego de regulares (apenas os capuchinhos estavam sendo utilizados nas missões), citando o breve da reforma da congregação beneditina.³⁶⁴ Na sequência, faz observações sobre as aldeias, dedicando um capítulo para cada uma – aldeia de São Lourenço; Aldeia de São Bernabé; São Francisco Xavier; São Pedro; Ipuca, Nossa Senhora das Neves, Santa Rita; Santo Antonio de Guarulhos; Santo Fidelis de Sigmaring, São José de Leonesa, Santo Antonio de Padua, Santo Fidelis, etc;

³⁶¹ “*Memoria historica e documentada das aldeias...*”, in: *RIHGB*, 1854, tomo 17, pp. 113-120.

³⁶² Idem, *ibidem*.

³⁶³ Naquele momento eram regidos pelo decreto n. 26 de 24 de julho de 1845. Cf.: Idem, *ibidem*.

³⁶⁴ Sobre o assunto afirma: tendo “encomendado e solicitado pela regencia durante a minoridade de S.M. o Imperador entre as faculdades que concedeu para o seu melhoramento não se esqueceu do estabelecimento de *escolas menores gratuitas em que os jovens brasileiros aprendessem, não só os principios a religião catholica como as linguas latina, brasileira e indigena para a catechese dos indios*, querendo assim reviver o que a provisão do conselho ultramarino de 12 de setembro de 1727 e o directorio de 1758 fizeram cahir em desuso, tendo sido pratica entre os jesuitas muito antes que o concilio tridentino o ordenasse”. Porém, dezessete anos se passaram e tais escolas não tinham sido estabelecidas. Cf.: Idem, *ibidem*, p. 122.

Santo Luis Beltrão; Nossa Senhora da Gloria de Valencia, Santo Antonio do Rio Bonito. Após mostrar o estado de destruição das aldeias, poderia levá-las à extinção, o autor defende o uso do regulamento que prevê a reunião de duas ou mais em uma só, constituindo uma “grande povoação formada de todas as reliquias d’essas que ahi se extinguem os olhos vistos”³⁶⁵.

Dessa forma, seria possível instruí-los, tornando-os úteis ao país. Um início de civilização para os aldeados e para a catequese de muitos ainda espalhados e isolados. O primeiro procedimento para o estabelecimento desse núcleo seria a demarcação de um terreno com qualidades para suportar uma grande aldeia. Porém, para Souza e Silva, tudo isso era ainda “uma utopia das imaginações poeticas de Jose Bonifacio de Andrade e Silva, de Januario da Cunha Barbosa, de Domingos Alves Branco Muniz Barreto e tantos outros que com elles pensaram, reflectiram e escreveram abrasados no fogo do mais puro engrandecimento da patria, compellidos pelos sentimentos generosos e grandes de seus corações a prol da humanidade e da civilisação. Passa o tempo e a população indígenas mais e mais se anniquila e desaparece!”³⁶⁶. A segunda parte é dedicada à transcrição de vários documentos.

Portanto, essa memória retoma a história dos aldeamentos, mais especificamente do Rio de Janeiro, mostrando a preocupação do seu autor com relação à situação dos indígenas no presente. Quanto à atuação dos jesuítas, mostrou os seus benefícios, principalmente se comparada às atitudes dos colonos e administradores que assumiram as aldeias depois dos inacianos. O saldo de sua avaliação sobre os religiosos, portanto, é positiva, mas registramos uma ressalva: embora justificada pela situação colonial, a exclusividade que mantinham sobre os nativos, proibindo-se até mesmo a comunicação dos indígenas com outros que não fossem os loyolanos, não foi benéfica.

No ano de 1855, o mesmo em que Nabuco de Araújo implementa a legislação restritiva às ordens regulares, o Cônego Dr. J. C. Fernandes Pinheiro publicou o “*Ensaio sobre os jezuitas*”³⁶⁷, escrito em 12 de outubro de 1854. Guiado pelo desejo de esclarecer se esses religiosos tinham sido úteis ou prejudiciais ao Brasil e ao mundo, tomou a sua defesa,

³⁶⁵ Idem, *ibidem*, p. 228.

³⁶⁶ Idem, *ibidem*, p. 229.

³⁶⁷ “*Ensaio sobre os jezuitas*”, in: *RIHGB*, 1855, tomo 18, pp. 71-164.

no início, e afirmou: “folgávamos até certo ponto que nos averbassem de *jezuíta*, porque para nós essa palavra era o compendio do padre virtuoso e dedicado á cauza da Igreja”. Porém, ciente da existência de uma literatura adversária aos loyolanos, dedicou-se a pesquisá-la. Tal experiência modificou algumas de suas percepções.³⁶⁸ E para demonstrar as razões dessa mudança de opinião, apresentou esse ensaio dividido em duas partes.

A primeira é dedicada à história dos jesuítas em geral. Para tanto, apresentou um panorama começando da Idade Média, passando pelo momento da “rebelião contra a autoridade da igreja” na Europa, chegando à fundação da Companhia de Jesus por Inácio de Loyola. Destaca os aspectos de sua formação, como o livro das *Constituições e Declarações*, – “que apesar de ser obra de um santo não é izenta de imperfeições”³⁶⁹ – e o poder absoluto conferido ao geral que, em sua opinião, deveria ser exercido com virtude e não com *vulgar sabedoria*, por autoridades de habilidades e não por aqueles guiados por vícios, como a ambição e vaidade.

O noviciado “metamorfoseava” os noviços em jesuítas. Suas bases – *obediência passiva aos superiores* e o *misticismo absoluto* – podiam ser questionadas já que era necessário saber “se ganha ou perde o noviço com uma tão completa mudança de natureza”. Na opinião do autor, a obediência ilimitada destruía a razão e livre arbítrio, transformando as pessoas em coisas. Já o misticismo aniquilava as faculdades ativas.³⁷⁰ Dessa forma, o noviciado era a cega abnegação da própria vontade e, por isso, a causa da decadência e degeneração do Instituto.

Para Pinheiro, a organização dos “soldados da Igreja” era como um *machinismo*, pois tudo dependia de seu chefe: “do centro partiam os raios para a periferia”. Por isso, o caráter de cada provincial era fundamental para o desempenho da Ordem Inaciana. Nessa lógica, definiu como *momento de ouro* dos jesuítas os primeiros quarenta anos desde a data de 27 de setembro de 1540: a *era dos santos* – quando a liderança foi exercida por Ignacio, Laynes e Francisco de Borgia, homens de virtude e sem ambições. Em seqüência, houve a *era dos políticos*, cujo primeiro representante foi o geral Claudio d’Aquaviva, um exemplo

³⁶⁸ Idem, *ibidem*, p. 72.

³⁶⁹ Considerado uma espécie de “república de Platão, sistema impossível de praticar-se”. Cf.: Idem, *ibidem*, p. 76.

³⁷⁰ Idem, *ibidem*, pp. 78, 79.

de desvirtuo dos propósitos da Ordem Inaciana e responsável por fornecer aos inimigos do Instituto armas para “estigmatizar toda a instituição”. Tratava-se, segundo Fernandes Pinheiro, da degeneração da Companhia de Jesus, não de todos os seus membros, mas principalmente daqueles que a dirigiam e que estavam ligados à política, emitindo opiniões sobre negócios de Estado: “tinham uma desordenada ambição colletiva: tudo sacrificando ao que chamavam bem estar da companhia, mostravam-se pouco escrupulosos sobre os meios pelos quaes obteriam o tão suspirado predominio”.³⁷¹

Referindo-se aos gerais da Companhia de Jesus, considera os quatro primeiros “homens notáveis”, com os quais a Ordem tinha uma identificação. Até mesmo em Acquaviva, apesar de suas atitudes políticas contrárias às regras, não era vulgar. Contudo, o mesmo não podia ser dito a partir da ascensão de Mucio Vitelleschi como Geral da instituição: “os chefes da ordem de Jezus como que desaparecem, eclipsados por uma dominadora oligarchia composta de assistentes, provinciais e mais professos”³⁷². Tanto que num pequeno intervalo de tempo, existiram cinco provinciais: além de Vitelleschi, Caraffas, Piccolominis, Gottisfredis e Goswins. A “política jezuitica” era sentida por toda a Europa, sendo protegida por Richelieu na França enquanto na Espanha, dominava os conselhos do rei Filipe III, e em Portugal auxiliavam na revolução de 1640.

Todas as mudanças nas *Constituições*, seguidas pelos continuadores da política de Acquaviva, prejudicaram as missões, provocando o descrédito do catolicismo, todos os vícios e crimes. Os “degenerados” filhos de Loyola, chegaram a dizer “*que o papa não tinha autoridade para enviar ao oriente bispos, vigarios, ou quaesquer outros delegados, enquanto não fossem expressamente revogados os privilegios da companhia e os padroados, que os reis de Portugal exerciam sobre essas Igrejas*”³⁷³. Um exemplo da desobediência formal cometida pelos membros desvirtuados destacava-se no Paraguay, “espectaculo d’uma sociedade de selvagens regida por padres, e levada á cultura e ao progresso pela religião”, mas que logo se corrompeu nas mãos de seus sucessores e,

³⁷¹ Idem, *ibidem*, pp. 86, 92-93.

³⁷² Idem, *ibidem*, p. 94.

³⁷³ Idem, *ibidem*, p. 96, 98.

“sequiozoz de mando e riquezas quizeram ser os senhores absolutos d’aquelles, que haviam cathechizado”, tornando-se um escândalo para toda Europa.³⁷⁴

No que se refere à supressão dos jesuítas, havia diferentes versões sobre o ocorrido.³⁷⁵ O *primeiro grito de guerra* contra os jesuítas surgiu de Portugal, que sempre mantivera relação com os religiosos: “a educação publica era monopolio seu [Companhia de Jesus], e d’este modo dominavam sobre as gerações vindouras, enquanto que jungiam a contemporanea a ser carro triunfal por mais de um laço”. Estavam entranhados na corte, como condutores dos príncipes e toda administração da Igreja e do Estado estava sob sua influência. Esse poder ilimitado (como o comércio em larga escala entre a Metrópole e as *reduções* no Brasil) de que gozavam os jesuítas em Portugal foi o motivo principal de sua queda.³⁷⁶

Várias suspeitas pairavam sobre a Companhia, como a rebelião promovida contra ordens do gabinete de Santo Idelfonso e os tiros contra o rei Dom José. Pombal fez dos jesuítas “fautores da conspiração regicida”, declarando através do tribunal da inconfidência que presidia, a alta traição e expulsão dos religiosos.³⁷⁷ O excesso de poder foi recebido com reprovação pela Europa. Na França e Espanha também ocorreram rugas com a Companhia de Jesus.³⁷⁸

A Ordem de Inácio de Loyola foi banida de 17 de agosto de 1773 – através do breve “Dominis ac Redemptor noster” – até 07 de agosto de 1814, quando foi restabelecida pelo Papa Pio VII – por meio da bula “Sollicitudo omnium Ecclesiarum”. Nesse período,

³⁷⁴ Cônego Fernandes Pinheiro cita a obra *Cristianesimo Felice* de Muratori (que acreditamos ser Ludovico Antonio Muratori, 1672-1750) e a obra *Genio do Christianismo* de Chateaubriand (François-René, 1768-1848) como exemplos de elogio às missões jesuíticas da América. O segundo, acompanhando Muratori, teria sido levado pelo “espírito d’entusiasmo religioso” e se prendido à primeira fase das missões, pois se tivesse “prosseguido em suas investigações, recuaria espavorido pelos excessos commetidos pelos membros da sociedade de Jezus”. Tanto que Pinheiro indica ao leitor a relação publicada em defesa do bispo do Paraguai, Bernardino de Cardenas, “a que esses regulares moveram crua guerra, e a quem teceram uma das mais completas e perfeitas intrigas...”. O sócio do IHGB destaca como aspectos dessas missões inicianas os mesmos trazidos pela “Relação Abreviada”: a segregação de suas colônias (apenas seus superiores em Roma eram conhecedores de sua existência); e a proibição do acesso a quem quer que fosse, civil ou eclesiástico – motivo esse das dissensões com Cardenas. Cf.: Idem, *ibidem*, pp. 98-99.

³⁷⁵ O autor destaca quatro delas: conde Alexis de Saint-Piest, Cretineau-Joly, Theiner e Ravignan.

³⁷⁶ Idem, *ibidem*, pp. 105, 106.

³⁷⁷ Idem, *ibidem*, p. 107.

³⁷⁸ Os ex-jesuítas não acuraram diante da situação e fizeram ameaças contra o papa, como a ocorrida em Thereza Poli, assim como a publicação de libelos famosos contra a santa Fé e a rebelião contra as ordens do chefe da igreja, como na Silezia, Polônia e Rússia branca. Cf.: Idem, *ibidem*, p. 118.

ocorreram acontecimentos marcantes no mundo e, para o autor, “os jezuitas nada aprenderam nem esqueceram em sua adversidade, e que depois d’esta longa e dura provação voltaram nutrindo as mesmas idéas de dominio e de illegitima influencia, que acarretaram a sua extinção”³⁷⁹.

A segunda parte dedica-se à análise da presença dos jesuítas no Brasil. A Companhia chegou à América portuguesa nove anos depois de sua fundação, acompanhando o governador-geral. Levantou igrejas, colégios e utilizou a música como meio de ação eficaz de se aproximar aos nativos.³⁸⁰ Eram zelosos missionários e, mesmo em meio à degradação da natureza humana – a antropofagia –, distantes da civilização, nas florestas, eram “infatigáveis na propagação da fé”. Também enfrentavam obstáculos de outra ordem: os colonos, já que a povoação do Brasil tinha sido “entregue ao acazo”, tornando-se uma espécie de presídio de degradados, de pessoas que a metrópole não suportava. Estes, segundo as cartas dos jesuítas, eram mais difíceis de converter do que os próprios indígenas.³⁸¹

O autor reitera que ninguém ignorava o que os jesuítas tinham feito para o triunfo da expedição de Estácio de Sá como, por exemplo, sua amizade com os indígenas, a presença francesa nas terras na nova colônia, pois “sem os jezuitas, sem os patrioticos esforços, talvez que os Francezes tivessem permanecido na nossa cidade”. Apesar da elogiada atuação, ocorreu uma mancha nos primeiros tempos: o suplício de João Bolés, em que “o venerando Jozé d’Anchieta, o simbolo, a personificação da virtude” acompanhava o réu e, temendo que ele se arrependesse da conversão, apressou o algoz, “ensinando-lhe até a desempenhar o seu officio!”³⁸².

Os tempos heróicos dos jesuítas no Brasil acabaram com a morte de Nóbrega e Anchieta, pois mesmo que outros homens notáveis tenham exercido suas atividades,

³⁷⁹ Idem, *ibidem*, p. 122.

³⁸⁰ A Companhia de Jesus logo alcançou importância nas novas terras. Em 1553, foi elevada à categoria de província independente de Portugal, tendo como provincial o padre Manoel da Nóbrega e coadjutor o padre Luiz da Gram, que fora reitor do collegio de Coimbra. A primeira ordem de Nóbrega como provincial foi a construção de mais um colégio nos campos da Piratininga (o terceiro, sendo os outros dois na Bahia e em São Vicente), onde começou a ostentar-se o zelo verdadeiramente apostólico do padre Anchieta. Cf.: Idem, *ibidem*, p. 129.

³⁸¹ Idem, *ibidem*, pp. 126, 128.

³⁸² Idem, *ibidem*, pp. 133, 134.

nenhum teve o brilho dos primeiros. A atenção também não era a mesma, pois “não havia aqui reis, de quem fizessem confessores, não tínhamos política de que fossem oráculos; mas no pequeno e humilde cenário escolheram o papel de protagonistas, e na defesa da liberdade dos indígenas a alavanca de sua próxima opulência”. Sobre a distinção de guerra injusta da justa, em que era permitido reduzir ao cativeiro os que fossem encontrados com armas nas mãos, Pinheiro considerava ser casuística e permitia muitos abusos. Os padres inacianos eram responsáveis por boa parte da sua execução e cumprimento das leis que pareciam não ser bem obedecidas, já que “grande número de índios e forros de administradores entrava para suas paróquias”. Havia, na verdade uma grande vantagem em mandar os nativos para as missões da Companhia, pois acreditava o autor que “remetia-os para as aldeias dos jesuítas afim de se empregarem no serviço dos mesmos com onus de ensinar-lhes...”³⁸³

No Brasil, se a situação dos jesuítas permaneceu calma no momento de edificação das suas igrejas e colégios, no século XVIII, veio exacerbar o ódio vinculado às contestações sobre a liberdade dos índios e ao monopólio que exerciam sobre os gêneros coloniais nos mercados de Lisboa e Porto.³⁸⁴ O ponto alto das discordâncias foi o Tratado de Madrid de 1750, cuja última cláusula afetava os interesses – mais especificamente as *reduções* – dos loyolanos e, por isso, eram contra a sua execução.³⁸⁵ Pombal, sempre contrário à Companhia, observava a resistência e “impolítica” dos religiosos na ocasião dos tratados de limites. Acusou-os de responsáveis por “sequestrar em proveito seu o suor dos míseros indígenas, de conservar-os em uma tutela forçada”. O ministro de Dom José, antes do golpe final, publicou um mandamento ordenando a suspensão do escandaloso comércio que padres realizavam em Portugal. E, não sendo suficiente, utilizou-se de “uma triste realidade”, o atentado ao rei, para mais uma vez lançar-se contra os inacianos. Pinheiro

³⁸³ Idem, *ibidem*, p. 135, 137

³⁸⁴ Idem, *ibidem*, pp. 148-149.

³⁸⁵ Segundo Pinheiro, as reduções eram muito lucrativas aos padres. Nelas havia cultivo de algodão, tabaco, cana de açúcar, grãos variados e, sobretudo, erva mate. Só nos Sete Povos das missões viviam trinta mil “fiéis-vassalos”. Os índios eram aplicados tanto na lavoura quanto criação de gado. Ninguém, excetuando os padres, tinha contato com os indígenas, alegando que poderiam corromper os costumes dos seus administrados. Para a manutenção da ordem contavam até mesmo com um exército sob suas ordens. Dessa forma, a chegada de comissários portugueses e espanhóis para tornar efetiva as cláusulas do contrato não agradava aos inacianos e, por isso, lançaram-se em guerra. Também existia conflitos nas relações no norte – Pará e Maranhão – onde havia oposição às demarcações de limites.

defendeu que o governo português estava no direito de tirar a “existencia civil nos seus estados a esta ou áquella corporação religioza”, no entanto, se opunha aos “abuzos de poder, tanto da parte do regio edicto, como ainda mais da dos seus executores”³⁸⁶.

Depois de mais dois séculos, os jesuítas deixaram estas terras e, lembrando as palavras de Martius, eram “os unicos monumentos grandiosos ainda existentes, e deixado instituições, que até o prezente não desapareceram de todo, nem perderam a sua influencia”. Não questionava a supressão (se os padres praticaram abusos tanto na Europa quanto na América), mas criticava a forma como foram banidos, pois “pelos relevantes serviços prestados em outras eras em prol da religião e das letras”³⁸⁷, poderiam ter sido tratados com mais doçura. Em sua opinião, a extinção completa da Companhia de Jesus era uma grande perda, e melhor teria sido a conservação de alguns aspectos, lembrando os passos da Rússia que manteve os religiosos encarregados de ensino da mocidade:

“si depois da sua secularização continuassem entre nós incumbidos da educação da juventude e igualmente da catecheze dos indigenas, uma vez que não lhes fosse esta exclusivamente entregue, concorrendo com as demais ordens religiosas, partilhando a administração das aldeias com os magistrados regios para tal fim nomeados, é de esperar, que muito tivesse a nossa terra com similhante methodo.”³⁸⁸

Retomando as várias fases da Companhia de Jesus, Pinheiro reafirma em sua conclusão o caráter *degenerativo* da instituição, já que esta se corrompeu com o passar do tempo. Ressalva, no entanto, que tais alterações foram menos acentuadas no Brasil e, por isso, menos “fatais”. Vale mencionar que, apesar de todas as restrições, o autor não descarta as ações positivas dos jesuítas na colônia portuguesa, pois “como Brasileiro não deixaremos jámais de tributar o testemunho da nossa gratidão pelos serviços, que aos pais prestaram: nós tudo lhe devemos; formam a antiguidade da nossa historia, e foram os architetos da prezente prosperidade e da nossa futura grandeza”³⁸⁹. Contudo, essa importância parece se limitar à história uma vez que se mostrou enfático em afirmar que

³⁸⁶ Idem, *ibidem*, pp. 152, 156.

³⁸⁷ Idem, *ibidem*, p. 160.

³⁸⁸ Idem, *ibidem*, pp. 160-161.

³⁸⁹ Idem, *ibidem*, p. 164.

não desejava o seu retorno, pois seria *danoso*, já que era praticamente impossível que se desfizessem de seu caráter político:

“conscios da sua superioridade intellectual; querem dominar por ella; esquecem muitas vezes o lugar de modestos operarios do Evangelho para se emaranharem no intrincado labirinto da politica, e então tornam-se prejudiciaes, deixam de ser uma congregação religiosa para se converterem em seita política, em *carbonarios* da Igreja”.³⁹⁰

No ano seguinte, em 1856, Fernandes Pinheiro lançou na *Revista* do IHGB outro trabalho sobre o desempenho dos jesuítas na colonização da América, com destaque para o Brasil, intitulado “*Breves reflexões sobre o systema de catechese seguido pelos jesuitas no Brazil*”³⁹¹ (datado de 25 de julho de 1856). As restrições apresentadas na primeira memória são reiteradas, mas com um olhar especialmente direcionado ao Brasil.

Já no início, o autor faz algumas considerações sobre o poder e importância da religião, “defendendo que os primeiros legisladores foram sacerdotes”. Não que fosse a favor da teocracia, uma vez que se considerava *debaixo da bandeira do progresso*, mas, em sua concepção, era incontestável a necessidade da religião quando se tratava de um momento de transição como foi a Idade Média. Os reis deveriam saber que existia uma autoridade divina acima da deles, “a supremacia da igreja era um princípio consagrado, e formava a base do direito publico europeu”. Porém, os papas que tiveram a posse do poder temporal desde o período medieval não queriam mais se desfazer dele, e passaram a concebê-lo como uma herança de Cristo. No impasse entre o povo que desejava se emancipar e a teocracia que pretendia se prolongar, a reforma se apresentou ameaçadora e “metade da Europa afastou-se da communhão catholica”. Diante disso, Fernandes Pinheiro defendia a renúncia do poder temporal por parte da Igreja naquela ocasião, passando a exercer apenas o poder espiritual, prestando assim valiosos serviços ao povo (seu pupilo) e evitando que ele se revoltasse.³⁹²

³⁹⁰ Idem, *ibidem*.

³⁹¹ “*Breves reflexões sobre o systema de catechese seguido pelos jesuitas no Brazil*”, in: *RIHGB*, 1856 (1898), tomo 19 [tomo 06], pp. 379-397.

³⁹² Idem, *ibidem*, p. 381.

Em conformidade com essa introdução, o autor examina a conduta dos jesuítas para com os primitivos habitantes do Brasil. Para ele, a América “era uma terra virgem que cumpria evangelisar, e onde a igreja podia reparar as perdas que acabava de experimentar, na Europa”. A primeira colônia jesuítica se instalou no Brasil nove anos depois da aprovação da Companhia na Europa, quando os padres “estavam animados do verdadeiro espirito evangelico, e que a catechese dos indigenas, por elles empreendida, foi summamente util e salutar”. O principal empenho dos jesuítas – diz Pinheiro, baseando-se nas cartas jesuíticas – estava na educação da juventude “com que esperavam mudar os bárbaros costumes dos povoadores das nossas florestas”. E na busca desse objetivo, a música foi uma importante aliada, pois muitos cânticos eram ensinados nos *proprios dialectos* dos índios.³⁹³

Na primeira fase da catequese traçaram a linha de conduta a ser seguida por seus *pupillos*. Os cargos de párocos, juízes e administradores eram acumulados pelos religiosos o que era de “indeclinavel necessidade, ninguem senão elles podiam se entender com as hordas antropophagas, que com tantas fadigas e perigos chamavam ao gremio da vida civilisada”. Os jesuítas eram os únicos intermediários entre os governadores e nativos, visto que os colonos eram suspeitos devido ao anseio em reduzi-los à escravidão. As já citadas cartas jesuíticas também apontavam, segundo o autor, para a defesa da liberdade indígena contra a ambição dos colonos que “inventaram as bandeiras, especie de caçadas de indios, que lhes forneciam escravos, a quem entregassem as mais penosas funcções da vida agricola”³⁹⁴.

Sobre a catequese, por sinal, Cônego Pinheiro expressou sua discordância quanto à opinião de Francisco Adolpho Varnhagen, registrada na seção XIII, tomo 1º, da *Historia Geral do Brazil*:

“as providencias de mal entendida philantropia, decretadas depois pela piedade dos reis e sustentadas pela politica dos jesuitas, foram causa de que os indios começassem pouco a pouco a serem unicamente chamados á civilisação pelos demorados meios da catechese, e que ainda restem tantos nos sertões, devorando-se uns aos outros, vexando o paiz e degradando a humanidade”³⁹⁵

³⁹³ Idem, *ibidem*, pp. 383-386.

³⁹⁴ Idem, *ibidem*, pp. 386, 388.

³⁹⁵ Idem, *ibidem*.

Pinheiro dizia-se surpreso ao ver tão *ilustre* sócio comentar que “a sincera defesa que faziam os primitivos jesuitas da liberdade” era uma mal entendida filantropia, optando pela violência à doçura e persuasão (por serem demorados) no trabalho de evangelização e civilização dos indígenas, ou que preferia até a adoção da *servidão israelita* para a disciplinarização dos selvagens!

No comentário de Pinheiro temos um dos embates internos travados nos recintos do IHGB a propósito da colonização indígena em geral e do desempenho jesuítico em particular. Dessa forma, na “Secção XIII: Vida dos primeiros colonos e suas relações com os índios”³⁹⁶, contrapondo-se às opiniões de sócios até aqui exploradas, Varnhagen efetivamente se posiciona a favor dos primeiros colonos que escravizaram os *bárbaros*, pois eles necessitavam de braços em virtude do limitado número de colonizadores e escravos de guiné. Os europeus, conforme adquiriam experiências, descreve Varnhagen, se davam conta de que para lidar com os *bárbaros*, tinham que impor pela “força a necessária tutela, para aceitarem o cristianismo, e adotarem hábitos civilizados”. Mais ainda, o já importante historiador sinaliza sua opinião para o encaminhamento da questão indígena no presente, reafirmando que a própria experiência apontava: “sem emprego da força... não é possível repelir a agressão dos mais ferozes, reprimir suas correrias”³⁹⁷.

Portanto, para Varnhagen, a conduta dos primeiros europeus tinha sido adequada às circunstâncias até porque a catequese era um método muito demorado, inviável também em muitas situações do presente. Reconheceu o valor de jesuítas como Nóbrega e Anchieta, pois acreditava que eles não compartilhavam com a *pseudo-filantropia* de Las Casas (defensor da escravidão negra e da civilização pelos demorados meios da catequese) e concordavam que muitas vezes o temor convertia mais que o amor (segundo palavras de Vieira). Se o procedimento desses primeiros colonos tivesse sido aplicado aos *selvagens*, não teria sido necessário introduzir os negros no Brasil. Dessa forma, a escravidão indígena deveria ter sido preferida à negra. Já Fernandes Pinheiro defendeu a idéia de que o Brasil

³⁹⁶ VARNHAGEN, Francisco Adolpho. “Secção XIII: Vida dos primeiros colonos e suas relações com os índios”, *in: História Geral do Brasil: antes da separação e independência de Portugal*. São Paulo: Melhoramentos/Brasília: INL, tomo I, 9ª edição, 1975, pp. 212-222.

³⁹⁷ Idem, *ibidem*, p. 219.

poderia escapar desse cancro que era a escravidão: “os indigenas entrariam na vida civilizada pelos meios suasoriais: tê-los-hiamos convertido em laboriosos cultivadores, excellentes marinheiros bravos soldados e inteligentes artesãos, n’uma palavra, em membros uteis de todas as classes, em que se divide a nação”³⁹⁸.

Seguindo os mesmos argumentos do artigo anterior – de que os primeiros apóstolos do Brasil não tinham a intenção de tornar a tutela dos nativos perpétua e que esforços tinham por objetivo iniciá-los nos deveres da vida civilizada para que se integrassem às leis da monarquia e os padres se limitassem à cura de suas almas – afirma que no momento em que o regime das aldeias lhes foi confiado, muitas vezes abusaram: “oxalá que uma obra começada sob tam felizes auspícios não fôsse depois falseada, e que essa mesma liberdade dos indigenas de que se haviam constituido tam denodados paladinos não fôsse mais tarde o escopo a que attingiram todas as suas vistas interesseiras!”³⁹⁹. Para o autor, no início, a proibição de entrar nas aldeias sem licença com o pretexto de que os brancos corromperiam a ingenuidade dos catecúmenos era “uma regra justa”, contudo, essa atitude não deveria ter caráter permanente.

Acabaram por impor nas florestas da América a *autocracia do pensamento*. Em seu código não havia crimes ou delitos, mas pecados. Aplicavam o princípio da *obediência passiva*, transformando os índios em seres automáticos, em *homens máquinas*. Os escravos de suas fazendas recebiam outro nome – *administrados*. O comércio, em larga escala, denominava-se “permuta, illudindo dest’arte os canones da igreja, que o prohibem aos ecclesiasticos”. Tinham vantagens colossais já que eram isentos de qualquer contribuição. Sobre a escravidão indígena, havia uma disputa entre colonos e jesuítas, sendo que estes queriam monopolizar os nativos sob o aparente pretexto de dar educação e de serem os diretores espirituais dos índios. As fazendas dos colonos definhavam enquanto nas *residencias* da Companhia, os *indios forros* trabalhavam, “onde seguia-se um regimen que so no nome differia da escravidão”⁴⁰⁰.

Com relação à proposta dos inacianos para um novo plano de catequese (de 4 de abril de 1654) – que propunha estabelecer uma jurisdição independente da dos

³⁹⁸ “*Breves reflexões sobre o systema de...*”, in: *RIHGB*, 1856, tomo 19 [tomo 06 da 3ª série], p. 389.

³⁹⁹ Idem, *ibidem*, p. 390.

⁴⁰⁰ Idem, *ibidem*, pp. 391, 394.

governadores, a exclusão total das outras ordens religiosas e a organização de um pequeno exército sujeito às ordens imediatas do superior da missão – Pinheiro é enfático ao dizer ser esta uma heresia política, um *statu in statu*. Já no tempo de Pombal o trabalho jesuítico fora condenado, pois tinham se tornado indignos de estar à frente desta santa missão, “portanto a ordenança de 3 de setembro de 1759 não experimentou a estranheza que causaria duzentos annos mais cedo”. Porém, esclarece que a culpa pertencia ao governo da metrópole que deixou aos padres loyolanos a direção das aldeias e “cumpria-lhe espreitar o momento favoravel para tornar-se effectiva a sua intervenção; e era este, segundo me parece, quando os indígenas ja iniciados nos principios da vida social, tivessem-se habituado a reconhecer o principio da autoridade”⁴⁰¹.

O *vício radical* de todos os sistemas de catequese era não se atentar para as diferentes fases que apresentava: enquanto o selvagem estava na floresta, apenas a religião era capaz de atraí-lo e fazê-lo compreender as vantagens da civilização. O poder exercido sobre os nativos, no entanto, deveria ter curta duração, sendo substituído por outro regular, com direitos e deveres melhores discriminados. Os padres assumiriam as funções puramente espirituais cuja missão ainda era sublime. Para o autor, as *tradições da catechese* deveriam ser aproveitadas à medida que os abusos introduzidos foram corrigidos e algumas providências “reclamadas pelas actuaes circumstancias” foram adotadas.⁴⁰²

Dentro dessa perspectiva, Pinheiro chega a afirmar, no final desse segundo artigo, que “em vez de cuidar-se em supprimir as ordens religiosas, existentes no paiz”, elas poderiam ser chamadas para o trabalho catequético e “ainda muito bons serviços poderiam prestar, e quiçá reconquistariam assim a grande popularidade de que outr’ora gozaram”⁴⁰³. Contudo, parece-nos que essa ação não se applicava aos jesuítas, uma vez que o autor, ao longo dos dois trabalhos, mostrou-se bastante restritivo a essa Ordem.

Trata-se de um texto, como o primeiro do mesmo autor, que não desabona todo o trabalho jesuítico assim como não aprova incondicionalmente a atuação dos padres. Na realidade, faz uma retrospectiva da própria religião e de sua importância em alguns momentos históricos, destacando que, por vezes, há a necessidade de todo o poder –

⁴⁰¹ Idem, *ibidem*, p. 395.

⁴⁰² Idem, *ibidem*, p. 397.

⁴⁰³ Idem, *ibidem*.

espiritual e temporal – se fixar nas mãos de religiosos. Mas essa situação não deve perdurar por muito tempo. A *teocracia* não compartilhava do progresso defendido pelo autor. Os jesuítas, por isso, se perderam na sua missão e não souberam ou não quiseram deixar o poder temporal no momento certo.

Ainda no volume referente ao ano de 1856, o sócio efetivo Sr. Joaquim Norberto de Sousa e Silva, publicou os “*Extractos do Ensaio Politico e Historico Chronologico de Frei Manoel Joaquim da Mãe dos Homens*”⁴⁰⁴, precedido por uma *Notícia*, escrita por ele, que informa o leitor contemporâneo sobre as razões e conteúdo do documento, solicitado por S. M. Imperial na sessão de 26 de setembro de 1851. Nos extratos escolhidos, Frei Joaquim Manoel faz críticas ao desempenho jesuíta, sobretudo por seu poder, autonomia e compromisso na expansão da escravidão africana no Brasil, e valoriza a participação dos colonos brancos de origem européia no trabalho de civilização do indígena.

Segundo Sousa e Silva, as notícias sobre Frei Manoel Joaquim eram escassas e se resumiam a algumas informações: era um religioso dos menores observantes da província de Algarves que, em 1808, veio ao Brasil. Em suas viagens coletou dados sobre a terra a partir dos quais construiu um *Ensaio*. Pode, assim, estudar o atraso do país e localizar “a sua origem no pessimo govêrno dos magistrados mandados do reino, cujo patriotismo nem sempre atravessou a linha, esquecendo com elle o espirito das leis e da rectidão da justiça, que tanto ainda se resentiam os costumes”⁴⁰⁵.

A irreligiosidade e depravação dos costumes advinham da falta de instrução do clero e da falta de observância de seus deveres. Quanto à agricultura, o religioso criticou o sistema de repartição de terras, arrendadas segundo pesadas condições, das quais mais se aproveitavam os senhores que o *misero colono*. Na obra, também faz uma sucinta história de Portugal desde a antiguidade e a criação do *gênero humano*. Frei Manoel Joaquim comenta sobre as vantagens que o Brasil podia oferecer a Portugal. Dentre as várias possibilidades, destaca o sistema comercial mais livre, com portos franqueados às nações do universo. Comenta também a devastação da África, afirmando que seria melhor e mais

⁴⁰⁴ “*Extractos do Ensaio Politico e Historico Chronologico de Frei Manoel Joaquim da Mãe dos Homens*, precedidos de uma notícia sobre o autor e sua obra realizada pelo sócio efetivo Sr. Joaquim Norberto de Sousa Silva”, *in*: *RIHGB*, 1898 (1856), tomo XIX [tomo VI da 3ª série], pp. 475-508.

⁴⁰⁵ Idem, *ibidem*, p. 478.

vantajoso civilizar os negros e doutriná-los nos conhecimentos agrícolas do que transferi-los para o Brasil e mantê-los na situação vigente, ou seja, na escravidão.

Para o comentador Joaquim Norberto, essa obra se perdeu um pouco em muitas divagações filosóficas (morais e políticas). Também apresentava alguns erros históricos, apontados pelos censores que a haviam avaliado no passado, pois o religioso conhecia melhor a história de Portugal do que a do Brasil. Assim, considerando-se os interesses do IHGB, pouco se poderia aproveitar do texto, destacando-se apenas os dois extratos publicados com esta *Notícia* introdutória. Neles, aparecem elogios ao Brasil e também receios de que em algum momento Portugal perdesse esses domínios, pois poderiam *proclamar á face do globo a sua emancipação política*.⁴⁰⁶

O primeiro extrato selecionado por Sousa e Silva foi “Descobrimento, do Brazil, estabelecimento dos portuguezes – catechese dos indios – missão apostolica dos jesuitas – prejuizos que resultam da introdução dos negros”. Destacaremos desse escrito aquilo que se refere aos jesuítas. Relatando desde a chegada de Cabral, Frei Manoel afirma que os portuguezes tinham se familiarizado com os caboclos⁴⁰⁷ ou índios: “fizeram uma mútua e reciproca aliança de perpetua amizade com os caboclos, promettendo-lhes senão expressa ao menos tacitamente, fundados no direito natural e no direito das gentes, de os ensinar, civilisar política e religiosamente; fazendo com elles um licito commercio debaixo dos principios da humanidade, da piedade, de caridade e do amor fraternal; conservando-lhes o direito da propriedade do terreno, que a Providência deu a seus paes e a elles para a sua habitação e patrimonio de sua sustentação”⁴⁰⁸. Seguindo suas promessas, os portuguezes foram abrindo caminhos e formando povoações ou aldeias no interior dos sertões, aumentando o número de habitantes, ainda que insuficientes para a grande extensão territorial. No ano de 1540, a Companhia de Jesus foi reconhecida e legitimada pelo Papa e ao saber disso, o Rei D. João III, por intermédio do embaixador em Roma, D. Pedro Mascarenhas, tratou de enviar alguns membros desse Instituto para propagar a fé na Ásia, África e América. Os jesuítas enviados para o Brasil fizeram progressos entre os indígenas, no entanto, Frei Manoel diz que,

⁴⁰⁶ Idem, *ibidem*, pp. 480, 485-487.

⁴⁰⁷ Segundo Sousa e Silva caboclo tinha o sentido de avermelhado, tirando a cobre.

⁴⁰⁸ Idem, *ibidem*, p. 410.

“tendo existido 239 annos, conhecendo os principaes da Europa que os não deviam mais consentir foram extinctos pelo papa Clemente IV no anno de 1773, deixando infinito povo ainda nas trevas do gentilismo, que serve ainda hoje de grande obstáculo a extensão da população e augmento da agricultura, e olhando a decadencia dos tempos, para a relaxação dos costumes, para a pouca fé que domina no espirito dos homens e para o desprezo que se faz da verdadeira religião.”⁴⁰⁹

Assim, a honra da humanidade e a religião deveriam chegar a todos os parentes daqueles índios já domesticados, pois civilizando-os, instruindo-os, poderiam rapidamente alcançar prodígios admiráveis.

Os portugueses tinham com esses povos indígenas um contrato desde os tempos do descobrimento, pelo qual deveriam ensiná-los, batizá-los e salvá-los, compromisso que se estendia até o presente de Frei Manoel Joaquim, uma vez que os reis católicos ainda se mantinham “depositarios da fé, os protectores e defensores da religião”. Diferentemente das corporações religiosas existentes até então, a Companhia de Jesus recebeu, por parte dos soberanos, um tratamento distinto através de muitas concessões, que esfriaram o fervor apostólico de ensinar a mocidade e converter os *gentios*. De missionários apostólicos fizeram-se cortesãos, “estando sempre ao lado de príncipes e do solio pontificio, influindo em todos os negocios politicos e até do mesmo imperador da China, applicando-se aos negocios seculares e temporaes”. Tinham o controle do governo e influência sobre povos e monarcas. Como testemunho do poder jesuítico, aponta os edifícios ainda existentes por eles construídos e, para aquele que mais quisesse saber sobre o assunto, indica a *Dedução Chronologica Analytica*.⁴¹⁰

Por fim, nesse primeiro extrato, destaca como seria importante para o Brasil se pelo menos um terço dos negros nele existente fosse branco. Na opinião de Frei Manoel, a população branca poderia desempenhar um importante papel na civilização dos índios porque estava melhor ambientada com o comércio e manufatura da Europa, com o cultivo das terras, com as artes e ofícios mecânico, “vindo a fazer com os indios todos junctos por alliança um so povo e uma so familia do rei soberano, pai da patria”. A língua seria única e

⁴⁰⁹ Idem, *ibidem*, p. 492.

⁴¹⁰ Idem, *ibidem*, p. 494.

não a mistura de dialetos que ocorreu, “não havia de haver preguiça, nem indolencia, nem certos abusos caprichosos de fanfarrice, de ostentar riqueza, grandeza e nobreza”.⁴¹¹

O segundo extrato selecionado chama-se “Direito dos portugueses ao território do Brasil – causas que deram logar a que se não cuidasse de seu engrandecimento – meio adoptado pelos jesuítas para augmento da população – povoação maior do que parece, e diversidade de cores – influencia do clima – homens eminentes – limites e conhecimento de seus recursos, etc”. De acordo com Frei Manoel Joaquim, Portugal sempre cuidou mais em promulgar a fé do evangelho, “fazer conhecer o nome de Deus e promover o culto divino da verdadeira religião de Jesus Christo, do que aos negocios temporaes do estado politico”.⁴¹² Aos jesuítas foi atribuído o encargo da salvação das almas nos estados do Brasil e Frei Manoel esclarece o método usado por estes para povoá-los.

Como essas terras eram extensas, a vegetação era abundante por conta do clima, havia um número de habitantes nacionais insuficiente para efetuar o povoamento, assim como era impraticável a vinda de homens da Europa por uma série de motivos, dentre eles, os seus próprios interesses, os jesuítas optaram em chamar os *pretos da Africa* para o Brasil e “foram casando os pretos com as cablocas, e os cablocos com os pretos... para melhor povoar o Brazil, ensinando-lhes os officios para a construcção e grandes edificios e das bellas fazendas, que ornaram de toda a qualidade de plantação e da creação de gado”⁴¹³.

6. Aprendendo com o exemplo jesuítico – religiosos e leigos sob a tutela do Estado:

As restrições ao desempenho jesuítico em muitas circunstâncias se manifestariam também nos pronunciamentos do sócio Coronel José Joaquim Machado de Oliveira, que contribuiu com vários textos para o debate. Dele já apresentamos a “*Noticia* raciocinada sobre as aldêas de indios da provincia de S. Paulo, desde o seu começo até a

⁴¹¹ Idem, *ibidem*, p. 97.

⁴¹² Idem, *ibidem*, pp. 501-502.

⁴¹³ Idem, *ibidem*, p. 502. O autor relata sobre a vinda de brancos, sobre a diversidade de cores que o Brasil tinha em sua população. Por conta do nosso tema, não trataremos disso, apenas destacamos o que Frei Manoel menciona os jesuítas e seus métodos de alargar o povoamento no Brasil.

actualidade”⁴¹⁴, escrita em 31 de Dezembro de 1845 e publicada no volume do ano seguinte (1846). Na ocasião, sua avaliação sobre os aldeamentos coloniais era contrária, principalmente quando administrados pelo poder absoluto dos religiosos (como da Companhia de Jesus) que usufruíam da produção das aldeias e exerciam uma prática que configurou numa forma de escravização.

Num outro artigo, Oliveira valorizou o desempenho jesuítico – sobretudo no que diz respeito aos índios Cayapós – e o publicou na *Revista* do IHGB em 1861, com título de “*Os Cayapós*. Sua origem; descobrimento; acommettimentos pelos Mamelucos; represalia; meios empregados com violência, com arma em punho para subtrail-os ás mattas; esses meios substituidos pelos de brandura; seus beneficos resultados; aldeamentos; conclusão”⁴¹⁵, escrito em São Paulo, no dia 7 de setembro de 1860. Trata-se de um relato histórico sobre o relacionamento entre os colonizadores e os Cayapós, dividida em onze capítulos que podemos organizar em duas partes. A primeira reúne sete capítulos, e abrange desde a descoberta dos Cayapós pelos bandeirantes até o século XVIII. Nela, o autor refere-se à relação entre esses índios e os colonos, principalmente os *mamelucos* (descendentes dos primeiros bandeirantes), que era pautada pela violência cada vez mais intensa em virtude do avanço das buscas e descobertas do ouro.

O primeiro capítulo diz respeito à origem desses *aborigenes* que, segundo Oliveira, se localizavam ao ocidente do Rio Paraná, acima da confluência do Corumbá. Discorda de Ayres Casal, enfatizando que a doçura e brandura não eram características dos Cayapós, e que nunca se submeteram em sua totalidade à “domesticidade que lhe[s] instantemente fôra suggerida”. Também adverte que o nome *Cayapós* estava bastante vulgarizado em São Paulo, Goyaz e Minas, sendo atribuído “indistinctamente aos indios que ali apparecesse qualquer que fosse a raça. E aos folguedos de africanos que trajavam como os indios, ou traziam alguns dos seus ornamentos, chamava-se 'dança de Cayapós’”.⁴¹⁶

⁴¹⁴ “*Noticia* raciocinada sobre as aldêas de indios da provincia de S. Paulo...” , *in*: *RIHGB*, pp. 204-250.

⁴¹⁵ “*Os Cayapós*. Sua origem; descobrimento; acommettimentos pelos Mamelucos; represalia; meios empregados com violencia, com arma em punho para subtrail-os ás mattas; esses meios substituidos pelos de brandura; seus beneficos resultados; aldeamentos; conclusão. Por Machado d’Oliveira”, *in*: *RIHGB*, tomo 24, 1861, pp. 491-524.

⁴¹⁶ Idem, *ibidem*, p. 492.

Na época do descobrimento, tema do segundo capítulo, os *gentios* foram subjugados por meios atroz e afastados do senhorio das terras que há tempos estiveram sob seu domínio e fruição. Esse período se iniciou na luta travada com os *aborigenes* (nação Guayana, Tupis e Carijós) na capitania de S. Vicente, a princípio nos campos de Piratininga e em seguida em todos os recantos, obrigando os nativos a fugir para a mata divididos em *magotes*. Eles não avançaram muito pelo interior por temor da nação *Guarany* que ocupava as campinas banhadas pelo Paraná, Uruguay e Paraguay, e por receio “que, desferindo-se então ali os primeiros assomos do apostolado americano dos jesuitas, de que tantos benefícios colheram a humanidade e a civilização, não deparassem os índios com novos agressores nos conquistadores do Rio da Prata, como lhes foram os de S. Vicente, e de poder e tyrania acabavam de subtrahir-se”.⁴¹⁷

O terceiro e quarto capítulos abordam os confrontos entre portugueses *vicentistas* e índios, os primeiros buscando terras e novas lavras de ouro e os segundos tentando defender seu território. Observa, ainda, que os *Mamelucos* (filhos de brancos e índios), eram de incrível ferocidade, *oriundos e dignos substitutos dos invasores*, resistentes à doutrinação e moralidade dos catequisadores que se opuseram ao cativo indígena e, por isso, sofreram *perseguições e exílio, e o esbulho dos bens da Igreja*. Portanto, foram os mamelucos que se embrenharam nas matas em busca de índios para torná-los escravos *sob o brutal dominio dos povoadores de Piratininga*. A caça ao índio prosseguiu até o fim do século XVII, momento em que Bartolomeu Bueno, apelidado de *Anhanguera*, teria descoberto os Cayapós que habitavam nas províncias de São Paulo, Goyas e Minas. No quinto capítulo, descreve que, por este tempo, em virtude das dificuldades oferecidas pela natureza, ainda respeitou-se o território dos Cayapós, “não que estivesse abrandada ou entorpecida por fadigas e perigos a indole feroz dos Mamelucos, mas, que, defendidos como estavam os índios por suas altas serranias”. Com essa impossibilidade, *Anhanguera* e seus bandeiristas avançaram além das terras ocupadas, atravessando as encostas setentrionais da serra e, nessas localidades, descobriram o ouro tão almejado, o exploraram e registraram seu nome no local – “Serra Dourada”.⁴¹⁸

⁴¹⁷ Idem, *ibidem*, p. 494.

⁴¹⁸ Idem, *ibidem*, pp. 495, 497.

O capítulo seguinte (o sexto) noticia o aumento da violência, pois a posse do ouro atiçou o desejo de expelir os Cayapós de suas terras. Novamente chamaram-se os mamelucos que, de S. Paulo e Minas tinham corrido para Goyaz, “porque a esse tempo ali se lhes offerecia mais vasto theatro, mais ensejos de cevarem seu feroz instincto em carnicerias de indio, em sua escravidão e exterminio”. Inicialmente os índios resistiram, mas terminaram por ser derrotados e os mamelucos se assenhorearam do alojamento dos Cayapós: “cahiu assim completamente a Serra-dourada á discrição de um bando de aventureiros, de um alluvião de exploradores de ouro, que para ali afluiram e Minas, S. Paulo e Goyaz, e de propositadamente depois que em seu todo fôra desocupada pelos Cayapós”⁴¹⁹. Dali surgiu o mais vasto povoamento de Goyaz mas, reitera o autor, que melhor seria se este tivesse uma origem menos repugnante à religião, à moralidade e à humanidade.

Nesse sentido, as minas de Goyaz necessitavam do comércio de Minas e São Paulo. No sétimo capítulo, Machado de Oliveira informa que nessa região circulavam caravanas para abastecer o comércio e transportar o produto retirado da mineração, as quais passaram a ser atacadas pelos Cayapós. Além das caravanas, povoações e estabelecimentos rurais também foram roubados e queimados. Então, um clamor público se levantou contra os ataques dos índios e deu origem a uma reação dos portugueses que contrataram os Bororós, inimigos dos Cayapós, para lutar contra eles. Nesse encontro, próximo do arraial de Bom-Fim, os Cayapós foram derrotados.

Na segunda parte da obra, o autor aborda o momento, no final do século XVIII, em que o comportamento dos colonos se modificou em relação aos Cayapós. A violência foi substituída pela brandura e um sistema de aldeamento implementado pelo governo. No último embate descrito acima, os Cayapós fugiram e formaram a confederação “cayaponica” (segundo um cronista de Goyaz), seguindo para a floresta do Araguaya que até então era pouco devassada e de difícil acesso aos bandeiristas. Cansados da luta travada contra esses índios, ou por verem os enganos que cometeram ao utilizar a violência, o governador de Goyaz passou a pensar e divulgar *meios de brandura e de paz*.

⁴¹⁹ Idem, *ibidem*, p. 498, 501.

Segundo o autor, essa nova postura provinha do instinto governativo de Goyaz, que antes era opressor e naquele momento passara a se orientar pelos princípios tutelares, “uma administração moralizada, dando-se, enfim, a chamar os índios ao goso da vida estavel e occupada, em vez da errante, inutil e occiosa que levavam nas matas”⁴²⁰. No momento em que a postura diante dos nativos mudava, o governo de Goyaz foi transferido a Luiz da Cunha de Menezes que, como seu predecessor, “afagava o pensamento de haver paz e misericórdia para os índios”. No ano de 1780, com a necessária cautela em virtude do passado conflituoso, o Governador pode chamar os índios para uma vida pacífica e domesticada. Para comandar a expedição escolheu-se Joaquim Pedro que

“distinguia-se da ultima camada da população de Goyaz... pelos seus sentimentos humanos e generosos, de que houvera dado bastantes provas em diversos reencontros com os índios. Bem differente dos outros bandeiristas a quem se associava para a peleja com os índios, aconselhava-lhes, sempre que iam haver conflictos, de pouparem a vida a seus semelhantes, como eram os índios.”⁴²¹

Nessa experiência, o autor constatou que, através de meios brandos e do estudo da índole dos índios Cayapós, os colonizadores puderam aproximar-se dos índios que logo deixaram de repudiar a civilização. Dessa forma, em 21 de setembro de 1780, José Luiz, conhecido com o nome de “pedestre”, trouxe soltos 36 índios da nação Cayapó, sob a voz do seu velho cacique. Esses índios, posteriormente, retornaram às suas tribos para o chamamento de outros nativos. Foram até o Rio Claro e no dia marcado, 29 de maio de 1781, retornaram a Villa-Bôa com 237 Cayapós. Depois desse feito, um aldeamento foi organizado num território a ser habitado exclusivamente por eles e administrado por seus caciques. O local escolhido foi o sítio que depois recebeu o nome de Aldêa-Maria, na qual se juntaram 600 índios.

Progredia e prosperava o aldeamento sob comando de Cunha Menezes, que o visitava com frequência, “sabendo inspirar nos índios amor ao trabalho e pendor para os bons costumes sob os principios da Religião Christã, que aceitaram facilmente e praticaram

⁴²⁰ Idem, *ibidem*, p. 507.

⁴²¹ Idem, *ibidem*, p. 511.

com singelleza”⁴²². Isso parecia maravilhoso para aqueles incrédulos na racionalidade dos índios. Tal foi o sucesso que se fez uma exposição em Minas e São Paulo do último *chamamento* dos Cayapós e a renúncia da vida *selvática* e *bravia*. Seria esse, indaga o autor, um exemplo para aqueles que tratavam os índios a ferro e fogo?

Essa situação perdurou durante o governo de Cunha Menezes e pelos 17 anos da administração de Tristão da Cunha Menezes (irmão do primeiro). Ao término desse período, os índios pararam de emigrar, apesar de várias aldeias terem sido formadas no intuito de receber os *poucos neophitos* que ainda acudiram ao chamamento do governo. Nessas aldeias seriam asilados também os numerosos índios procedentes de diferentes tribos que viviam aglomerados nas povoações, pois a legislação portuguesa já reabilitara sua liberdade. No entanto, como nenhuma daquelas que se seguiram à Aldeia-Maria traduziu seu pensamento, elas “não puderam resistir ao desleixo e incuria com que iam d’envolta, e foi ephemera a duração de algumas dellas”⁴²³.

Entre essas aldeias, *sobrelevou-se á ruina* a de S. José. Enquanto esteve num regime que pendeu dos jesuítas, afirma o autor que “correu nella aos índios vida defesa, tranquilla”, pois esses religiosos conheciam os instintos e índoles dos indígenas e souberam trazê-los à sociedade, “servindo de padrão monumental de suas idéas e genio civilizador o que ainda resta dessas nações gentílicas que subtrahiram ás matas e o barbarismo”. Com a expulsão dos jesuítas, os índios não se conformaram com a administração dos diretores que era abusiva e discriminatória e foram pouco a pouco deixando as aldeias (os índios *Carajás* e *Javaes*) até o seu desaparecimento. Vazia, a Aldeia S. José recebeu os Cayapós transferidos. O regime adotado pelos jesuítas foi abandonado e os sucessores, segundo Machado de Oliveira, estavam mais interessados nos frutos do trabalho dos nativos do que em administrá-los bem. Quando se deu essa transferência, um enxame de indivíduos da “última camada da população” (sem costumes e religião) passou a compartilhar do fruto do trabalho dos índios, “sem que o governo puzesse cobro a taes desmandos”⁴²⁴.

Segundo Machado Oliveira, os Cayapós, seguindo conselhos de seus primeiros doutrinários, evitaram viver em contato com *estes mundanos*, por isso largaram o povoado

⁴²² Idem, *ibidem*, p. 515.

⁴²³ Idem, *ibidem*, p. 517.

⁴²⁴ Idem, *ibidem*, pp. 518-519.

e se deslocaram para uma légua de distância do local, onde levantaram “uma rancharia a sua moda, expostos sem a miséria e a privações, porque mantinham-se do proprio trabalho”. Trinta anos após o estabelecimento dos Cayapós nos exteriores da povoação de S. José, em 1819, foram visitados pelo naturalista Saint Hilaire. Nesse tempo, os índios estavam reduzidos a 200 indivíduos dos 600 que se assentaram nos tempos de Cunha Menezes, “isto é, quando houve a mytica e firme vontade, de intelligencia e de coração, de dar valor physico e moral a raça aborigene associando-a ás raças civilisadas; vontade que foi zelozamente aplicada pelos jesuitas em quanto tiveram vida entre nós, em quanto o açoute da tyrannia os não expelliu da America”. Entre esses índios – onde também moravam os de raça branca e africana sem preservação dos costumes – não havia o menor vislumbre de ensino de artes e religioso, além de inexistir uma tendência para a vida doméstica como tiveram seus antepassados. Estavam sujeitos “as phantasias e momices do commandante da tropa ali postada, não para manter os índios em ordem, senão para obrigar-os ao trabalho de que só resultava proveito aos brancos”.⁴²⁵

O restante das tribos que formavam a numerosa Confederação dos Cayapós que fugiram da citada matança cometida pelos mamelucos, se esconderam nos alpestres da Serra de Santa Martha e nas matas na margem direita do Rio Paraná. Seguiram vivendo sob o comando do mais idoso dos seus caciques. Em 1810, o governador de S. Paulo tomou a iniciativa de chamar os *bugres* (nome dado indistintamente aos índios selvagens de qualquer raça) à civilização, aldeando-os.

As notícias enviadas pelo cônego paulista Ferreira Bueno – que naquele ano dirigiu uma expedição para o recolhimento de informações – foram desprezadas. Os selvagens encontrados na margem ocidental do Paraná pelo prestante paulista eram da nação Cayapó e, em sua maior parte, fugidos dos mamelucos quando da matança da Serra Dourada, aos quais “foram consecutivamente se congregando os indios de Aldêa-Maria, e transferidos em seguida para S. José, logo que se viram falhos do bom gazalhado havido com elles emquanto foi uma realidade a catechese, e a domesticidade dos indios”.⁴²⁶ Machado de Oliveira encerra o texto transcrevendo um pequeno trecho das memórias de um *ilustrado*

⁴²⁵ Idem, *ibidem*, p. 520.

⁴²⁶ Idem, *ibidem*, p. 521.

escritor moderno, o Conde Straten-Ponthoz, na verdade o provável inspirador das proposições dos dois artigos apresentados por aquele sócio, em especial da *resenha histórica* sobre os Cayapós. Destacamos os parágrafos finais:

“O meiado de seculo 19 abriu para a America do sul uma nova éra. O catholicismo já não se interpõe como único medianeiro entre os selvagens da raça india, e os conquistadores europeus; está-se hoje em presença das populações que hão sacudido o regimen colonial, e estão no gozo de instituições cujo principio é chamar á governação do Estado todas as cathegorias da população. A segurança e a prosperidade do futuro dos novos Estados independentes consistem na harmonia e justa applicação destes dous elementos.”⁴²⁷

Machado de Oliveira acrescenta que o Brasil deveria ser responsável por demonstrar a capacidade do catolicismo em “depositar o germen da civilização entre os indios, trazendo-os ao gremio da vida social”⁴²⁸, ou seja, o autor via no catolicismo um instrumento viável e potencial para a civilização dos nativos. Ao que parece, Machado de Oliveira era favorável a uma administração de laicos ou religiosos que tratasse humanamente os nativos e se realizasse em aldeamentos tutelados pelo Estado. Esse posicionamento já é visto no seu trabalho divulgado em 1846 (mencionado no capítulo anterior) e se evidenciou mais claramente nesse segundo trabalho sobre os Cayapós.

O discurso sobre a Companhia de Jesus nas publicações contemporâneas da *Revista* do IHGB nas décadas de 1850 e 1860 sofreu alterações se comparado aos primeiros anos do periódico. As oscilações entre as opiniões positivas e negativas são freqüentes e se refletem nos próprios artigos, isto é, os autores não descartam como também não aprovam os *loyolanos* em absoluto. Reafirmamos ainda a condição do IHGB de espaço de leituras heterogêneas e que, por isso, não descarta opiniões eminentemente favoráveis à Ordem de Inácio de Loyola, como mostraremos a seguir.

Recordando o capítulo anterior, em que apresentamos duas biografias – dos padres jesuítas Nóbrega e Anchieta – publicadas na década de 1840. Desenvolvidas pelo sócio Accioly, eram verdadeiros elogios à atuação exemplar dos padres jesuítas, levando-os a condição de heróis da nação. Tal postura com relação a esses padres, aliás, não se

⁴²⁷ Idem, *ibidem*, p. 523

⁴²⁸ Idem, *ibidem*, p. 524.

modificou na década de 1850. Até mesmo o Cônego Fernandes Pinheiro, que emitiu uma opinião restritiva à administração da Companhia de Jesus, não deixou de valorizar estes primeiros inicianos que se estabeleceram na colônia portuguesa.

A aproximação entre os inicianos e as origens da nação brasileira foi tema de um debate ocorrido em 1854, envolvendo o historiador Mello Moraes⁴²⁹ e D. Romualdo de Seixas⁴³⁰, a propósito do local de nascimento do padre Antonio Vieira. No volume referente ao ano de 1856 da RIHGB foi incluído um artigo daquela importante autoridade religiosa também relacionado à discussão sobre o desempenho dos loyolanos, de título de “*Breve Memoria* ácerca da naturalidade o padre Antonio Vieira, da Companhia de Jesus”⁴³¹, a partir dos seguintes questionamentos: “Em que documentos se basearam os biographos do padre Antonio Vieira, para lhe dar por pátria a cidade de Lisboa? Deprehender-se-ha da leitura de suas obras ser elle filho do Brazil?”.

Partindo dessas indagações, Seixas apresenta e confronta livros, biografias, cartas, documentos capazes de “provar” que o padre Antonio Vieira havia nascido em Lisboa.⁴³²

⁴²⁹ Alexandre José Mello Moraes nasceu na cidade de Alagoas, antiga capital da província de mesmo nome em 16 de junho de 1816 e faleceu no Rio de Janeiro em 06 de setembro de 1882. Sendo ainda criança, órfão de pai e mãe, sua educação foi entregue aos cuidados de dois tios, um carmelita e outro franciscano, que pouco se ocuparam da educação do sobrinho. Aplicou-se nos estudos superiores e com dezessete anos já lecionava em dois colégios e com tais recursos matriculou-se na faculdade de medicina, onde se doutorou em 1840. Clinicou inicialmente na Bahia e depois seguiu para o Rio de Janeiro. Era médico do convento de Santo Antônio. Nos últimos tempos só se dedicava a escrever, principalmente sobre a história pátria (da qual tinha muito estudo e possuía documentos importantes). Esteve presente na câmara temporária da província na legislatura de 1869 a 1873. Por iniciativa sua criou-se a primeira biblioteca nessa província, em 1859, doando uma boa quantidade de livros (de sua biblioteca pessoal). Cf.: BLAKE, A. *op. cit.*, vol. I, p. 33-38.

⁴³⁰ D. Romualdo de Seixas (1787-1860) foi cônego da Sé paraense, pároco de Cametá e em 12 de outubro de 1826 foi nomeado arcebispo da Bahia. Quanto à sua vida política, destacou-se como presidente da junta provisória governativa do Pará por duas vezes (1821 e 1823); representou aquela província na primeira e quarta legislatura, e a Bahia na terceira e quinta, ocupando por duas vezes a cadeira da presidência na Câmara e, em 1841, presidiu a solenidade da sagração do segundo imperador, como primaz do Brasil. Cf.: BLAKE, A. *op. cit.*, vol. VII, pp. 154-159.

⁴³¹ “*Breve Memoria* ácerca da naturalidade do padre Antonio Vieira, da Companhia de Jesus, de que foi encarregado pelo Instituto Historico e Geographico do Brazil, o Arcebispo da Bahia, Dom Romualdo Antonio de Seixas, membro honorario do mesmo Instituto, e de algumas Sociedades nacionaes e estrangeiras”, *in*: *Revista do Instituto Historico e Geographico*, tomo XIX [tomo VI da 3ª série], 1898 (1856), nº 21, [primeiro trimestre], pp. 06-32.

⁴³² O primeiro passo foi investigar em quais documentos se baseavam os biógrafos do Padre Vieira para designar como sua pátria a cidade de Lisboa. Os mais conhecidos eram Rocha Pitta (*História da America Portuguesa*, 1724) e André de Barros (*Historia da vida do padre*, 1746) que apontavam 6 de fevereiro de 1608, em Lisboa. Portanto, segundo Seixas, as dúvidas sobre o local do nascimento não passaram de *engenhosas subtilezas*. Referencia-se ainda em dois outros autores modernos e ainda vivos (década de 1850), Padre Roquete e Ignacio de Accioli de Cerqueira e Silva, e no historiador brasileiro Padre Fr. Antonio de

Sobre o segundo quesito, “Deprehender-se-ha da leitura de suas obras ser elle filho do Brazil?”, como não se encontrou nada contrário nas obras do padre, nem nas antigas biografias nacionais, o autor recorreu às biografias estrangeiras que faziam menção ao jesuíta, tais como: *Novo Dicionario Histórico e Crítico*; *Biographia Universal Antiga e Moderna*; *Biographia Universal Classica*; *Biographia Universal* ou *Diccionario Historico*. Em todas elas não se encontrou nada oposto ao fato de Lisboa ser a terra natal de Vieira.

Quanto ao último quesito, “A apresentação de copia authentica do assentamento do seu baptismo, que fixe a sua naturalidade”, utilizou, então, os livros do curato da Sé de Lisboa, por intermédio do Marquês de Lavradio, que enviou ao autor em questão, Dom Romualdo, uma carta (em 14 de Dezembro de 1855) contendo a certidão do padre Vieira.⁴³³ Esse documento, entretanto, não satisfez ao Sr. Dr. Mello Moraes que o considerou apócrifo e póstumo. Diante dessa oposição, Seixas retrucou com algumas observações, afirmando que este “contem tudo o que é necessario para authenticar o acto de baptismo”. À *Memória* ainda anexou a certidão de matrícula extraída do livro e assinada pelo bispo diocesano D. Pedro da Silva. Dom Romualdo de Seixas, então, conclui com uma proposta conciliadora para a polêmica – o Brasil não precisava invejar Portugal porque embora nascido em Lisboa, Vieira adotara o país como uma segunda pátria:

“honra do nascimento do illustre Vieira, porquanto, a gloria de o haver adoptado por filho desde a infancia, e formado essa alta intelligencia que assombrou o mundo, e esse coração generoso, que não respirava senão a liberdade e civilização d’esta segunda patria, é tão elevada, que deve encher-nos de um nobre orgulho.”⁴³⁴

Portanto, apesar de não ter nascido no Brasil, foi aqui que Vieira cultivou e desenvolveu toda a sua educação e realizou as suas obras em defesa da conversão e

Santa Maria Jaboatam, que em sua *Chronica dos Frades Menores da Provincia do Brazil* (1761) não mencionou qualquer restrição ao nascimento de Vieira em Lisboa. Além dessas referências, Seixas fundamentou-se em trechos de cartas de Antonio Vieira escritas no século XVII: a carta 20 de Coimbra endereçada a D. Rodrigo de Menezes (17 de dezembro de 1663); a carta escrita de Roma ao Marquês de Gouvêia (15 de março de 1673); a carta escrita de Coimbra ao Duque de Cadaval (9 de janeiro de 1668); carta escrita da Bahia a Diogo Marchão Thimudo (24 de julho de 1683); carta escrita de Roma ao Marquês de Minas (9 de setembro de 1673); carta escrita da Bahia ao almotacel-mór Luiz Coitinho (19 de junho de 1680); carta escrita da Bahia ao Marquês mordomo-mór (datada de 23 de julho de 1682).

⁴³³ Essa certidão está anexada no final do artigo na *RIHGB*. Cf.: “Breve Memoria ácerca da naturalidade...”, *in*: *RIHGB*, 1898 (1856), nº 21, [primeiro trimestre], p. 20.

⁴³⁴ Idem, *ibidem*, p. 22.

liberdade indígena: “sim foi no Brazil que cultivou e desenvolveu por uma desvelada educação esse genio raro, que, poderoso em obras e palavras, tanto serviu a nossa terra, entranhando-se nos seus vastíssimos sertões no intuito só de conquistar almas para Deos e para a sociedade, e assignalando por toda a parte, em defesa dos desgraçados indigenas, uma extrema caridade, e um zelo verdadeiramente apostolico, em que igualou, si não excedeu, ao famoso bispo de Chiapa, Bartholomeu las Casas”. Finalmente, o autor sugere que, como na Europa, o retrato de Antonio Vieira fosse colocado nas Bibliotecas do Império e se promovesse na mocidade o desejo de cultivar as letras, dessa preciosa língua que é o português.

Essa *Breve Memória* indica, dessa forma, em contraponto às idéias do Mello Moraes, o desejo de que o padre jesuíta Vieira integrasse, em função de sua importância na construção do país, a listagem dos heróis nacionais. Mais ainda, sugere o desempenho nacionalista dos jesuítas, a despeito dos discursos que afirmavam o caráter internacional de sua obra e de sua obediência exclusiva ao Papa. Tal memória, portanto, se alinha às biografias anteriormente tratadas dos jesuítas Manoel da Nóbrega e José de Anchieta.

Por último, entre os documentos contemporâneos, destacamos “*História da republica jesuítica do Paraguay, desde o descobrimento do Rio da Prata até nossos dias, anno de 1861*”⁴³⁵, desenvolvida pelo Cônego João Pedro Gay⁴³⁶ e publicada no periódico de 1863. Segundo as palavras do autor, o plano inicial era escrever um memorial sobre as missões jesuíticas a leste do Uruguay, contudo, tal tarefa tornou-se impossível se outros povos jesuíticos também não fossem mencionados. O resultado deu origem a um extenso trabalho do qual privilegiaremos *seu Prefácio*.

Cônego Gray opõe os primeiros descobridores aos jesuítas, dizendo que os primeiros “avascalaram ou escravizaram todo o gentio que puderam segurar”. Já os missionários jesuítas foram designados a coadjuvar na colonização e, principalmente,

⁴³⁵ “*História da republica jesuítica do Paraguay, desde o descobrimento do Rio da Prata até nossos dias, anno de 1861, pelo Cônego João Pedro Gray, Vigário de S. Borja nas missões brasileiras*”, *in: Revista Trimensal do Instituto Historico Geographico e Etnographico do Brasil*. Rio de Janeiro: Typologia de D. Luiz dos Santos, 1863, tomo XXVI, (primeiro trimestre ao quarto trimestre).

⁴³⁶ Cônego João Pedro Gay (1815-1891) foi cônego honorário da antiga capella imperial; professor do Instituto homeopático. Lecionou francês e matemática em colégios, até que em 1848 foi nomeado pároco da freguesia de Alegrete no Rio Grande do Sul, onde passou no ano seguinte a vigário colado de S. Borja e de S. Borja à Uruguayna em 1872, depois dos respectivos concursos. Cf.: BLAKE, A. *op. cit.*, vol. IV, pp. 19-20.

“reduzir ao christianismo estes gentios indigenas, mais humanos do que os conquistadores”, utilizando meios mais brandos que os primeiros, domesticando cerca de cem mil índios, com os quais fundaram os trinta e três povos que constituíram justamente a extinta *Republica Jesuitica do Paraguay*.⁴³⁷

A república jesuítica foi instalada contrariando os interesses dos colonizadores. Acusavam os religiosos de serem *ambiciosos* e de manterem sob sua tutela e subjugo numerosos índios. Porém, quando os nativos caíram nas mãos da autoridade espanhola, estavam “sujeitos a mais privações, e às vezes subordinados aos caprichos de déspotas subalternos”. Para o autor, essa questão oferecia uma lição aos dominadores, pois não era o *servilismo* e obediência cega que podiam proporcionar bons servidores, mas a instrução precisa capaz de dar discernimento dos deveres de bons cidadãos e bons cristãos: “instrução precisa para que por si mesmo reconheçam quais são seus deveres de bons cidadãos, e como bons christãos, que ensina a este os interesses por guia da conducta”.⁴³⁸

Esta *História* foi publicada em vinte e cinco capítulos, principiando pelo descobrimento e estabelecimento dos jesuítas, passando por cada uma das missões que formaram a República Jesuítica. Há capítulos dedicados aos costumes dos indígenas; aos meios desenvolvidos pelos padres para a atração de nativos às reduções; ao governo militar e às milícias dos jesuítas. No conjunto de capítulos publicados no terceiro trimestre de 1863, relata a expulsão dos religiosos, o estabelecimento do governo espanhol no lugar do jesuítico até a conquista das missões orientais pelos portugueses em 1801 (já no quarto trimestre do mesmo ano). Por fim, descreve cada missão e o território que abrigou a República Jesuítica do Paraguay. Para Pedro Gray, portanto, a postura (branda) dos membros da Companhia de Jesus era uma *lição* aos dominadores (violentos), pois oferecia discernimento dos deveres de bons cidadãos, bons cristãos em detrimento à obediência cega.

Como foi possível notar, a administração antes *impecável* da Companhia de Jesus junto aos indígenas tornou-se imprópria. Aos membros do IHGB, em destaque Cônego Fernandes Pinheiro, a atuação dos loyolanos deveria ser admirada pelo o que significou

⁴³⁷ Idem, *ibidem*, p. 05.

⁴³⁸ Idem, *ibidem*, pp. 06-07.

para a história do Brasil. Contudo, torná-los responsáveis pela civilização dos nativos no século XIX não era bem visto por opiniões que se destacaram na *Revista* na década de 1850. Notamos que o comando exercido pela Companhia de Jesus na colônia portuguesa e espanhola foi interpretado, com o passar dos anos, como um governo *paralelo* incompatível com as expectativas da nação brasileira. A aplicação do modelo catequético para a civilização e cidadania dos indígenas tornou-se inviável, e mais, impossibilitou que a própria Ordem Inaciana fosse parte constitutiva do projeto nacional, já que não compartilhava dos anseios *comuns* da nova pátria, ou seja, não tinha um sentimento de *pertencimento* e, por isso, seus membros eram como *Estrangeiros* nessas terras.

7. Um Estado dentro do Estado – comprovações:

Nos *documentos de época* publicados entre 1849 e 1870 ressoa aquele que parece ser o argumento mais manifesto nos artigos ao longo desse período. No total são três trabalhos que se aproximam do parecer mais restritivo dos sócios. O primeiro deles foi divulgado em 1849 e intitula-se “*Notícia historica da expulsão dos jesuitas do collegio de São Paulo*”⁴³⁹, composta pelo Sargento-mor Pedro Taques de Almeida Paes Leme⁴⁴⁰, escrita naquela província, no dia 9 de setembro de 1768 e oferecida ao IHGB pelo sócio efetivo, o Sr. Manoel de Araujo Porto Alegre. Relata desde a chegada dos religiosos à ilha de S. Vicente, seguida da passagem para a vila de S. André da Borda do Campo e para o campo de Piratininga que, em 1567, recebeu os moradores daquelas vilas, por ordens de Mem de Sá e por requerimento dos padres do colégio de S. Vicente.

⁴³⁹ “*Notícia historica da expulsão dos jesuitas do collegio de S. Paulo composta pelo Sargento-mor Pedro Taques de Almeida Paes Leme (Manuscripto offerecido ao Instituto pelo socio effetivo o Sr. Manoel de Araujo Porto Alegre)*”, in: *RIHGB*, tomo 12, 1849, pp. 05-40.

⁴⁴⁰ Pedro Taques de Almeida Paes Leme nasceu na cidade de São Paulo, onde foi batizado em 1º de julho de 1714, e faleceu no mês de janeiro de 1777. Sargento-mor do regimento da nobreza, tinha 23 anos quando foi incumbido em Minas de Goiás pelo governador Dom Marcos Noronha, de criar uma intendência para cobrança da real captação nos arraiais de Pilar e Crixás em 1750. Nesses arraiais, serviu como provedor dos defunto e outros cargos e, de volta a sua cidade natal, serviu no cargo de guarda-mor das minas de outro. Ocupou-se ativamente dos estudos e história e geografia. Cf.: BLAKE, A. *op. cit.*, vol. VII, pp. 70-71.

A administração espiritual era exercida pelos loyolanos, que “concebendo maior ambição de domínio”, se fizeram senhores do governo temporal também. Os desacordos entre os colonos e jesuítas de S. Paulo ocorriam desde o início, quando os paulistas desejavam utilizar os índios para o trabalho na lavoura e minas de lavagem e os jesuítas não permitiam. Paes Leme traz a cópia de uma série de termos⁴⁴¹ (documentos), obras e comentários próprios relacionados ao episódio, construindo, a partir deles, a história da expulsão dos religiosos e como se deu o retorno dos mesmos.

Em um desses impasses, no início do século XVII, rumores se levantaram de que as aldeias da capitania, sujeitas aos capitães e à justiça da mesma, só conheciam os padres como seus superiores e os padres diziam “publicamente que as ditas aldêas eram suas, que eram senhores o espiritual e temporal, e que era o papa a sua cabeça”⁴⁴². A contenda entre os paulistas e inacianos se acentuou e o cerne da discórdia, segundo Paes Leme, era a busca por parte dos religiosos do exercício dos dois poderes – temporal e espiritual – sobre os índios do Estado do Brasil. Por esse motivo, foram expulsos de S. Paulo em 1640. O autor apresenta, a partir de então, uma série de documentos no intuito de “construir” tal acontecimento. Entre as fontes, destacam-se: um livrinho manuscrito com a letra do capitão Pedro de Moraes Madureira⁴⁴³; livros de *Memórias*⁴⁴⁴ de D. Francisco Xarque de Andela

⁴⁴¹ Como exemplo destacamos o termo encontrado no “arquivo da câmara de S. Paulo, caderno de vereações, título 1610 – local de onde foi retirado, 15 de agosto de 1611” e transcrito por Paes Leme. Em linhas gerais, para impedir danos e futuras conseqüências, estabeleceram uma providência contra os jesuítas a partir desse termo que determinava se os padres não doutrinassem conforme sua Majestade ordenava, que os oficiais fizessem um requerimento ao vigário, pedindo resolução para o impasse. Como não houve providência, os moradores foram à vila de São Paulo, obrigando a mais uma alteração e outro termo – “Termo de ajuntamento feito pelos povos na Camara da vila de S. Paulo contra os padres jesuitas”, no caderno de vereação citado acima, fl. 2 vers. 3 – em que os oficiais se juntaram e pediram frente à autoridade o fornecimento de quatro índios por dia para suprir as necessidades do que chamavam *homens pobres* (ano de 1612). Os nativos trabalhavam na lavoura (mantimentos) e nas minas. Alegavam que assim até mesmo o quinto seria pago à Corôa. Porém, quando o governador lhes deu a licença para irem às aldeias, acabaram por não encontrar índios ou estes não queriam ir com eles, não cumprindo o termo da obrigação do aluguel. Cf.: “Notícia histórica da expulsão...”, *op. cit.*, pp. 07-09.

⁴⁴² Idem, *ibidem*.

⁴⁴³ Esse manuscrito diz: “no dia referido de 13 de Julho de 1640, foram lançados de collegio de S. Paulo, a saber: o reitor, o padre Nicolão Potelho, com os padres Antonio Ferreira, Antonio de Mariz, Matheus de Aguiar e Lourenço Vaz, e os leigos Domingos Alves, Peauí de Alcunha, Antônio Gonçalves e Lourenço Rodrigues”. Cf.: Idem, *ibidem*, p. 11.

⁴⁴⁴ Segundo Paes Leme, nessas *memórias*, os jesuítas são descritos positivamente, enquanto os paulistas, em suas incursões pelos sertões, são descritos “como mamelucos e lobos carniceiros contra os índios christão da reducção dos padres da Companhia de Jesus”. Cf.: Idem, *ibidem*.

sobre os padres jesuítas Simão Mazeta e Francisco Dias Tanho, superiores das missões da província e cidade de Assumpção do Paraguay, impresso em Pamplonha no ano de 1687.

Soma-se ainda uma série de documentos, como a representação expedida pelo Marquês de Montalvão que se achou entre os papéis de Costa Duarte (“Resposta do Marquez de Montalvão sobre a queixa dos paulistas sobre os padres jesuitas lançados para fora da capitania”); o alvará de 3 de outubro de 1643 (“Para serem os jesuitas restituídos ao seu collegio da villa de S. Paulo”); ordem de mesma data do Rei Dom João IV (Carta do Senhor Rei D. João IV para Luis Barbalho Bezerra, Governador do Rio de Janeiro, escrita em Lisboa a 3 de Outubro de 1643 – *Rei* – para Luis Barbalho Bezerra, governador do Rio de Janeiro. – Thomé Pinheiro da Veiga – João Pinheiro); alvará que permitiu a restituição dos jesuítas em 1653 (“Alvará de perdão geral aos moradores de S. Paulo que expulsaram aos jesuítas dos seus collegios” – Paschoal de Azevedo o fez em Lisboa aos 7 de Outubro de 1647 – *Rei*); documento sobre o dia da restituição, 4 de maio de 1653 (“Copia de assento de transação e amigavel composição entre os padres jesuitas e os moradores das villas da capitania de S. Vicente”, “Carta do Senhor Rei D. João IV sobre a boa aceitação que os moradores de S. Paulo mostraram aos jesuitas”, escrita em Lisboa a 11 de dezembro de 1654). A partir dessa documentação, Paes Leme retomou a expulsão dos jesuítas da província de São Paulo e a volta dos religiosos (continuando toda a rivalidade entre jesuítas e colonos⁴⁴⁵).

Os jesuítas não foram *ingratos* apenas com os paulistas. Agiram da mesma maneira na cidade de Assumpção da Província do Paraguai, de onde foram expulsos em 1648. Nessa região dominavam os ditos padres cerca de cem mil índios. Os alcaides da cidade – Diogo de Yegros, Mechior Casco de Mendonça, João Valheiro da Villa Santi, e os regedores do

⁴⁴⁵ Como o ocorrido em 1670, quando o Governador Geral do Estado Alexandre de Sousa Ferreira pediu socorro numa guerra contra o gentio no Recôncavo Baiano. Foi eleito por cabo desse socorro o paulista Estevão Ribeiro Baião que, em suas proposições ao governador disse “que os padres da companhia não teriam jurisdição n’este gentio, por serem os ditos padres a causa de todos os motins”. Quanto às aldeias do Padroado, Paes Leme destaca uma carta de 1676 (“Carta da conta que deram os officiaes da câmara de S. Paulo, em 18 de julho de 1676, sobre o estado em que se achavam as aldêas do Padroado”). Nas quatro aldeias – Maruíri, Nossa Senhora dos Pinheiros, S. Miguel e Conceição – os padres não queriam que os *gentios* servissem ninguém (exceto eles), o que causava muitos prejuízos à capitania. Em 24 de Julho de 1687, mais uma tentativa de expulsão, por parte dos moradores de São Paulo, foi arquitetada. No entanto, os jesuítas contiveram o feito da resolução, “protestando innocencia contra às culpas que lhes acumularam”. Cf.: Idem, *ibidem*, pp. 34-36.

dito ano – acusavam os loyolanos de traição ao rei, “affirmando, mais que sendo os jesuítas admittidos naquela provincia pelos reis catholicos, para n’ella servirem em serviços próprios ao seu instituto, elles só haviam cuidado de enriquecer, alliando-se com todos os índios para sua propria utilidade”. Outras queixas foram encaminhadas aos bispos e o governador que passou a suspendê-los de confessar e pregar. Os atentados aos jesuítas cresceram e, percebendo os danos que os religiosos causavam à Província, decretaram a sua expulsão, privando-os de seus colégios, casas e fazendas (com todos os bens contidos nelas). Os processos formalizados no Paraguay diziam que os jesuítas

“não eram só hereges, como pregadores de heresias, e que as ensinavam nos cathecismos aos cathecumenos e neophitos (...). Além d’este horrorosos crimes, faziam com elles concurso as culpas de terem minas de ouro, defraudando os quintos reaes, e que á força de commercio enriqueciam com ouro aos inimigos da corôa de Hespanha; que prohibiam que os índios pagassem tributos ao seu rei, sendo elles jesuítas o cobravam dos ditos índios. Estas e outras maldades continham os processos.”⁴⁴⁶

O ponto central desta *Notícia histórica* é a “sede de poder” por parte dos jesuítas, desejosos do domínio total sobre os índios, acima até mesmo do rei. Um documento que critica, portanto, o comportamento da Companhia de Jesus – que detinha mais poder do que lhe condizia e assim atrapalhava o desenvolvimento das lavouras e extração do ouro – que resultou na sua expulsão, ainda que temporária, da Capitania.

No ano de 1856, publicou-se na *Revista* do IHGB, o “*Plano* sobre a civilização dos indios do Brazil e principalmente para a capitania da Bahia, com uma breve noticia da missão que entre os mesmos indios foi feita pelos proscriptos jesuitas”⁴⁴⁷, escrito por Domingos Alves Branco Moniz Barreto⁴⁴⁸, capitão da infantaria do regimento de Estremôz.

⁴⁴⁶ Idem, *ibidem*, p. 38.

⁴⁴⁷ “*Plano* sobre a civilização dos indios do Brazil e principalmente para a capitania da Bahia. Com uma breve noticia da missão que entre os mesmos indios foi feita pelos proscriptos jesuitas. Dedicado ao serenissimo Sr. D. João, principe do Brazil, Pio, benefico e magnanimo, pelas mãos do Ill.^{mo} e Ex.^{mo} Sr. Martinho de Mello e Castro, ministro e secretario de estado dos negocios da marinha e dominios ultramarinos; e do Ex. mo e R. Mo Sr. Bispo titular do Algarve, e confessor da rainha nossa senhora. Por Domingos Alves Branco Moniz Barreto, capitão da infantaria do regimento de Estremôz”, in: *RIHGB*, 1898 (1856), tomo XIX [tomo VI da 3ª série], pp. 33-91. *Observação*.: Em nota de rodapé, o redator nos informa que havia algumas cópias dessa obra, entre elas uma na Biblioteca Pública da Corte e outra no arquivo do *Instituto Historico*, que foram confrontadas pelo Dr. A. Gonçalves Dias que oferece as notas sobre as variantes que achou entre uma e outra cópia.”

⁴⁴⁸ Domingos Alves Branco Moniz Barreto: nasceu na Bahia em meados do século XVIII e faleceu no Rio de

O *Plano* vem acompanhado de três cartas dirigidas a diferentes autoridades. A primeira endereçada a Sua Alteza Real, incentivando sua fundamental participação na prática e sustentação de um projeto de reforma necessário para se alcançar uma sociedade polida, com avanços nas idéias de agricultura, comércio e todas as artes. Diante disso, sua intenção era que os nativos não perdessem a pregação evangélica que conservavam dos tempos do descobrimento. Afirmava ainda, em oposição, segundo ele, a muitos políticos da nação, ser impossível esperar obediência, fidelidade e conhecimento das leis por parte de homens considerados no estágio de *barbaridade*: “que um homem, considerado no estado barbaro, póde conhecer as suas obrigações para com Deos, e para com o seu rei?”⁴⁴⁹.

A segunda carta (Lisboa, 16 de outubro de 1788) foi remetida ao Sr. Martinho de Mello e Castro, afirmando que seriam necessárias pessoas que soubessem pôr em prática acertadas providências e delicadas máximas morais e políticas. E, como o *Plano*, segundo seu autor, não tinha força suficiente, pedia o apoio de Mello e Castro não só “para utilidade particular d’aquelles miseraveis indios, mas da geral do estado”. A terceira carta (mesma data da anterior) foi remetida ao Bispo titular de Algarve e confessor da Rainha. Argumentando que os índios do Brasil viviam no *gentilismo* e ignorância da fé – “ainda em pêor estado do que achamos no seu descobrimento”⁴⁵⁰ – alertava para a necessidade de promover a conversão, mas diferentemente do método jesuítico:

“nomeando-se doutos, e virtuosos missionarios para instruirem, e convencerem, e que exercitem o seu ministerio entre elles de diverso modo que praticaram os antigos missionarios, e proscriptos jesuitas. Estes padres, sem duvida, hoje convencidos de perturbadores da paz, e do socego publico, não perdoaram a estes miseraveis indios os enganos e de tudo tiravam todo o partido, e com que

Janeiro em 19 de junho de 1831, no elevado posto de marechal de campo do exército, vogal do conselho supremo militar. No episódio da Independência foi um dos participantes, sendo, entretanto, um dos cidadãos compreendidos no processo e devassas instaurados por ordem de José Bonifácio de Andrada e Silva. Por esse motivo foi preso, mas julgado sem culpa por não haver provas contra ele (seus companheiros foram igualmente soltos, exceto João Soares Lisboa). Era orador do grande Oriente maçônico, foi o primeiro, que aí em sessão, em 1822, propôs que dessem a Dom Pedro I o título de imperador e não de rei. Homem de erudição que deixou muitos escritos publicados e outros inéditos. Na sessão do IHGB de 22 de fevereiro de 1840, o secretário Januário da Cunha Barbosa leu uma relação de manuscritos de Moniz Barreto, propondo uma comissão do selo do Instituto para examinar e dar o parecer sobre eles e saber de seu preço, pois iam ser vendidos. Cf.: BLAKE, A. *op. cit.*, vol. II, pp. 189-192.

⁴⁴⁹ “*Plano sobre a civilização do indios do Brazil...*”, *in: op. cit.*, p. 34.

⁴⁵⁰ Idem, *ibidem*, p. 36.

das suas missões tiraram grandes, e particulares utilidades, prevalecendo estas ás da religião.”⁴⁵¹

Para o autor, os padres loyolanos eram os causadores da desordem espiritual e temporal dos índios, pois promoviam o cativeiro dos nativos em vez da liberdade que, aliás, diziam defender em suas cartas. Não se tratava apenas de melhorar a vida dos nativos, mas promover *a glória e utilidade da nação*, por isso o *plano* de Moniz Barreto foi dividido em duas providências – a temporal e a espiritual – e para a conveniência de ambas era importante *sabios protectores*, como os dois destinários das duas últimas cartas.⁴⁵²

Na “Introdução” justifica a importância do tema já que muito se falava sobre as riquezas do Brasil que incentivavam a ambição do homem, mas pouco se lembrava dos habitantes que nele viviam. Barreto, então, foi impelido a escrever uma alternativa tanto para a civilização dos índios quanto para seu proveito na agricultura, indústria e aumento da povoação. Nesse esforço, dividiu seu projeto em três partes: na primeira, trata do início da missão e abusos que ali ocorreram; na segunda, o estado em que se encontravam os índios naquele instante; e na terceira, qual era o melhor método a ser adotado para torná-los, além de homens crentes, *cidadãos uteis ao estado*.

Para melhor conduzir sua exposição, o autor organizou os *bárbaros habitantes* do Brasil em duas nações genéricas – *índios mansos* e *índios bravos*. Os índios mansos eram aqueles mais *tractaveis e doces*, compreendendo diferentes *espécies* da costa do Brasil que falavam a língua comum e geral composta pelos jesuítas. Já os bravos viviam embrenhados e, com muita dificuldade, podiam ser procurados e encontrados, tais como os *temíveis* Aymorés, homens agitados e valentes, “amigos de carne humana”, cuja lei era a sua vontade e não estavam sujeitos a nenhuma república.⁴⁵³

Iniciou-se uma missão – D. Manoel enviou missionários e D. João III cuidou em nomear um bispo, *D. Pedro Fernandes Sardinha* – que, até 1548, deu alguns frutos. Era um espaço onde os índios eram aldeados pacificamente, instruídos nos dogmas da religião e

⁴⁵¹ Idem, *ibidem*, p. 37.

⁴⁵² Idem, *ibidem*, pp. 37-38.

⁴⁵³ O autor relembra que os primeiros europeus defendiam a não racionalidade dos nativos e, com essa posição, matavam sem crime ou pecado provocando a mortandade de índios e levando a confecção de uma bula expedida pelo Papa Paulo III, em 9 de junho de 1537, declarando os nativos “homens racionais e libertos”. Cf.: Idem, *ibidem*, p. 44.

batizados. Apesar da natural inconstância dos nativos, “se contiveram, não só pelas persuasões espirituas dos missionários, mais ainda pelas temporaes dos governadores”⁴⁵⁴, orientados a tratarem os nativos com docilidade e brandura.

Para Barreto, os índios estariam domesticados, “se não fosse extinguido insensivelmente o zelo da religião”, devido à pouca atividade e abusos da missão desenvolvida pelos jesuítas, responsáveis pela intimidação dos índios no sentido de assimilarem os fundamentos da verdadeira religião. Esses religiosos, em pouco tempo, tinham construído edifícios soberbos, contando perto de cem casas, hospícios e colégios divididos em treze províncias. Tudo alcançado, segundo o autor, *com refinada hypocrisea*, e com insinuações que “ganharam toda authoridade do rei, e dos vassallos, a ponto de serem sómente elles os escolhidos para educarem a nobreza da côrte, e ao mesmo principe”⁴⁵⁵.

O reino, portanto, estava entregue à Companhia de Jesus, instalada no Brasil desde a expedição de 1549, que se espalhou, aldeando alguns índios, estabelecendo colégios e casas, procurando possuir o domínio espiritual bem como “todo o governo economico, e authoridade temporal, que por direito canonico lhes era prohibido”. Além disso, os loyolanos escravizavam os nativos, pois, quando ainda não se tinha escravos vindos de Guiné, utilizavam os indígenas para os “serviços nos patrimônios que falavam ser de Jesus e depois de Santo Inácio”.⁴⁵⁶

As bandeiras da capitania de São Paulo haviam gerado um *theatro saguinolento*, responsável pelo cativo e matança de índios, contrariando as leis promulgadas pelos reis ao longo do século XVII. Já os jesuítas, acusava-os de tolerância a este *mal escandaloso* o que, para o autor, permitia presumir que “faziam por maxima ao ver-se que necessitavam para as suas fazendas, que existisse aquella barbara providencia”. Assim, os índios não eram recebidos como cativos da religião e para o bem de sua comunidade, ao contrário, eram entregues ao serviço de Santo Inácio para o corrompimento moral e para se transformarem em *escravos*.⁴⁵⁷

⁴⁵⁴ Idem, *ibidem*, p. 46.

⁴⁵⁵ Idem, *ibidem*, p. 47.

⁴⁵⁶ Idem, *ibidem*, pp. 48, 50-51.

⁴⁵⁷ Idem, *ibidem*, pp. 52-53.

Por conseguinte, a intenção de *bem espiritual* para as quais as missões foram concebidas se desfez. Com a lei de 1758 – que proibia o cativeiro de índios – cessaram as bandeiras e, sensivelmente, o fervor das missões. Esta seria, segundo o autor, a razão de não mais se arriscarem nos sertões em favor do zelo da religião como antes. Nesse momento, os inacianos se encontravam bem poderosos, com fazendas doadas (e com tombamentos em cartórios que não declaravam as maquinações e usurpações que faziam para a obtenção), posses de terrenos férteis e um cabedal que tinham em caixa. Somando-se a isso havia as terras do Uruguai, onde se estabeleceram com *fingido pretexto* de catequizar os índios. Na verdade, desejavam articular um “independente e despotico governo em todo o Brazil, pois até as igrejas que edificavam nas aldeias, eram intituladas – casas da igreja dos padres da companhia”. Tinham modos para a extorsão da população como, por exemplo, o estabelecimento de púlpitos onde determinavam que todo aquele que delinqüisse, deveria pagar dinheiro para a realização do casamentos dos órfãos. Nas suas pregações persuadiam os povos, suscitando o ódio contra outros sacerdotes, antigos pregadores, valorizando apenas o trabalho dos jesuítas.⁴⁵⁸

Além das posses materiais e o domínio espiritual e temporal sobre os índios, conseguiram, em todo o Brasil, ascendência sobre os governadores e ministros, convertendo-se em *oraculos e dignos assessores do seu governo*. Toda insubordinação dos jesuítas não os prejudicava “porque sempre se suppunha que elles obravam o mais acertado, e que não tinham a quem responder pela sua conducta”⁴⁵⁹. Os loyolanos atuaram em grandes empreitadas, como na expulsão dos franceses, para justamente obter recursos e concessões junto aos governadores e assim atender suas ambições. Nesse período, não eram tão bem vistos por algumas nações de índios bravos *que olhavam para elles com horror*, pois eram árbitros nos tempos de guerra e de paz, firmavam alianças e quebravam outras. Os moribundos também eram persuadidos a ficarem nas casas dos loyolanos para, dessa hospitalidade, legarem heranças para a Companhia. Ou seja, agiam primeiramente para atender seus interesses particulares, tudo mais era secundário.

⁴⁵⁸ Idem, *ibidem*, pp. 54, 56.

⁴⁵⁹ Idem, *ibidem*, p. 59.

Como prova de que o autor não exagerava em suas acusações, questionava como os inicianos conseguiam manter aulas públicas de ler e escrever além de aulas de gramática, teologia latina, filosofia e teologia. A rigor, os padres inicianos apenas cuidavam de seus interesses particulares não lhes restando tempo para o cuidado e conversão dos índios,

“cuja missão aparentemente conservavam para lhe servir sómente de pretexto e de apoio ao seu orgulho e ás suas machinações, servindo de sacrificio ao seu fingido e doloroso systema, uns miseraveis Indios, que d’elles se tinham confiado para educar e lhes prégar a verdadeira fê, de cujo fim se valeram para fazer o degráo da sua opulência.”⁴⁶⁰

O pouco cuidado dos prelados da religião deixava as missões em desordem e mau estado. A tirania fazia com que os índios suspirassem pela liberdade selvagem de que antes gozavam e, por isso, se entranhavam pelos matos. Tanto que, na segunda parte do plano, Moniz Barreto sugeriu uma reforma nas dezessete vilas da Bahia – Soure, Olivença, Barcellos, Santarem, Trancoso, Verde, Pombal, Abrantes, Viçosa, Prado, Belmonte, Tomar, N. S. De Nazareth da Pedra Branca, Alcobaça, Porti-Açegre e Banaeente – que previa a nomeação de diretores que instruissem e educassem índios. Porém, não foram enviadas pessoas adequadas e sim aquelas que só se serviam dos índios nas lavouras e, para mantê-los contentes, permitiam a manutenção de seus vícios. As providências espirituais também foram insuficientes visto que, mesmo com a nomeação dos párocos para as vilas, os índios não estavam bem aldeados, com igrejas mal construídas que se achavam “muito deterioradas com indecencia da religião”. Por isso, o autor propõe outra reforma para felicidade temporal e espiritual, tema da terceira parte do plano.⁴⁶¹

O primeiro item a ser observado era o cuidado e reparo do “estrago da religião e dos costumes”, iniciando pelos índios aldeados e sujeitos ao domínio dos padres que os governavam espiritual e temporalmente.⁴⁶² Esse governo despótico os obrigava a terríveis castigos e ordens apenas vindas dos padres. Para tanto, o autor sugeria que essas aldeias fossem reduzidas a vilas, “abolindo-se toda a jurisdição espiritual que tem os mesmos missionarios”, e passando a ser exercida pelos párocos. O poder temporal, por sua vez, seria

⁴⁶⁰ Idem, *ibidem*, p. 64.

⁴⁶¹ Idem, *ibidem*, pp. 67-68.

⁴⁶² Idem, *ibidem*, p. 70.

proibido a qualquer um destes (como o próprio direito canônico já determinava era incompatível ao religioso professar a humildade e dar conta da jurisdição civil e criminal).

Os cuidados deveriam se estender para as acomodações, através da construção de templos sem muitas despesas. As confrarias e irmandades sofreriam um exame, principalmente as três ordens terceiras na Capitania da Bahia que se achavam em bom fundo de caixa, parecendo mais companhia de comércio do que casas dedicadas a Deus. Dessa forma, deixariam em funcionamento apenas o indispensável para o culto da religião, “applicando todos os rendimentos das que fôrem abolidas para tão necessárias despesas”⁴⁶³.

Os vigários nomeados – pessoas de virtude, ciência e probidade – com *docilidade* instruiriam os índios na doutrina cristã.⁴⁶⁴ O uso de premiações para incentivar e tornar a instrução mais leve era uma alternativa plausível. A *mancebia* deveria ser refutada e vigiada constantemente com possibilidades de duras penas. Aconselhava, ainda, a existência de certidões que pudessem afirmar o cumprimento do dever, como registros de casamentos, batismos, “para assim se conhecer o fructo e progresso que tiverem feito os mesmos parochos, postos em lugar dos missionarios para a reforma espiritual”⁴⁶⁵.

Quanto à providência temporal, seria estabelecida por meio da lei e alvará de 6 e 7 de junho de 1755, e o § 2º do diretório: um juiz ordinário com os oficiais da câmara competentes, nomeando-se, porém, alguém não ignorante, mas “um homem, cuja probidade, policia e costumes o façam digno d’este emprego”⁴⁶⁶, exercitando a jurisdição diretiva, proibindo o comércio tanto público quanto particular com os índios. O sustento ficaria por conta das câmaras de cada vila, responsáveis pela apresentação dos rendimentos. Quando não fosse possível, Sua Majestade deveria permitir a cada uma delas uma quantia de terra para cultivo e para arrendamento aos mesmos índios ou outras pessoas, um modo também de dar ânimo à agricultura.

Em cada vila, haveria construção de uma casa de educação e um seminário dividido em duas partes – uma para índios de menor idade e outra para índias, de modo que não

⁴⁶³ Idem, *ibidem*, p. 73.

⁴⁶⁴ Enquanto essa providência não fosse tomada, os párocos ensinariam os pequenos índios, pois, além de aprenderem com maior penetração, poderiam, depois, instruírem aos pais e parentes nas suas casas.

⁴⁶⁵ Idem, *ibidem*.

⁴⁶⁶ Idem, *ibidem*.

pudessem se comunicar entre si e com seus pais. Para a educação das índias, escolheriam uma *mulher branca provecta* que as ensinasse a doutrina cristã e os costumes (aprender o governo econômico da casa). Já para os índios, viveria entre eles aquele responsável pela sua instrução. Esse diretor se responsabilizaria em prestar contas de cada um que estava sobre a sua administração. Os índios aptos para os ofícios e artes liberais poderiam ser entregues aos mestres. Adotando essa educação para os índios meninos, se notariam as diferenças, tanto em polícia quanto em economia e no comércio. Os portugueses também viveriam entre os índios que, por sua vez, aprenderiam ofícios (trabalhos manuais) com os mesmos, promovendo “os casamentos de índios com brancas, e de brancos com índias”⁴⁶⁷.

Para a fiscalização das vilas, ficariam ouvidores que garantissem as devassas nas câmaras respectivas, fiscalizando o diretor de cada uma delas. Um diretor geral se faria necessário para a execução desse plano nas vilas já existentes e naquelas a serem criadas. Ele as percorreria, examinando se as pessoas encarregadas da educação estavam cumprindo seus deveres. Para o autor, esse plano, se colocado em prática, traria bons resultados, acabando com os abusos: a agricultura seria promovida, muitos homens, civilizados, a população aumentaria e a catequização alcançaria os índios bravos que estavam desgarrados desde os maus métodos dos primeiros missionários e povoadores do Brasil.

Com relação ao *corpo de prova*, havia a necessidade de mais cuidados, pois a maior parte dos soldados, mesmo achando-se o capitão-mór, oficiais e soldados, era composta de índios mansos e mestiços e estavam reduzidos. Sugeriu, então, a redução desse corpo para menos de 800 homens, com oficiais superiores e subalternos sendo sempre homens brancos, e que os de *diferentes espécies* fossem de postos inferiores, dando soldo a todos. Os índios mansos não aptos às letras ou ofícios poderiam integrar a legião responsável pela proteção da capitania contra invasões de outras capitanias ou de índios bravos. Todos instruídos na língua geral brasílica para também poderem ajudar na obra missionária. Contudo, aqueles que fossem aldeados aprenderiam a língua portuguesa (diferentemente da atitude dos jesuítas).

Os novos missionários que seriam nomeados por Sua Majestade, de qualquer religião que lhe parecesse ter qualidades, fervor e zelo apostólico, se espalhariam por todas

⁴⁶⁷ Idem, *ibidem*, pp. 76-77, 79.

as partes onde estivessem os *gentios* bravos. Para o trabalho de conversão, ofereceriam dádivas e proteção, além de casas cobertas de palha com repartições para se preservar a decência e honestidade, o ensino do idioma português (uma forma de diferenciação dos seus e para mostrar o apreço que tinham para com eles), vestimentas, terras (de acordo com a proporção das famílias, com ferramentas gratuitas para o trabalho durante os dois primeiros anos).⁴⁶⁸ No início, nomeariam diretores que entre os bravos tivessem os mesmos aspectos que entre os mansos. As instalações de seminários seriam úteis, logo no início, para educação dos pequenos índios, pois seriam, entre os índios bravos, de

“perniciosas consequencias, por ser esta qualidade de gente em excesso desconfiadas, e ao mesmo tempo amantes de seus filhos... Tenha pois o director e o missionario grande cuidado e vigilância em instruir, e ensinar a doutrina a estes pequenos indios, vivendo em companhia dos pais, devendo estes por outro lado serem advertidos e domesticados com prudencia, sem que pelo decurso de dous annos possam ser obrigados a serviço algum, pois a experiencia tem mostrado que estes rusticos só pelo meio de suavidade é que recebem o conhecimento da religião e das suas commodidades.”⁴⁶⁹

Barreto conclui que essa reforma era fundamental entre os índios bravos e mansos, pois não só seriam felizes pelo bem espiritual da religião como pelo temporal, *na vassallagem e protecção de uma soberana*, resplandecente em virtudes, mas estariam, dessa maneira, à sombra da liberdade civil e política que permitia a constituição. Além, é claro, de percorrerem os caminhos vantajosos do comércio e agricultura que, por sua vez, seria exercida nas terras de posse desses *gentios*. Um aumento da religião e civilização de tantos homens. Portanto, um plano que, além de apresentar propostas, faz estudo da situação dos indígenas desde a chegada dos europeus nessas terras, dando destaque aos jesuítas, grandes responsáveis pelo estado decadente em que os índios se encontravam, pois em vez de exercerem a função de guias espirituais, passaram a ambicionar o poder temporal e buscaram os bens materiais, causando apenas confusão e desordem.

Todo esse plano acima foi solicitado, por escrito, através de artigos no “*Requerimento* feito a S. Magestade em nome dos indios domesticados da capitania da Bahia, o qual por resolução da mesma senhora foi remettido ao Exm. e Revm. Sr. Bispo

⁴⁶⁸ Idem, *ibidem*, p. 88.

⁴⁶⁹ Idem, *ibidem*.

titular de Algarve e seu confessor, para conferir juntamente com o plano offerecido na presença do Illm. e Exm. Sr. Martinho de Mello e Castro”⁴⁷⁰, pelo mesmo Domingos Alves Branco Muniz Barreto e publicado na *Revista* do IHGB no mesmo ano de 1856. Segundo o autor, índios já domesticados da Capitania da Bahia diziam conhecer a “posse d’aqueles domínios contra o direito natural e das gentes, era sem duvida legitima pelo meio da conversão que lhes devia ser intimada, e que então se lhes pregou, desterrando de si os falsos ritos do paganismo, e abraçando os verdadeiros mysterios da revelação e da fê, qual não duvidaram logo defender, como se entre ella tivessem nascido”⁴⁷¹.

Esses índios afirmavam estar do lado do reino, auxiliando nas disputas contra Holanda, França e entre os nacionais; tornando mais fáceis os caminhos pelos quais havia índios rebeldes; servindo no descobrimento do Brasil não só pela especulação dos metais preciosos, mas no trabalho e economia. Eles ainda estiveram reduzidos a uma escravidão que “muito tempo padeceram e experimentaram não só contra as leis naturaes, mas contra as que os Srs. reis predecessores”⁴⁷². E, apesar dessa escravidão, não se embrenharam pela mata como muitos que morreram ao fazê-lo, porém, viviam ainda num estado *calamitoso*, no qual nem mesmo a pregação evangélica os avivava.

Com as leis promulgadas pelos governadores anteriores e pelo Rei D. José entenderam que, eles, os índios, estariam livres, porém, do modo como foi posta em prática, esta providência não os alcançou, “nomearam-se para algumas villas uns homens chamados directores dos indios... ou se lhes conferiu, ou elles excederam a uma absoluta jurisdicção sobre nós”. Se antes eram escravos de vários senhores, naquele momento eram escravos de um só homem. Para esses diretores, principalmente na capitania da Bahia, lhes foi concedido um ordenado pela folha da real fazenda o que foi o mesmo que ordenar-lhes a explorá-los e exigir o necessário para se manterem. Além da jurisdição econômica e política, determinou-se a sexta parte das produções agrícolas, ou seja, “dos lucros que houvessem a que elles excederam tirando de todo o capital, até das pescarias, caças e outras

⁴⁷⁰ “*Requerimento* feito a S. Magestade em nome dos indios domesticados da capitania da Bahia, o qual por resolução da mesma senhora foi remetido ao Exm. e Revm. Sr. Bispo titular de Algarve e seu confessor, para conferir juntamente com o plano offerecido na presença do Illm. e Exm. Sr. Martinho de Mello e Castro”, *in*: *RIHGB*, 1898(1856), tomo XIX [tomo VI da 3ª série], pp. 93-98.

⁴⁷¹ Idem, *ibidem*, p. 92.

⁴⁷² Idem, *ibidem*.

manufacturas”. Com isso, consideravam estar em pior situação que anteriormente. Já com relação à religião, encontravam-se num estado de frouxidão, ou seja, viviam em estado dissoluto, tanto párocos quanto administradores permitiam liberdades.⁴⁷³

Diante dos percalços e dificuldades, os índios encaminhavam à Sua Majestade, um requerimento com algumas providências que apresentamos no quadro abaixo:

Nº ARTIGO	CONTEÚDO
01	Nomear missionários que fossem de vida e costumes exemplares, capazes de avivar a fê e pregar aos <i>nacionaes barbaros</i> escondidos pelas serras, além de estarem sujeitos ao arcebispo da diocese (responsável pela verificação do bom andamento das obrigações nas vilas e aldeias).
02	Edificar e reformar templos “que se erigiram nas nossas aldeias sem decencia alguma e sem os preparatorios necessarios para a celebração do culto divino” ⁴⁷⁴
03	Reformar os diretores, ou seja, exerceriam semelhante cargo apenas pessoas que tivessem verdadeiros conhecimentos que, de acordo com o autor, “ <i>ensin[assem] os principios da religião, e que [tivessem] prudencia e capacidade para reflectir nas nossas commodidades, e na viveza dos nosss filhos, para serem destinados aos fins uteis, segundo as suas vacações e habilidade</i> ” ⁴⁷⁵
04	Nomear um diretor e um procurador geral, responsáveis de, em tempos em tempos, passarem nas vilas e aldeias e examinarem se os diretores cumpriam os seus deveres, tratando os indígenas com brandura, abolindo o pagamento da sexta parte do trabalho;
05	Manter o cuidado com a educação, pois quanto mais fossem civilizados, mais conheceriam as obrigações que eram devidas a um vassalo a respeito do rei;
06	Estabelecer algumas leis favoráveis e punição aos seus violadores, pois sempre procuravam fazer dos índios seus escravos ou se aproveitavam do trabalho e suor dos mesmos.

Portanto, esses são os artigos tratados nesses requerimentos em nome dos índios domesticados da Capitania da Bahia. No último artigo esperava-se que essa solicitação chegasse às mãos de Sua Majestade por meio do Bispo confessor.

Nos últimos dois trabalhos, vemos, portanto, uma pesada crítica aos jesuítas – que parece ter como matéria-prima e ponto de origem, as acusações feitas por Pombal em

⁴⁷³ Idem, *ibidem*, pp. 93-94.

⁴⁷⁴ Idem, *ibidem*, p. 95.

⁴⁷⁵ Idem, *ibidem*.

meados do século XVIII – ao mesmo tempo em que se propõe uma administração laica para os indígenas. Lembramos que se trata de projeto do final do século XVIII, mas que reforça os argumentos utilizados na discussão levada a termo na década de 1850 a propósito da Companhia de Jesus e sua administração sobre os indígenas. Na verdade, conforme já mencionamos, desde o período pombalino, a atuação jesuítica tornara-se uma polêmica questão internacional envolvendo especialmente Portugal, Espanha, França e suas colônias. As restrições à Ordem ganhavam fôlego e ampla repercussão ao longo do século XIX, engrandecidas pelo sucesso das revoluções liberais que aconteceram na Europa e pelo agigantamento e difusão de um “mito jesuítico”. Nesse sentido, podemos considerar que, na década de 1850, esse mito ganhou algum espaço político no Brasil – ele ressoa, por exemplo, em várias colocações do cônego Pinheiro – tanto nos impedimentos que se colocaram ao aproveitamento dos jesuítas no trabalho de preparo dos indígenas para a cidadania e na educação secundária, quanto nas severas restrições estabelecidas para as ordens religiosas a partir da administração do gabinete da “Conciliação”, presidido pelo marquês de Paraná, tendo Nabuco de Araújo à frente do Ministério da Justiça. Nos próximos capítulos, vamos tratar justamente de textos que (re)elaboraram e divulgaram em dimensão internacional o “mito jesuítico” na segunda metade do século XIX, assim como sua repercussão no Brasil.

– Capítulo 04 –

O mito jesuítico: um debate político, histórico e literário internacional

1. Origens e configurações da “jesuitofobia”:

Raoul Girardet⁴⁷⁶ desenvolve um trabalho abrangente que destaca a (re)significação e divulgação de uma mitologia do Complô e da Conspiração no imaginário político europeu dos séculos XIX e XX, analisando três diferentes complôs veiculados na imprensa e em obras literárias – o judaico, o jesuítico e o maçônico. Dentre as imagens constitutivas dessa mitologia destacam-se aquelas da *Organização*, caracterizada pelo segredo e severo castigo em caso de traição; dos encontros na escuridão da noite – “os homens do Complô serão antes de tudo ‘*instruídos para esconder-s*’”⁴⁷⁷ – para o que recorrem a vestimentas escuras; e a do indivíduo que é identificado como o “outro” do cidadão, encarnando portanto a figura do *Estrangeiro*. Os desígnios desses seres, ao mesmo tempo diferentes e inimigos da nação, voltam-se para a dominação do mundo através de um poder universal e da ascendência sobre os príncipes e os povos em virtude da manipulação do aparelho administrativo, da vida coletiva, da organização familiar, do sistema educacional e econômico. A eles foi atribuída a *arte de captar heranças*, aviltar os costumes, desagregar tradições sociais e valores morais. Além da expressão literária, os “complôs” tiveram uma iconografia remetida a um bestiário de tudo que rasteja, se infiltra e se esconde, além da associação destes homens com crimes sexuais e a “demonização”.

Girardet acentua, portanto, dois atributos políticos recorrentes que estão no centro da mitologia do complô: a dominação do mundo e a formação de um Império das trevas. Além disso, ressalva o caráter não aleatório e circunstancial dos mitos, pois eles pressupõem um mínimo de receptividade, ou seja, a mensagem a ser transmitida (estrutura

⁴⁷⁶ GIRARDET, Raoul. *Mitos e Mitologia políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

⁴⁷⁷ Idem, *ibidem*, p. 34.

e conteúdo) deve corresponder a um certo código já duradouramente inscrito no imaginário daqueles que irão vivenciá-lo. Nesse sentido, a narrativa mitológica não é simplesmente um fenômeno de distorção que traz apenas um ganho político imediato, mas um verdadeiro processo de (re)significação, instrumentalização e mutação de imagens, conceitos e sentimentos pois “o contexto cronológico é abolido; a relatividade das situações e dos acontecimentos, esquecida; do substrato histórico não restam mais que alguns fragmentos de lembranças vivas, diluídas e transcendidas pelo sonho”⁴⁷⁸.

Abordando especificamente o mito jesuíta no contexto francês e os significados de sua importância no século XIX, Michel Leroy observa que, durante aquele século, a Companhia de Jesus foi um tema recorrente em várias publicações nessa nação por ser útil tanto à propaganda de reconquista da França pela Igreja Católica (reconduzida à legalidade pela restauração dos Bourbons) quanto, e, sobretudo, à luta pela laicização do Estado liderada pelos políticos liberais. Estes últimos conceberam a Ordem Inaciana como uma sociedade secreta possuidora de imensa rede capaz de vigiar e influenciar a vida familiar, as decisões governamentais e o destino da França, agindo a serviço de uma religião com “intenções demoníacas”. Tratava-se de um *mythe noir* – que alimentava o medo remetido a um inimigo despersonalizado – cuja história remontava ao século XVI, mas que no XIX restabeleceu-se num contexto político novo marcado pela Restauração dos Bourbons; pelo retorno dos inacianos às atividades de ensino, missionária, pregação e confissão, e pela expansão da propaganda liberal, circunstâncias que engendrariam uma inédita *jésuitophobie*.

Sobre as formas literárias do mito e suas relações com a política, Leroy considera a importância de sua eficácia, pois, além de construírem uma dada representação da realidade, os mitos propiciam a sua transformação pela capacidade de mobilizar os partidários, diabolizar os adversários, e fornecer uma explicação aparentemente coerente e verdadeira dos acontecimentos passados, presentes e mesmo futuros. Embora seja repetitivo e monótono, justamente a pobreza de seu conteúdo, a recorrência aos arquétipos, às cenas convencionais, lhe confere uma capacidade de adaptação às personalidades e situações mais diversas, senão as mais contraditórias. O mito jesuítico, portanto, é um paradigma de poder

⁴⁷⁸ Idem, *ibidem*, p. 49-62.

absoluto, mas também de uma organização secreta fundada na hierarquia, obediência e influência passível de ser instrumentalizada em diferentes contextos e personagens.

Entre os escritos antijesuíticos apontados por Leroy, destaca-se o periódico “Le Constitutionnel”, de oposição liberal que, por volta do ano de 1819, iniciou uma batalha contra aqueles religiosos. A maior contribuição no sentido de dar a este mito uma amplitude pública veio do *Juif Errant*, de Eugène Sue, uma narrativa impregnada do fantástico, na qual o leitor reencontra os principais elementos do mito jesuítico na França de 1832:

“l'activité malfaisant d'une société secrète aux nombreuses et puissantes ramifications, la poursuite obstinée de la richesse et du pouvoir par les moyens les plus criminels, ruse ou violence, la persécution d'une famille protestante de génération en génération, la captacion d'héritage, l'emprise exercée sur les femmes par la confession.”⁴⁷⁹

Sue associou novo ingrediente ao antijesuitismo tradicional: a questão social. Através do conflito entre Rodin (encarnando a Companhia) e a família Rennepont, vítima de suas ações, estabelece-se o contraste entre dois tipos de associações – uma religiosa e nefasta e a outra laica e generosa. Os traços assumidos pelos jesuítas no imaginário destas obras negativas caracterizam-se por representações da força maléfica e maquiavélica do poder, não para a construção da ordem, progresso e estabilidade, mas para a corrupção da alma e do espírito, destruição da moral, da política, da religião, da sociedade, natureza e manancial – *le jésuitisme est une métaphore de la mort des peuples*.⁴⁸⁰ Tratava-se de um poder capaz de prejudicar a nação e, por meios ilícitos, dominar os organismos tradicionais – o rei, o governo, as câmaras, as administrações centrais e locais – para a realização de uma das maiores ambições dos jesuítas: o estabelecimento de uma “monarquia universal”, de um império universal, estranho à soberania nacional.

No caso português, como já mencionamos, o trabalho de José E. Franco faz uma análise do período pombalino, momento em que a imagem do *mito negro* dos Jesuítas teria sido forjada em Portugal. Nesse sentido, através de canais diplomáticos e do Estado,

⁴⁷⁹ LEROY, Michel. *Le Mythe Jésuite – de Beranger à Michelet*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992, p. 92.

⁴⁸⁰ Idem, *ibidem*, p. 116.

Pombal promoveu a tradução de libelos e documentos antijesuíticos e os divulgou por toda a Europa. Entre eles destaca-se a *Dedução Chronologica e analytica*, onde a Ordem Inaciana aparece como um antipoder que, desde a sua origem, articulava um plano secreto universal nefasto à ordem social e ao Estado devido à obediência cega e opressora preconizada pelos padres. De acordo com Franco, a obra *Dedução Cronológica e análitica* pode ser considerada a *bíblia* do antijesuitismo português e é uma volumosa obra publicada depois de dois outros libelos modelares do antijesuitismo pombalino – *Relação abreviada* (que já tratamos anteriormente) e *Erros ímpios e sediosos*. A sua primeira divulgação foi em três tomos (formato 4º), entre 1767 (primeiros tomos) e 1768 (terceiro tomo). A segunda impressão contou com cinco volumes. A edição se deu em Lisboa com “Privilégio Real” na oficina de Miguel Manescal da Costa, Impressor do Santo Ofício, e, segundo o autor, “sem problema de licença, pois o governo já tinha nas suas mãos o efectivo controlo dos organismos censórios”. A primeira parte é dedicada à análise da história política de Portugal a partir da chegada da Companhia de Jesus até sua expulsão, procurando mostrar “que a decadência das instituições políticas do reino se deveu à influência corrosiva dos Jesuítas”. A segunda parte trata da ação *nefasta* dos jesuítas nas instituições religiosas, levando a Igreja a um declínio e despertando, através desta *organização internacional*, “convulsões em todo mundo”. Segundo o autor, tal posição associa-se a um importante aspecto do ideário regalista com intenção de “retirar à Igreja prerrogativas”, como “a censura e fiscalização livreira”, pertencente ao poder temporal e apenas delegada à Igreja. Já a terceira parte refere-se a um conjunto de supostas “provas” que dão respaldo as partes anteriores. A autoria da obra é conferida a José Seabra da Silva (1732-1813), mas a sua idealização e direção, de acordo com Franco, foi feita pelo Ministro Pombal, com a provável colaboração de Frei Manuel do Cenáculo e de António Pereira de Figueiredo, além do próprio Seabra. Desta forma, esta obra pretendia “justificar e legitimar, por um lado, o acerto da medida pioneira da expulsão daquela Ordem de Portugal...; e, por outro, mostrar, de forma exaustiva, as altas razões que motivaram tal medida de modo a inculcar a convicção política da necessidade de lhe dar uma aplicação de extensão universal”. Pombal a enviou gratuitamente a todas as autoridades e instituições civis e religiosas do Reino (incluindo as colônias). Internacionalmente, o Ministro Carvalho e Melo investiu na

divulgação (parcial ou integral em diferentes línguas) e foi recebida com entusiasmo pelas esferas do antijesuitismo europeu.⁴⁸¹

O século XIX liberal, por sua vez, foi marcado pela síndrome antijesuítica, quando se atualizou a imagem negativa através de artigos, libelos, romances, exemplos da contundente campanha movida por centros republicanos e maçons, na qual se projetou a Companhia como uma “perigosa organização ultramontana destituída de qualquer sentimento nacional, sem qualquer interesse no serviço da nação”⁴⁸².

Desta forma, a literatura setecentista lançou teses e documentos exaustivamente retomados nos dois séculos seguintes, veiculadores de uma argumentação justificativa dos males da nação portuguesa, fundada na dicotomização da realidade – dividindo-a em trevas e luz, progresso e decadência, liberdade e escravidão – e na definição de duas entidades: o *Nós* – por vezes o Estado e seus agentes, concentrando o ideal de elevação da pátria e o reconhecimento internacional – e o *Outro* – os jesuítas, ou ainda mais, um estado de espírito que é geralmente designado como jesuitismo, uma utopia negativa, uma máquina de destruição que aspira arruinar todos os poderes e ordens instituídas, alheia a qualquer fidelidade nacional e/ou institucional que não a sua. Os fins desta figuração mítica dos Jesuítas, segundo o autor, são a explicação (da decadência) e ação (promoção da higienização do mal), pois a primeira gera a segunda e quando se revela a fonte do mal, se sugere o seu remédio.

Estes estudos, portanto, nos mostram que a Companhia de Jesus nos anos oitocentistas não foi um tema restrito ao IHGB. Pelo contrário, trata-se de um intenso debate de caráter internacional no qual os membros do Instituto Histórico se integraram, embora sempre engajados em preocupações políticas locais, em especial à “ordem” e à construção de um Estado capaz de tutelar toda a sociedade e posicionar-se hegemonicamente frente seus vizinhos platinos. Na verdade aquele debate internacional engajou, por várias décadas, literatos, historiadores, religiosos e políticos na Europa e na

⁴⁸¹ FRANCO, J.E.. “Os catecismos antijesuíticos pombalinos...”, *in: op. cit.*. Consultado: em julho de 2008. URL: http://cienciareligioes.ulusoфона.pt/arquivo_religioes/religioes7_8/pdfIV/247-268-PT3-ARTIGOS-E-FRANCO.pdf.

⁴⁸² FRANCO, J. E., “A Visão do *Outro*...”, *in: op. cit.*, p. 138.

América e ficou registrado em muitos textos, dos quais retomaremos alguns mais importantes para o IHGB em virtude de sua divulgação no Império.

2. A polêmica jesuíta na França – Michelet, Quinet e Féval:

Principiamos pelas principais teses divulgadas na obra *Des Jésuites*, por Jules Michelet e Edgard Quinet. Ela reúne uma série de aulas que, como bem mostrou Leroy, foi ministrada no calor do debate em torno do ensino francês em meados do século XIX e que, portanto, dialogou muitas vezes com questões específicas da política e história da França. No entanto, sistematiza as principais objeções colocadas à Ordem naquele momento, das quais muitas ressoam em alguns textos que analisamos nos capítulos anteriores. Nosso objetivo na apresentação que se segue é destacar como ambos os autores, cada um a seu modo, buscaram no passado da Ordem Inaciana, em sua origem, em sua formação, no desempenho de seus membros (sobretudo de seu fundador Inácio de Loyola), em seus livros (como os *Exercícios Espirituais*), em suas atividades, em sua administração, elementos para articular uma argumentação negativa sobre os jesuítas, associando-os a uma *máquina de morte* que desejava obter poder e que não convinha naquele momento à França.

Em seguida abordaremos a obra *Jesuítas!*⁴⁸³ (publicada em 1878) de Paul Féval, um defensor dos loyolanos, que respondeu especialmente ao *Judeu Errante*, de Eugène Sue (traduzido para o português na década de 1870). Segundo carta do tradutor da obra para o português, Padre Senna Freitas, Féval era um “atleta do catholicismo” e sua obra era uma resposta “sem réplica à deslealdade do *Judeu Errante*. (...)”⁴⁸⁴. Para Féval, era direcionada aos que “não pertenciam à classe dos veteranos do maquiavelismo, para os moços, para os

⁴⁸³ FÉVAL, Paulo. *Jesuítas!*. Porto-Braga: Ernesto Chardron-Editor, 1878, v. I-II, p. XVIII. [trad. Padre Senna Freitas]. Paul Féval (1816-1887) foi novelista e autor dramático francês. Uma de suas maiores obras intitula-se *Les mystères de Londres*. Por volta da década de 1870, Féval tornou-se mais conservador e voltou-se para o catolicismo. Cf. *Diccionario Enciclopedico Salvat*. Barcelona: Salvat Editores S.A., tomo VI, 2ª ed., 1941, p. 702.

⁴⁸⁴ Idem, *ibidem*, p. XVIII.

leigos em geral, assim como os leitores frívolos que, como ele, estavam perplexos com a verdade desconhecida”.⁴⁸⁵

A obra *Des Jésuites*, resultado de um curso ministrado em 1843 por Jules Michelet e Edgar Quinet no Collège de France, apresenta com detalhe a argumentação laica contra a Companhia de Jesus e nos dá uma dimensão clara do vigor da polêmica que envolveu a Ordem na década de 1840 não apenas na Europa. Expulsa oficialmente da França no ano de 1773, ela retornara ao país desde a Restauração dos Bourbons em 1814, reacendendo as crenças e paixões dos embates ocorridos nos séculos anteriores. Nesse sentido, as velhas acusações dos universitários e parlamentares, dos galicanos e jansenistas também ressurgiram, assim como a *jésuitophobie*. “Fobia” essa que atingiu o seu auge sob a Restauração, nos anos de 1824 a 1828; na monarquia de Julho de 1830; nos anos de 1843 a 1845.⁴⁸⁶

Na revolução de julho de 1830, os jesuítas se dispersaram e foram proibidos de ensinar na França. Mas, em pouco tempo, cinquenta e seis padres e algumas freiras se espalharam pelo país e pouco a pouco retomaram os cursos de seu ministério sacerdotal, “s’efforçant de pallier la pénurie des paroisses, mais formant aussi des orateurs et guides spirituales”⁴⁸⁷. Eram vigiados pela polícia, suspeitos de serem agentes do *carlismo*, corrente política que reunia os adeptos do soberano absolutista *Charles X*, deposto pela revolução. Apesar desse controle, o padre provincial loyolano fixou residência em Lyon, para se corresponder mais facilmente com os estabelecimentos da Suíça, da Itália e da Espanha. Outra comunidade também se formou em Toulouse. Em 1834, reinstalaram-se em Paris e outras casas foram abertas ou reabertas pelo território francês. Nos oito anos seguintes, o número de estabelecimentos dobrou em cada uma das províncias – *Province du Nord* (sede em Paris) e *Province do Midi* (sede em Lyon).

⁴⁸⁵ Idem, *ibidem*, pp. 64-67.

⁴⁸⁶ LEROY, M., *op. cit.*, p. 21.

⁴⁸⁷ Idem, *ibidem*, p. 66.

A partir dos anos de 1833-1834, apesar da vigilância do governo não ter relaxado, a atitude das autoridades tornara-se menos hostil à Igreja. O orçamento para os cultos, em 1836, aumentou novamente: “le gouvernement soutinet le mouvement de renaissance religieuse”⁴⁸⁸, como evidenciava a fundação da Abbaye de Solesmes por Guéranger (em 1833), a restauração da Ordem Beneditina (em 1837), da Ordem de Santo Domingo (em 1841), a fundação de sociedades laicas, como a Sociedade de São Vicente de Paula (1833) e a Confraria de São Francisco Xavier (1834). Embora estivessem proibidos os crucifixos nos tribunais e houvesse interdição da invocação do nome de Deus em cerimônias oficiais – expandia-se um catolicismo liberal defendido por Lamennais. Esse movimento, nascido durante a Restauração, incitou os fundadores d’*Association pour la défense de la religion catholique* a reclamar a liberdade de ensino, de imprensa, reunião e associação.⁴⁸⁹

A questão do ensino foi um gatilho para mais uma querela entre as autoridades políticas e religiosas, “dont les Jésuites vont être victimes, sans qu’ils aient joué dans cette controverse un rôle décisif”. O jornal *L’Avenir*, do qual Lamennais foi um dos fundadores, tinha um programa de liberdade de ensino. Três de seus redatores, Montalembert, Lacordaire e Coudret, abriram uma escola em 9 de maio de 1831 que, dois dias depois, foi fechada, iniciando-se um processo por violação do monopólio. Montalembert se pronunciou contra o monopólio laico numa acusação veemente. Ele o julgava “détruit les établissements où notre religion est enseignée et pratiquée, puisqu’il protège l’impiété et la corruption dans la maison où Il nous contraint de placer nos enfants, puisqu’en son nom ou nous impose des croyances que nous répudions”. Definia a estratégia da *ala marchante do catolicismo*: reivindicar a liberdade contra a impiedade da universidade. A resposta daqueles que apoiavam o monopólio laico afirmava que a ameaça para educação das crianças era provocada pelos jesuítas.⁴⁹⁰

⁴⁸⁸ Idem, *ibidem*, p. 67.

⁴⁸⁹ Segundo Leroy, tal programa era defendido pelo jornal *L’Avenir* de Lamennais e pela *Agence générale pour la défense de la liberté religieuse* (1830). Essa corrente continuou marginal na Igreja, mas permitiu a existência de uma tendência profunda: o declínio do galicanismo que contribuiu para alimentar a hostilidade à Companhia de Jesus. O rejuvenescimento do clero, influenciado pelos escritos de Lamennais, contribuiu igualmente para o declínio do galicanismo. Cf.: Idem, *ibidem*, p. 69.

⁴⁹⁰ Idem, *ibidem*, p. 75.

Em 1836, Guizot apresentou um projeto de inspiração liberal para o ensino secundário, após consultar o clero. Ele estabelecia a liberdade de ensino, suprimia o monopólio da Universidade para abrir as escolas, “pour ouvrir une école, étaient seules requises des conditions de grade et une certaine surveillance de la part de l’Universitaire sur l’organisations de l’enseignement; enfin, les contraventions à la loi étaient soumises aux tribunaux ordinaires, et non pas aux tribunaux universitaires”⁴⁹¹, projeto abandonado pelo sucessor de Guizot. Entre 1840 e 1841, as negociações se abriram entre o episcopado e Victor Cousin, ministro da Instrução Pública, por intermédio de Montalembert. O bispo desejava manter os mestres da educação em pequenos seminários, da escolha de seus diretores e professores, aceitando, contudo, uma certa fiscalização por parte da Universidade. Um acordo parecia formado, quando, em 1841, Cousin é substituído por Villemain. O novo ministro foi procurado para instituir uma educação mais religiosa. Embora cristão, havia um forte espírito de solidariedade para com a Universidade (fora professor da Sorbonne entre 1816 e 1830). O projeto que apresentou em 10 de março de 1841 à Câmara dos Deputados era muito diferente daquilo que o clero esperava, dado os seus debates com Cousin. Os bispos enviaram seus protestos quase unânimes às representações do governo. Cousin, então chefe do governo, retirou o projeto. A imprensa contrária à Igreja – *Le Constitutionnel*, *Le National*, *Le Temp*, *Le Journal des Débats* – reagiu contra essa ofensiva Episcopal.

Do lado da Igreja, assim como da Universidade, as paixões se inflamaram entre 1842 e 1844. Violentas requisições foram lançadas pelos católicos contra a Universidade, seu ensino e seus mestres. Como, por exemplo, a obra *Mémoire adressé aux évêques de France et aux pères de famille sur la guerre faite à l’Église et à la société par le monopole universitaire* (1843), escrita pelo abade Combalot; ou ainda a obra do padre Nicolas Deschamps, *Le Monopole universitaire destructeurs de la Religion et des Lois, ou la Charte et la liberté d’enseignement* (1843), representando a única contribuição dos Jesuítas, naquele momento, na campanha dos católicos para a conquista da liberdade de ensino: “prenait la défense des Jésuites attaqués par l’Université, acceptant ainsi de passer

⁴⁹¹ Idem, *ibidem*, pp. 75-76.

por jésuite, ce qui n'est une honte ou un malheur que pour les méchants ou les niais"⁴⁹². A obra foi um sucesso. Os grandes jornais, frequentemente redigidos por universitários, criticaram o autor do *Monopole*.

A Companhia de Jesus, segundo Leroy, não havia contribuído para essa campanha, com exceção de Deschamps, em uma iniciativa isolada. Porém, a resposta dos universitários veio por meio de ataques aos Jesuítas: "moyen de diversion des partisans du monopole contre ceux qui réclament la liberté, et stratégie des adversaires du catholicisme contre une Société qui en paraît l'incarnation la plus honnie". A obra de Michelet e Quinet, entre outros escritos, era parte da ofensiva lançada pelos universitários contra os adversários do monopólio: "relayées et commentées par la presse, suivies par un public nombreux, les leçons des deux professeurs au Collège de France viennent couronner la riposte universitaire".⁴⁹³ Desta forma, para Leroy, a hostilidade de ambos os professores não era algo circunstancial. Lembra que Michelet, em sua *Précis de l'histoire moderne* (1827), havia mostrado pouca simpatia para com os loyolanos, sendo ainda mais severo em seu curso na *École Normale*, em 1830, como mostra a transcrição:

"C'est un ordre d'intrigants. Le caractère de la Société était l'intrigue. Une autre chose la condamne, c'est qu'ils n'ont pas un homme de génie. Tous ont eu mérite de l'instruction, quelques-uns ont été des héros d'une persistance et d'un courage admirables; mais au milieu de tout cela aucun grand talent. Les Jésuites n'ont pas bon coeur... Ils avaient donné leur âme. Que voulez-vous attendre d'un homme qui a donné son âme? C'est un homme vide."⁴⁹⁴

Quanto a Quinet, na avaliação de Leroy, já em suas obras da juventude não era indulgente com a Companhia de Jesus, como testemunha a obra *Tablettes du Juif errant* (1822), onde "Il met en scène un frère Ignace, condamné à une amende dérisoire par un confesseur indulgent, après avoir volé, violé et assassiné"⁴⁹⁵.

No curso *Des Jésuites*, Michelet explorou a filosofia do jesuitismo, a sua entrada na história do pensamento religioso, da Igreja e da educação, enquanto Quinet deu atenção à história da Companhia. A imprensa católica – *L'Univers*, *La Quotidienne* – atacou as aulas,

⁴⁹² Idem, *ibidem*, p. 78.

⁴⁹³ Idem, *ibidem*, p. 78, 82.

⁴⁹⁴ Idem, *ibidem*, p. 83.

⁴⁹⁵ Idem, *ibidem*, p. 83.

considerando as sessões acadêmicas como tumultos revolucionários, e reivindicando sua suspensão. Os periódicos eram verdadeiros ecos dos cursos. Os professores eram apoiados por grande parte da imprensa – *Le National* (órgão dos reformistas burgueses); *Le Journal des Debates* (o jornal oficial de Guizot); *La Réforme* (de inspiração democrática) – que destacaram, segundo Leroy, mais o desafio político de suas mensagens do que o filosófico e religioso: “la presse libérale et ministérielle loue le combat de Michelet et de Quinet en faveur de l’Université, contre le jésuitisme identifié à la contre-révolution”⁴⁹⁶.

A publicação das aulas, em julho de 1843, suscitou o entusiasmo público: em um ano a obra teve seis edições. Foi traduzida para o inglês, alemão, holandês e italiano. Tal sucesso é expresso no “Evis des Éditeurs” da sexta edição: “Depuis deux mois l’ouvrage de MM. Michelet et Quinet manque dans la librairie. Jamais levre n’obtient de succès”⁴⁹⁷. Segundo os editores, tratava-se de uma defesa e não de uma agressão, afirmando que “s’il a obtenu ce rare succès d’être accueilli par les opinions les plus opposées, c’est qu’il s’agissait surtout de morale publique et de loyauté”. Depois da publicação dessa obra, muitas outras foram lançadas, a favor e contra os autores. Tal fato sinaliza o quanto o debate sobre os jesuítas era importante na França da época.

Os temas mais importantes da questão e do mito jesuíta apresentados durante as aulas de Michelet são anunciados e sistematizados na “Introduction” do livro: o espírito de polícia e de delação (*l’esprit de police et de délation*) característico do comportamento dos inicianos. A sociedade inteira, alerta o autor, passaria a viver como a casa dos jesuítas se os hábitos dos colégios e dos conventos desses religiosos lhe fossem transportados: “la trahison au foyer même, la femme espion du mari, l’enfant de la mère... Nul bruit, mais un triste murmure, un bruisserment de gens qui confessent les péchés d’autrui, que se travaillent les uns les autres et se rongent tout doucement”⁴⁹⁸. Considerava que as mulheres já eram governadas por eles através da confissão e, não somente elas, mas a casa, a mesa, a cama e “demain, ils auront son enfant”.

⁴⁹⁶ Idem, *ibidem*, p. 84. Leroy apresenta informações sobre a relação de cada um dos órgãos da imprensa com o curso de Michelet e Quinet, mais especificamente.

⁴⁹⁷ MICHELET, Jules & QUINET, Edgar. *Des Jésuites*. Paris: Comptoir des imprimeurs-unis Hachette & Paulin, 1844.

⁴⁹⁸ Idem, *ibidem*, pp. 14-15.

Outro aspecto relevante dizia respeito ao seu “esprit de corps”, ou seja, ao se observar um jesuíta, não se via apenas um, mas vários: “plusiers en un seul. La voix est douce, mais le pas est ferme. Sa démarche dit, sans qu’il parle: ‘je m’appelle *légion*...’”. Tratava-se de um “grand corps des jésuites”, que atuava sempre da mesma forma e em conjunto, visando a auto-defesa do grupo contra os interesses da sociedade. Essa relação os tornava sempre corajosos e fortes. O voto de obediência, segundo o historiador francês, tinha por objetivo reinar, para ser papa com o papa, para ter sua parte do “grand royaume des jésuites”, espalhado por todos os reinos. Comparando um padre e um jesuíta, aponta diferenças entre eles, especialmente na relação com às autoridades. No caso dos padres, de diversas maneiras, permaneciam ligados a sua igreja e a autoridade local – “il est *en puissance* et comme mineur. Le prêtre a peur du curé, et le cure de l’évêque”. Já os jesuítas, por não estarem subordinados às autoridades religiosas nacionais, não tinham medo de nada. E pergunta: “et quel serai aujourd’hui l’évêque assez audacieux pour douter que le jésuite ne soit lui-même la régie et la loi?”⁴⁹⁹.

Como fantasmas que atuavam à noite, os inicianos se aproximavam enquanto todos dormiam, surpreendendo aqueles que estavam sem defesas. A dominação se dava especialmente através das mulheres, “faible main, à laquelle rien résiste”. Refere-se à *jesuitesses*, “je parle des jésuitesses, fines et douces, adroites et charmantes, qui, marchant toujours devant les jésuites, on mis partout l’huile et le miel, adouci la voie...”⁵⁰⁰. Eles *encantavam* as mulheres, desejando, sobretudo, tocar a sensibilidade materna, “le pauvre coeur maternel”. E, com muita discrição, construíam uma relação e, a partir dela, poderiam se aproximar das jovens filhas – futuras mulheres e mães – até chegarem aos homens. Ou seja, Michelet parece acreditar que o caminho para a dominação do mundo principiava pelo domínio das mulheres, mais suscetíveis aos religiosos. Além delas, os Jesuítas também desejavam ganhar as escolas. Nos primeiros meses do ano de 1842, por exemplo, enviaram seus “jeunes saints” ao Collège de France, para perturbar os cursos e para corromper a

⁴⁹⁹ Idem, *ibidem*, pp. 18-21.

⁵⁰⁰ Idem, *ibidem*, pp. 25-26. As mulheres do Sacré-Coeur, segundo o autor, não eram somente dirigidas e governadas pelos Jesuítas como também, depois de 1823, adotaram as mesmas constituições.

escola. Contudo essa resistiu: “les écoles ont résisté: le bon sens et la loyauté nationale les ont préservées”⁵⁰¹.

Ao todo, Michelet ministrou seis aulas. Na primeira lição, “Maquinisme Moderne – *Du machinisme moral*” (em 27 de abril de 1843), chamou a atenção para um fato que considerava grave. Enquanto o período entre 1824 e 1834 foi marcado pela riqueza na produção intelectual francesa, depois de 1843, em meio a um imenso crescimento material, a produção intelectual diminuiu em importância. Na verdade, muito se imprimiu nos dez anos seguintes, mas poucas obras de qualidade, privilegiando-se documentos históricos, manuscritos etc. De acordo com Michelet, de todas as partes vinham *machines intellectuelles* que dispensavam o estudo e a reflexão como, por exemplo, os *Dictionnaires*, que permitiam aprender cada coisa isoladamente ou então as *Encyclopédies* e os *Abrégés* (Sumários).

Entre as *machines intellectuelles*, estava Inácio de Loyola, que entendia a religião como uma máquina de guerra, enquanto a moral era sua mecânica e sua obra maior, *Exercícios Espirituais*, um manual de tática religiosa “où la milice monastique se dresse à certain mouvements”⁵⁰². Porém, tratava-se de uma máquina de ação que não era eficaz na *production vivant*. Para Michelet, a mecânica dos Jesuítas foi ativa e potente, mas não fez nada de vivo, já que perdeu o que era o mais alto sinal de vida para a sociedade: o grande homem, “pas un homme en trois cents ans!”. Segundo o historiador francês, o jesuíta era apenas um instrumento de ação sem *nature personnelle*. Falavam de liberdade (“la loi de l’âme”), pregando que a liberdade política era possível sob *la tyrannie religieuse*.

Já na lição seguinte, “Réactions du Passe – *Des revenants*. Perinde ac cadáver”, retoma o capítulo anterior, revisando as diferenças entre um *organisme* – vivo – e um *mecanisme* – estéril (potente para ação, mas impotente para a produção). Um exemplo ilustre de mecanismo, como foi apresentado anteriormente, era a Sociedade de Jesus, nascida como “une formidable machine de guerre, inventée dans le plus violent combat du seizième siècle, employée comme une ressource désespérée, dangereux pour ceux qui s’en servent...”. Segundo o autor, as máquinas de guerra saídas da religião da paz tinham um

⁵⁰¹ Idem, *ibidem*, p. 30.

⁵⁰² Idem, *ibidem*, p. 46.

caráter de *mentira* que inspirava repugnância: “de plus en plus en désaccord avec le monde qui les entourait, qui avait oublié leur origine et n’était frappé que de cette laideur, elles inspiraient une répugnance instinctive, le peuple en avait horreur, sans savoir pourquoi”⁵⁰³.

As doutrinas da Ordem Inaciana eram obediência e tirania. A delação constituía um apoio para ambas. A força principal da Sociedade de Jesus era a *art de ruser avec la morale*, atraindo para seu confessionário. O meio eficaz de conversão aplicado pelos Jesuítas era se aproximar das crianças – “*Ce fut d’en lever les enfants*” – para forçar a conversão de seus pais. De acordo com Michelet, a educação mecânica oferecida pelos Jesuítas poderia cultivar a mente, mas ao mesmo tempo despedaçava a alma. Assim, era válido questionar: o que eram os jesuítas naquele momento? Pois *ils ont plus que jamais une existence mystérieuse*.⁵⁰⁴

Na terceira lição, “Éducation, divine, humaine. *Éducation contre la nature* (11 mai)”, Michelet afirma que os Jesuítas estabeleceram uma ação violenta de política e de guerra, desejando se apropriar sem reservas dos homens desde a nascença até a morte. Pela educação, “avant que la raison éveillée ne puisse se mettre en défense”, eles dominavam pela *prédication*, e os governavam por meio de pequenos atos. De acordo com o autor, para transformá-los em instrumentos, faziam coisas monstruosas: “l’arte de tenir les hommes ensemble et pourtant dans l’isolement, unis pour l’actions, desunis de coeur, concourant au même but, tout en se faisant la guerre”. Até os membros inferiores eram mantidos na perfeita ignorância para tornar o isolamento possível. Um segundo ponto importante era a delação mútua. Já o terceiro, que completava esse sistema artificial, eram os *livres spéciaux*, que mostravam o mundo de maneira inteiramente falsa, “de sorte que, n’ayant aucun moyen de contrôle ils se trouvent á jamais enfermés, et comme murés, dans le mensonge”. Michelet, portanto, assinalou os passos do método dos Jesuítas que se apoiavam na educação e no isolamento, conquistados por meio da ignorância, delação e livros falsos.⁵⁰⁵

⁵⁰³ Idem, *ibidem*, pp. 54-55.

⁵⁰⁴ Numa observação final, nos informa que essa segunda lição foi atrapalhada por sinais de desaprovação. Contudo, afirmava a continuidade das lições, estabelecendo o direito de liberdade e, ainda, declarava o apoio dos jornais aos professores.

⁵⁰⁵ Idem, *ibidem*, pp. 70-73.

Na quarta lição, “Liberté, Fécondité. *Sterilité des jésuites* (18 mai 1843)”, após citar a Idade Média como exemplo de criação dentro da Igreja de uma concepção positiva do homem como ser “vivo, natural, orgânico” – “non un système artificiel et mécanique, mais bien um être vivant, qui eut sa liberté, et par elle as fécondité, qui vécut vraiment, travaille et produisit...” – questiona o que os Jesuítas haviam trazido: um pouco de literatura, nada de arte, “et moins que rien”. Na verdade, destaca uma obra, ou melhor, um código: *Constitutions des Jésuites* que se constrói sob um princípio: “surveillance mutuelle, dénonciation mutuelle, mépris parfait de la nature humaine (mépris naturel peut-être à la terrible époque où fut fondé cet institut)”⁵⁰⁶.

Questiona então: tal polícia, aplicada à educação, não era uma coisa ímpia? Conclui dizendo que o método de ensino e educação, sensato em muitas coisas, “n’en est pas moins partout empreinte d’un caractère mécanique, automatique”, não trazia nenhum espírito de vida. Na lição seguinte, “Libre Association, Fécondité. *Stérilité de l’Eglise asservie* (16 mai 1843)”, afirma que a liberdade na administração e nos estudos da Idade Média (e aqui citando a *École de Navarre*) desapareceu nos últimos séculos. Já no século XVI, o ponto de vista mudara e “la mort gagne. Un esprit de défiance, d’inaction, se répandit dans l’Eglise”⁵⁰⁷.

Na última lição, “L’Esprit de Vie, L’esprit de Mort. *Avions-nous le droit de signaler l’esprit de mort?* (1^o juin)”, conclui seu trabalho, destacando os pontos principais: o organismo vivo da Idade Média, em detrimento do organismo estéril que naquele momento queriam que fosse imposto; o espírito de vida e de morte. Dimensiona a força das associações religiosas:

“C’était trop tôt, lorsqu’on formait des associations immenses, dont une seule à Paris compte cinquante mille personnes! Vous parlez de liberté? Parlez donc d’égalité! Est-ce qu’il y a égalité entre vous et nous?... Vous êtes les meneurs d’associations formidables; nous des hommes isolés. Vous avez quarante mille chaires que vous faites parler de gré ou de force; vous avez cent mille confessionnant d’où vous remuez la famille”⁵⁰⁸.

⁵⁰⁶ Idem, *ibidem*, p. 86.

⁵⁰⁷ Idem, *ibidem*, p. 97.

⁵⁰⁸ Idem, *ibidem*, pp. 115-116.

Para Michelet, a base da família estava nas mãos da Sociedade de Jesus: as mães e as crianças. Questiona e chama a atenção para a condição deles diante de tamanha força:

“a tous les coeurs loyaux une dernière parole! a tous, laïques ou prêtres (et puissent ceux-ci entendre une voix libre du fond de leur servage!): qu’ils nous aident de leur courageuse parole ou de leur sympathie silencieuse, et que tous ensemble bénissent, de leurs coeurs et de leurs autels, la communauté sainte croisée que nous commençons pour Dieu et la liberté”⁵⁰⁹.

Já Quinet, em sua “Introduction”, refere-se principalmente ao jesuitismo, questionando se seria benéfico ao catolicismo se manter debaixo de sua bandeira. O estado não podia, em sua concepção, adotar o ultramontanismo, pois este era oposto ao dogma social e “la France ne pouvait pas adopter pour la représenter, l’ultramontanisme qui, par son principe d’exclusion, est diamétralement l’opposé du dogme social et de la communauté religieuse, inscrits dans la constitution comme le résultat, non-seulement de la révolution, mais de toute l’histoire moderne. D’où il suit que, pour que les choses soient autrement, Il faut de deux choses l’une, ou que la France renie sa communion politique et sociale, ou que la catholicisme devienne véritablement universel, en comprenant enfin ce qu’il se contente de maudire”⁵¹⁰. Comparando o ultramontanismo e a Revolução Francesa, defende que o primeiro é sempre vencido, pois “la révolution française, dans son principe, est plus véritablement chrétienne que l’ultramontanisme”.

Em sua primeira lição, “De la liberté de discussion en matière religieuse (10 mai 1843)”, mostra-se ciente das cenas de desordens que podiam ocorrer em seu curso. Lembra aos presentes no Collège de France que aquele era um espaço de discussão e livre pensamento por excelência. Dando início à aula, afirma que todo mal era causado pelo nome *jésuites*, “toucher à l’origine, à l’esprit des jésuites, voilà, même avant que j’ai ouvert la bouche, ce dont m’accusent des gens qui ne pardonnent pas”. A Sociedade dos jesuítas nasceu pequena, mas logo se transformou numa poderosa instituição que reagia sobre cada espírito. Observou que os países mais enfermos na Europa, aqueles que tinham o mínimo de autoridade, aqueles que pareciam mais abandonados por Deus, eram os mesmos onde a Sociedade de Jesus tinha sua origem: “l’exemple montre qu’elle est funeste; n’allez pas

⁵⁰⁹ Idem, *ibidem*, p. 116.

⁵¹⁰ Idem, *ibidem*, p. 133.

vous asseoir sous cette ombre; elle a endormi et empoisonné pendant deux siècles l'Espagne et l'Italie”⁵¹¹. Tratava-se de uma Sociedade que foi, em diferentes épocas, expulsa de todos os Estados europeus, que o próprio papa condenou, que a França rejeitou, ou melhor, “est tenue pour morte légalement dans le droit public de notre pays”. Todas as outras ordens tiveram o seu tempo de declínio, de corrupção, de comodidade de espírito, contudo

“la société jésuitique est la seule dont on ne puisse sans une sorte de péril montrer les misères marquer les phases de déclin, les signes de decrepitude, c’est un blasphème que d’opposer ses tempes de misere à ses temps de grandeur, puisque c’est lui attribuer les vicissitudes communes à tous les autres établissements; douter de son immutabilité, c’est presque un effort de courage”⁵¹².

Ainda neste capítulo, retoma o momento em que as ordens religiosas entraram em comunicação direta com o mundo. O jesuitismo, nascido na Espanha, preparado na França, desenvolvido e fixado em Roma, tinha como característica o *espírito cosmopolita*. A força de se misturar, de interferir, de confundir-se com a sociedade temporal, também o tornava incapaz de se separar e, desta forma, não eram eles que conquistavam o mundo, mas o mundo que os conquistava: “dans la Société de Jesus, ont est si fort absorbé par les choses, que c’est Dieu qui disparaît dans le bruit des affaires”⁵¹³.

Para Quinet, na sociedade temporal tudo mudava, tudo se renovava. Por isso, perguntava se depois de três séculos da instituição da Companhia de Jesus no mundo, nada teria passado para provocar uma nova criação. Para o próprio autor, não era necessária a restauração das sociedades já comprometidas com o passado e enfraquecidas com demasiadas hostilidades, como os dominicanos e os jesuítas. No mundo, havia muitas mudanças de tendências, filosofias ou até novas heresias, para se opor um outro sentido, uma outra forma, ou ao menos, um novo nome: “je croirais que cet esprit de création est le témoignage nécessaire de la grande vie des doctrines, et qu’un seul mot prononcé par un

⁵¹¹ Idem, *ibidem*, p. 142.

⁵¹² Idem, *ibidem*, p. 145.

⁵¹³ Idem, *ibidem*, p. 159.

ordre nouveau aurait cent fois plus d'efficacité que toute l'éloquence du monde dans la bouche d'un ordre suranné”⁵¹⁴.

Na segunda lição, “Origens du Jéuitisme. Ignace de Loyola, *les Exercícios Espirituels* (17 mai 1843)”, Quinet pretende, primeiramente, mostrar a missão da Ordem de Jesus no mundo contemporâneo. Sendo o jesuitismo uma máquina de guerra, sempre tinha um inimigo de combate. Nos primeiros séculos de existência, havia o protestantismo, além da idolatria dos povos da Ásia e da América. E naqueles tempos, no século XIX, qual era o inimigo? Para responder, apoiou-se nas bulas de condenação e restauração da Companhia de Jesus que ele transcreveu em seu texto, chamando a atenção para o fato da bula de supressão (1773) ter precedido a Revolução Francesa em 15 anos e que, com a revolução, a Ordem Inaciana “disparait comme si elle n'eût jamais existé”⁵¹⁵. Já a Bula de Restauração da Ordem datava de 1814, momento em que, segundo o autor, a França estava cercada, pisoteada, forçada a esconder suas cores e a negar o princípio da revolução. De acordo com o seu raciocínio, a Companhia de Jesus – vinculada ao passado – e a Revolução não eram conciliáveis e, assim como no século XVI, o jesuitismo objetivava destruir a Reforma, no século XIX, desejava destruir a Revolução.⁵¹⁶

Na lição seguinte, “Constitutions. Pharisaïsme chrétien (24 mai)”, seu projeto era estudar filosoficamente a Companhia de Jesus nos monumentos sagrados que lhe deram a vida. Ressalta a rapidez com a qual a Sociedade de Jesus se degenerou, sendo que o grito público se elevou contra ela a partir de seu berço: “dejà la Société est chassée, d'une partie de l'Espagne en 1555, des pays-bas en 1594, de Venise en 1606, du royaume de Naples en 1622; je ne parle que des Etats Catholiques. Cette réprobation montre su moins combien le mal a été precoce”⁵¹⁷.

O último pensamento de Loyola, após os *Exercícios Espirituais* já estarem consagrados e a Constituição promulgada, referia-se à *virtude da obediência* que, na opinião de Quinet, era, na verdade, a transformação do homem em cadáver, sem

⁵¹⁴ Idem, *ibidem*, p. 161.

⁵¹⁵ Idem, *ibidem*, p. 175.

⁵¹⁶ Em seguida, Quinet afirma que seu desejo era chegar ao coração da doutrina e, para tanto, estudaria histórica e imparcialmente Inácio de Loyola. Nas páginas seguintes traz informações sobre este espanhol até a fundação da Ordem Inaciana.

⁵¹⁷ Idem, *ibidem*, p. 194.

movimento, sem vontade. Comparando Cristo e Loyola, acrescenta que, enquanto o primeiro reconduziu os mortos à vida, o segundo fez o contrário, levou os vivos à morte. A primeira e última palavra de Cristo foi a vida, já a palavra de Loyola foi a morte. Por isso questionava: o que ambos teriam em comum?

Para Quinet, na Sociedade de Jesus, o indivíduo estava subjugado. Como num golpe de genialidade de Loyola, afirma que, inicialmente, eliminava aos seus discípulos qualquer participação nos encargos do clero, estabelecendo, assim, uma *igreja na Igreja*. Proibindo aos seus qualquer esperança fora do Instituto: “puisque chacun est mûré dans l’institut de Jésus, il faut bien que chacun travaille avec une énergie extraordinaire à agrandir, dorer, glorifier sa prison; nul ne sera ni Évêque, ni Cardinal, ni Pape; tous auront leur part dans l’immortalité de l’ordre. Mais que cette immortalité est étrange!”. Para Quinet, ao observar todos os fundadores de instituições cristãs pensava no homem como criatura de Deus. Contudo, na lei de Loyola, não vê nada além de padres provinciais, reitores, examinadores, prefeitos, procuradores, prefeitos de coisas espirituais, de santidade, da biblioteca, do refeitório, etc. Ou seja, enxergava homens como funcionários que tinham sua lei particular, muito clara e muito positiva, “il est impossible que chacun d’eux ne sache pas ce qu’il doit faire à chaque heure de la journée”. Tratava-se de uma associação temporal e quase nada de “une société réellement chrétienne”. Eram funcionários admiravelmente distribuídos, com suas tarefas marcadas, mas que, em meio a tantas funções, denominações, ocupações externas, “l’homme m’échappe, le chrétien s’évanouit”.⁵¹⁸

Outro aspecto dessa legislação da Companhia de Jesus era o fato de que pela primeira vez os santos não confiavam mais no poder espiritual de Cristo, pois, a fim de elevar seu reino, eles faziam apelo diretamente aos cálculos emprestados da política de gabinete. Tanto que o fundamento que servia de introdução nas constituições de Loyola não era a oração, mas a *delação*: “se dénoncer mutuellement, c’est un des premiers mots de la règle; c’est une première concession à la logique”. O segundo aspecto era a obediência, não a inteligente, mas a *obediência cega*. Para o autor, a submissão nas outras ordens não era nada se comparada a “cette mort volontaire de la consciencia”. Outro ponto importante, que

⁵¹⁸ Idem, *ibidem*, pp. 204-206.

retomava os dois primeiros, era a necessidade sistemática de reprimir os grandes instintos.⁵¹⁹

A Companhia não produziu, depois de Loyola, um grande nome. A razão, segundo Quinet, era que Loyola estava persuadido de que seus discípulos seriam incapazes de suportar, como ele, os testes de luta e de entusiasmo. Comenta, então, que em outras ordens os homens se igualavam aos seus fundadores – o dominicano Santo Thomas superou São Domingos, por exemplo – enquanto que, na Companhia de Jesus, jamais se ouvira falar de um homem que se igualou ou até superou seu fundador: “l’ordre de Jésus dans son développement représente exactement l’histoire personnelle d’Ignace de Loyola”⁵²⁰.

Para finalizar esta aula, propõe uma questão: naqueles dias, em 1843, o que faria tal doutrina no mundo? Para o autor, a França e a Companhia de Jesus eram incompatíveis: “L’esprit de notre pays n’a été communiqué par personne à cette combinaison du levain de l’Espagne et du machiavélisme de l’Italie au sixième siècle”⁵²¹. E o resultado de tudo aquilo que havia dito seria o jesuitismo abolir o espírito da França ou a França abolir o espírito do jesuitismo.

Na quarta lição, “Des missions (31 mai)”, salienta que o jesuitismo tinha em sua origem o objetivo de abafar a idolatria e o protestantismo. No momento do descobrimento da América e da Ásia Oriental, o primeiro pensamento das ordens religiosas foi incluir o mundo novo na unidade da fé cristã: “a peine formée, la Société de Jésus se jeta dans cette carrière”, e esteve nessa empreitada, tanto na Ásia quanto na América. O precursor foi Francisco Xavier de Navarra, enviado para as Índias: “voilà ce qu’a pu l’enthousiasme d’un homme isole, sans appui, sans compagnons, sans espoir prochain dans la Société. Cette fois, toute seule, est pour lui une aureole qui le preserve et lui ouvre tous les chemins. Les peuples étrangers, sans comprendre sa langue, vient sur sa figure l’empreinte de l’homme de Dieu; malgré eux, ils le reconnaissent le saluent. La fascination se communique; un Seul homme a touché ces rivages; Il y a déjà une Asie chrétienne”.⁵²²

⁵¹⁹ Idem, *ibidem*, pp. 207-208.

⁵²⁰ Idem, *ibidem*, pp. 209-210.

⁵²¹ Idem, *ibidem*, p. 216.

⁵²² Idem, *ibidem*, pp. 221, 226.

Após o caminho aberto por Xavier, outra geração de missionários chegou, com os olhos no livro das *Constitutions*, “un *Code* de maximes et d’instructions profondément étudiées”. Contudo, Quinet afirma que era apresentado um falso evangelho e que nessa ação missionária quiseram envolver as ilhas e os continentes numa “sacola de fraudes”, apresentando a esse outro universo um Deus mentiroso numa Igreja mentirosa. Tais palavras foram ditas pelos próprios papas que, numa sequência de bulas, breves, cartas e decretos, tentaram reconduzir os missionários da Sociedade de Jesus ao espírito do Evangelho. Algo notável e que mostrava a força do sistema: os mesmos homens que foram formados para amparar o papado, quando não estavam sob sua mão, se voltaram contra seus decretos com mais força do que todas as decisões em conjunto: “et malgré l’autorité et les menaces des décrets de 1645 d’Innocent X, de 1669 de Clément IX, de 1734, 1739 de Clément XII, de la bulla de 1745 de Benoit XIV, on s’obstine dans cette monstruosité d’exclure du christianisme les misérables, c’est à-dire ceux auxquels a été d’abord envoyé”⁵²³. A história das missões é muito uniforme:

“d’abord un succès facile, le chef du pays, l’empereur gane, séduit, entouré; une partie même de la population qui suit la conversation du chef; puis à un moment donné, le chef qui reconnaît ou croit reconnaître une imposture; de là une réaction d’autant plus violente que la confiance a été d’abord entière; la population qui se détache en même temps que le chef, la persécution qui déracine les âmes véritablement acquises, la mission chassée sans laisser presque aucun vestige, l’Evangile compromis, échoué sur une plage maudite qui reste à jamais désert; tels est le résumé de toutes ces histoires.”⁵²⁴

Porém, o mais surpreendente em tudo isso, para Quinet, era que todo o trabalho e devoção dos associados não produziram nada. A razão era que a essa sociedade havia semeado mais sobre a areia e, por ter misturado o engano ao Evangelho, sofreu a maior das punições: sempre trabalhar sem jamais recolher. Apesar da virtude e sangue vertido, “l’Evangile porté par un esprit qui lui est opposé, n’a pas voulu croître et fleurir”⁵²⁵. Ironicamente, o grande feito dos missionários da Companhia de Jesus foi ter aberto o caminho do Oriente para a Inglaterra, ou melhor, para o protestantismo.

⁵²³ Idem, *ibidem*, p. 229.

⁵²⁴ Idem, *ibidem*, p. 233.

⁵²⁵ Idem, *ibidem*, p. 235.

Neste capítulo, Quinet também fez considerações sobre a *République du Paraguay*, um vasto território que foi atribuído à Sociedade de Jesus para que ali aplicasse seu *génie civilisateur* aos *Indiens des Pampas*. O seu método de ensino extinguiu as maturidades dos povos, pois os atraíam inteligentemente, os isolavam, os retiravam num eterno noviciado – como *une république d'enfantes*. Além disso, os cidadãos da república guarani deveriam encobrir a face quando estavam na frente dos padres e beijar suas vestes. Tal comportamento fazia Quinet questionar onde estava o sinal de vida dessa colonização misteriosa. E mesmo a Sociedade de Jesus tendo caído, o povo do Paraguay sobreviveu, mudo e misterioso já que suas fronteiras eram intransitáveis. Para o autor, nesse local a utopia da Companhia de Jesus havia se realizado: “un état sans mouvement, sans bruit, sans pulsation, sans respiration apparente. Dieu fasse qu’il ne s’enveloppe pas de tant de mystères pour cacher un cadavre”⁵²⁶. Para Quinet, a ação e política dos jesuítas foram verdadeiros desserviços à *civilização* dos indígenas do Paraguay, dando origem a uma sociedade isolada.

Já na lição seguinte, “Théories politiques. Ultramontanisme”, o autor refere-se ao espírito da Sociedade de Jesus que, em seu princípio, continha a *economie domestique*, sabendo conciliar a pobreza e a riqueza “par la pauvreté, elle va au-devant de la piété; par la richesse au-devant du pouvoir”⁵²⁷. E como conciliava? Segundo Quinet, sob a sua regra, e sujeitos ao Conselho de Trento, a Companhia de Jesus se compôs de dois estabelecimentos de naturezas diferentes: *les maisons de professes*, que não podiam ter propriedades; e os *collèges*, que podiam adquirir, herdar, possuir: “ce qui revient à dire que la Société est instituée de manière à pouvoir tout ensemble refuser et accepter, vivre selon l’Évangile, et vivre selon le monde”⁵²⁸. No fim do século XVI, possuíam 21 *maisons* e 293 *collèges*, o que, para o autor, era o mesmo que dizer que tinham 21 mãos de recusar e 293 mãos de aceitar, sendo revelado o segredo de sua economia interna!

Além de trazer referências sobre o regicídio – uma doutrina confessa que marcou a primeira fase da Ordem de Jesus e que, a partir de 1614, foi substituída pela confissão, algo mais profundo que não matava o rei, nem o aniquilava, mas que caminhava junto dele,

⁵²⁶ Idem, *ibidem*, p. 239.

⁵²⁷ Idem, *ibidem*, p. 244.

⁵²⁸ Idem, *ibidem*, p. 245.

mantendo sua alma nas mãos – Quinet destaca que a função do jesuitismo politicamente era romper com a monarquia através da democracia ou então o inverso, quando se tratava de uma democracia, defendiam a monarquia. O objetivo, na verdade, era fazer uso de todas as formas de governo para depois descartá-las. Por isso, dizia-se surpreso que, naqueles dias, algumas pessoas se deixavam ainda levar pela suposta face democrática da Sociedade de Jesus, não percebendo a demagogia que havia por trás.

Destaca, então, *Bellarmin*, um dos teóricos da Sociedade de Jesus, que argumenta a favor da submissão do poder político ao poder eclesiástico. Não importava se era uma democracia, uma aristocracia, pois com “le veto du pape, c’est-à-dire un état décapité”. A Sociedade de Jesus serviu para manter o papado sobre seu trono da Idade Média: “et parce que tout l’exterieur est resté le même, elle ne peut concevoir que la papauté n’exerce pas l’autorité qu’elle avait au moyen age; la Société a rendu à la papauté n’en terrible pas le monde; oubliant que pour foudroyer les esprits, il faut rallumer d’abord les rayons de l’esprit”⁵²⁹.

Após a ruptura do século XVI, o autor desafia alguém a citar um único povo no qual a intervenção, mesmo que indireta, do espiritual no temporal, ou seja, o ultramontanismo, não foi uma causa de ruína! Referindo-se à França, informa que desde Luis XIV, com a declaração de 1682, marcou-se claramente a independência do Estado. E pergunta: o que aconteceu com aqueles que permaneceram fiéis as suas doutrinas? A Itália, por exemplo, em nome da unidade, foi partida em pedaços. Espanha, Portugal e América do Sul sobreviveram ao impulso da teocracia e, como recompensa, tiveram a aparência de morte. Questionava se, naqueles dias, os povos que eram poderosos, que tinham sinais de fortuna, aspiravam empresas, como a Inglaterra, Prússia, Rússia, Estados Unidos, eram ultramontanos: “ouve-se, apenas que eles são cristãos”⁵³⁰.

No último capítulo, “Philosophie, du Jésuitisme dans l’Ordre Temporel. Conclusion”, retoma o que foi mencionado anteriormente: a Companhia de Jesus lutou com o indivíduo nos seus *Exercícios Espirituais*, com a sociedade política no ultramontanismo e com as religiões estrangeiras nas missões. Em suas observações finais, reafirma que ao

⁵²⁹ Idem, *ibidem*, p. 267.

⁵³⁰ Idem, *ibidem*, p. 269.

longo de suas lições empenhou-se em apontar como a Ordem foi rigorosamente fiel no tempo que se seguiu. Como havia dois homens na pessoa do fundador – um eremita e um político – e a dualidade da piedade e do maquiavelismo em cada coisa: “dans la théologie, par Laynez et Berllarmin, dans le système d’éducation par le pieux François Borgia et le rusé Acquaviva, dans les missions, par Saint François Xavier et par les apostats de la China, enfin, pour tout comprendre en un mot, par le mélange de la dévotion de l’Espagne et de la politique de l’Italie”. Acrescenta que combatiam o jesuitismo na ordem espiritual, contudo, não era o suficiente, pois havia ainda a ordem temporal: “c’est un grand mal assurément qu’il soit entré dans l’église; tout serait perdu s’il s’insinuait dans les mœurs et dans l’État”. A educação, por sinal, no sistema aplicado ao gênero humano pela Sociedade de Jesus para conduzir a unidade social, começava pela destruição da vida, abolindo as almas, a família, a pátria e a humanidade.⁵³¹

Vale ressaltar que Michelet publicou outra obra – *Le Prêtre, la femme e la famille* (1844/45) – onde os jesuítas (e outros religiosos) foram alvos de novos ataques e, dentre outros temas, acentuou as ameaças de desagregação familiar inscritas no ato da confissão, particularmente quando realizada por membros da ordem inaciana: “Celle-ci, faute d’avoir su montrer sa supériorité dans domaine des idées, chercha à régner par l’intrigue, en se jouant des passions et des faiblesses humaines en se servant de la femme”⁵³².

A Companhia de Jesus não foi tema apenas de textos portadores de opiniões negativas. Nesse sentido, além da grande polêmica na imprensa, a obra *Jesuítas!*⁵³³ (publicada em 1878) de Paul Féval, foi escrita para responder ao *Judeu Errante* e, especialmente, construir um libelo de defesa contra todas as acusações, amplas e

⁵³¹ Idem, *ibidem*, pp. 286-287.

⁵³² LEROY, M., *op. cit.*, pp. 85-86.

⁵³³ FÉVAL, Paulo. *Jesuítas!*. Porto-Braga: Ernesto Chardron-Editor, 1878, v. I-II, p. XVIII. [trad. Padre Senna Freitas]. Paul Féval (1816-1887) foi novelista e autor dramático francês. Uma de suas maiores obras intitula-se *Les mystères de Londres*. Por volta da década de 1870, Féval tornou-se mais conservador e voltou-se para o catolicismo. Cf. *Diccionario Enciclopedico Salvat*. Barcelona: Salvat Editores S.A., tomo VI, 2ª ed., 1941, p. 702.

particularizadas, feitas aos jesuítas desde o momento de fundação da Companhia. Também houve a preocupação de singularizar os Inacianos no interior da Igreja e de denunciar seus detratores, especialmente políticos como Pombal, Choiseul, Tanucci, dentre outros, que teriam tecido uma rede de intrigas e conspirações para indispor os loyolanos com os soberanos de Portugal, França e Nápoles. Tais conspirações estavam na origem da expulsão dos padres da Companhia daqueles países. Considerado como um “atleta do catholicismo” pelo tradutor português, a obra “Rectifica mais de um conto que certa classe de leitores julgava adquirido para a história, tranca as portas travessas da calúnia aos sophistas estipendiados da imprensa anti-catholica”⁵³⁴.

O ponto de exclamação no título tinha o objetivo de dramatizar, isto é, avultar e dar importância à injúria cometida há trezentos anos.⁵³⁵ De acordo com Féval, o *Judeu Errante* transmitia idéias elaboradas por Roqueplan, o primeiro a insinuar que os jesuítas poderiam substituir a *serpente marítima*⁵³⁶, e depois, pelo Doutor Véron que, por sua vez, influenciou Sue, dizendo: “Há uma boa fortuna que fazer atacando os jesuítas”⁵³⁷. Por isso, muitos outros autores escreveram sobre aqueles religiosos, pois bastava mencioná-los para que o editor se interessasse.⁵³⁸

O próprio Féval recebeu uma proposta de um “director de uma celebre folha parisiense” (o qual não revela o nome) para escrever sobre a Companhia de Jesus. O diretor afirmava que possuía um material mais substancial do que aquele apresentado pelo periódico *Constitutionnel*: um conjunto de *documentos*, como “manuscriptos de Guignard e João Châtel, um memorial fulminante da conspiração das *Polvoras*, a descrição minudenciosa das perseguições armadas contra aquelle desafortunado do padre Saint-

⁵³⁴ Idem, *ibidem*, p. XVIII.

⁵³⁵ Idem, *ibidem*, pp. 64-67.

⁵³⁶ A serpente marítima refere-se a uma alusão da serpente do mar, espalhada por alguns periódicos e aplicada ao romance de Jeronymo Paturot publicado no *Constitutionnel*. Cf.: Idem, *ibidem*, p. 02.

⁵³⁷ Segundo Féval, Sue e Dr. Véron não tinham nada contra os jesuítas. Este doutor era: “um burguez tresdobrado: tres barbas, tres abdomens, e tres estomagos. Tinha um medo horrivel ás revoluções e fazia-as a prol do seu comercio, sem quasi perceber... pertencia á categoria dos temiveis industriaes, que, por dez reis, desempedram as cidades, deitam fogo aos palacios, e profanam as cathedraes... No mais, era homem illustrado, bem que descursasse a orthographia; tinha seu talento, dava jantares lautos, e desapprovava todo o assassinato de arcebispos, por medida quiçá um pouco exorbitante...”. Já Eugène Sue, para Féval, “possuia... incontestáveis e subidas qualidades de armador litterarios de scenario (...) Era... um dos mais rematados aristocratas que tenho conhecido...”. Cf.: Idem, *ibidem*, pp. 04-06.

⁵³⁸ Idem, *ibidem*, p. 24.

Cyran... em suma,... thesouros, uma mina, uma pedreira!...”⁵³⁹. Desejava que Féval escrevesse, a partir dessas fontes, sobre a Ordem Inaciana engrossando esta celeuma criada em volta de Santo Ignacio e seus discípulos. Apesar de ter aceitado o convite inicialmente, Féval logo voltou atrás, devolvendo toda aquela “documentação”⁵⁴⁰ e o dinheiro que recebeu para realizar o trabalho. Em carta ao diretor que lhe fez o convite, disse:

“Tardei talvez mais do que devêra em fazer esta declaração [de desistência],... mas a poder de me enfrascar no processo jesuítico, e de me embrenhar na leitura dos *documentos*, reconheci que calumniava, a tanto por linha, não só homens inocentes como cidadãos prestantes, bemfeitores da humanidade, soldados da sciencia, pacíficos conquistadores, apóstolos, heroes, santos, n’uma palavra, cujo crime em deixarem corridas de lejo todas as associações seculares, produzindo á força dos proprios braços, com o seu suor e sangue, uma obra civilizadora, quiçá a mais assombrosa dos tempos modernos. Isto li eu em casa de V. Ex.a, n’uma pagina menos má de D’Alembert. Decididamente, não me póde convir semelhante tarefa.”⁵⁴¹

Para Féval, tal acontecimento é um marco importante em sua vida, pois esteve diante da possibilidade de elaborar um texto de críticas e acusações aos jesuítas, mas como se voltasse *à luz*, compreendeu o equívoco que cometeria. Três décadas depois, escreveu os *Jesuítas!*. De acordo com o autor, o ódio contra a Companhia de Jesus (o maior entre aqueles proferidos contra a Igreja) advinha do fato desta Ordem, desde o seu nascimento, ter sido criada com o intento de contrapor a “rebellião engendrada pela dupla apostasia de Lutero e Calvino”.⁵⁴² Dentre os diversos inimigos dos jesuítas, afirma ser Pascal o mais proeminente, pois nada melhor foi escrito contra aqueles religiosos depois de seus trabalhos:

“De facto, ninguém contestará que Pascal é não só o maior, o mais christão, e eloquente, senão ainda o mais subtil, o mais incisivo, e encarniçado de todos os inimigos dos jesuitas. Sem ter em menos o talento dos verdugos mais modernos

⁵³⁹ Idem, *ibidem*, pp. 07-09.

⁵⁴⁰ Interessante notar que, em todo momento que se refere a esta documentação, o faz entre aspas. Parece-nos uma maneira de desfazer a idéia de que aquele material fosse “autênticos documentos”.

⁵⁴¹ Seu diretor, depois desta carta, chegou em sua casa afirmando: “Bravo! Approvo a idéa! Tem pilhas de razão!.. e, ao menos, assim não andaremos a reboque do *Constitucional!*... Bem, sabe que a idéa religiosa não morreu, hein? Minha mulher puxa para a Igreja e para a agua benta, ora eu creio nas mulheres”. Tal postura parece corroborar com a idéia do autor de que, mais do que ser contra os jesuítas, era contra *Constitutionnel* e Eugène Sue, além do fator comercial em torno do nome jesuíta que já foi mencionado. Féval rejeitou tal proposta também. Cf.: Idem, *ibidem*, pp. 12-13, 19.

⁵⁴² Idem, *ibidem*, p. 36.

que levaram nos seus escriptos até o assassinato a brilhante crueza das *Provinciaes*, podemos asseverar que, desde Pascal para cá, nada tem sido dito contra os jesuitas que Pascal o não dissesse melhor.”⁵⁴³

Jesuitas!, vale mencionar, fazia parte de um plano maior de Féval. Tratava-se apenas do *Prefácio* de uma obra que visionava: *A História Geral dos Jesuítas*. Desfazendo a comparação que leu em Gioberti – em que Ignacio de Loyola é comparado a César, para transparecer a suposta decadência dos filhos da Ordem de Jesus com a decadência dos herdeiros de César – afirma que a Companhia desde o berço foi grandiosa e que conquistou a Deus, as Índias, a China, a América... milhões de almas e, mesmo com a “indefensa conspiração que se empenha em esmagal-a”, era o “mais poderoso de todos os instrumentos de educação”⁵⁴⁴.

Para Féval, as incriminações dirigidas à Companhia de Jesus estavam presentes desde a sua origem. A Ordem Inaciana fazia parte da primeira linha do “exército” da Igreja, “capitaneado por um pontifice supremo, conduzido pelos seus mil bispos, flanqueado pelas suas cem ordens religiosas”⁵⁴⁵. Este caráter combatente – *do bem contra o mal* – dava todo o destaque aos loyolanos e não por menos eram insistentemente perseguidos e caluniados.⁵⁴⁶

A obra está dividida em dois volumes. No primeiro, temos esta “Conversação Preliminar” esclarecedora das razões pela qual escreveu este livro e sobre os anos iniciais da Companhia de Jesus – “O primeiro voto”, “Os primeiros padres da Companhia”, “Vista d’olhos sobre as missões”. Já o segundo volume traz considerações sobre a França, Sebastião José Carvalho e Melo (Marquez de Pombal), um ligeiro esboço sobre Choiseul, Aranda, Tanucci, finalizando com um Epílogo.

Em “O primeiro voto”, relata a fundação da Companhia, desde o chamado de Ignacio de Loyola e o momento em que se retirou para a gruta e lançou o gérmen dos *Exercícios Espirituaes* e o plano das suas *Constituições*. Os primeiros que mantiveram

⁵⁴³ Idem, *ibidem*, p. 59.

⁵⁴⁴ Idem, *ibidem*, p. 68.

⁵⁴⁵ Idem, *ibidem*, p. 69.

⁵⁴⁶ A Companhia de Jesus era um exemplo para a França. Tal nação, na concepção do autor, sofria de carência de religião, de disciplina e, atrelado aos dois primeiros, de dedicação. Já os membros da Ordem Inaciana “vivem da religião pela disciplina absoluta, na absoluta dedicação”, encerrando neles o nome de Deus! Cf.: Idem, *ibidem*, pp. 72-73.

contato com Loyola e que “um dia haviam de ser os *jesuitas*” foram Pedro Lefevre e Francisco Xavier. Outros selecionados (da Espanha) eram: Diogo Laynez e Antonio Salmeron. Posteriormente, Affonso, da aldeia de Bobadilha, e o português Rodrigues d’Azevedo: “todos os seis eram tão baldos de teres que viviam de esmolas, á excepção de Xavier que leccionava philosophia”⁵⁴⁷. Até aquele momento não sabiam nada do projeto e aguardavam a revelação que veio em 15 de agosto de 1534, quando Ignacio falou aos escolhidos:

“escolhêra Ignacio este dia afim de que a sociedade nascesse no proprio seio de Maria triumphante. N’aquella crypta os sete christãos... a quem Pedro Lefevre, já sacerdote, administrára a sagrada communhão, fazem voto de viver na castidade. Obrigam-se a uma pobreza perpetua; promettem a Deus que depois de terem completado o seu curso de theologia, dirigir-se-hão a Jerusalém... porém que no caso de lhes não ser possivel ir á cidade santa (por causa da guerra), irão lançar-se aos pés do Soberano Pontifice, para pedir-lhe a sancção da Ordem e receber seus preceitos.”⁵⁴⁸

Estava fundada a Companhia de Jesus. Em seguida, ocupa-se dos primeiros padres, descrevendo sua formação⁵⁴⁹ que se completava em 14 anos. Mais três afiliados se juntaram à Ordem: Claudio Le Jay, d'Annecy, João Coudure, de Delphinado e Pascasio Brouet, da Picardia. De acordo com Féval, os acusadores dos inicianos consideravam com “uma certa apparencia de respeito imparcial” os fundadores e instituição da Ordem, porém “os gestos ulteriores da Ordem destoaram das promessas da instituição”⁵⁵⁰.

Féval concorda que o jesuíta era um religioso *sui generis*, “que tem um fim especial, um modo de ser que lhe é peculiar, tendencias, obrigações, usos que o distinguem de todos os outros religiosos...”. Porém, para ele o fato de ser um jesuíta e não um beneditino ou franciscano era o mesmo que pensar que “o artilheiro é soldado, mais o couraceiro e o hussaro, sem contudo o couraceiro ser hussaro, nem o artilheiro couraceiro”. Tanto que o

⁵⁴⁷ Idem, *ibidem*, p. 92.

⁵⁴⁸ Idem, *ibidem*, pp. 133-134.

⁵⁴⁹ Para a formação de um jesuíta: “são necessarios dous annos de noviciado *sem estudos* para chegar ao grau de *escolastico* ou estudante, que comprehende dous annos de rhetorica (e letras), tres annos de philosophia (e sciencias) e um anno pelos menos de *regencia*; vem em seguida quatro e algumas vezes seis annos de theologia, finalmente anno da ultima prova, prova definitiva passada no retiro, depois da qual se é admittido 'professo' ou membro perfeito da Sociedade de Jesus”. Cf.: Idem, *ibidem*, pp. 137-138.

⁵⁵⁰ Idem, *ibidem*, p. 145.

autor defende que a Companhia de Jesus nunca negou seu destino particular, de ser “um batalhão da Igreja”. A sua necessidade poderia ser comprovada pelo rápido desenvolvimento que teve, pois em alguns meses já ultrapassava o limite de sessenta membros instituído na bula.⁵⁵¹

Referindo-se à missão no Brasil, descreve os padres como mediadores de duas *barbarias* – uma *civilizada* e outra *selvagem* – onde melhor se relacionavam com “os devoradores de carne humana do que com os devoradores de ouro, por quanto puderam acabar com os atrozes festins dos anthropophagos, e foi-lhes impossível curar a sede inextinguível de riquezas que devorava os europeus”⁵⁵². Quanto a Pombal, chamou-o de “sinistro matador dos padres”, responsável, em pleno século das filosofias, por utilizar calabouços e acender fogueiras! Na América do Sul, a presença da Companhia de Jesus era preponderante, tanto que Ignacio de Loyola ali estabeleceu uma “Província do Brasil”, assim como tinha feito nas Índias.

Para finalizar esta primeira parte, traz algumas informações sobre as missões na China – com a presença de padres como Melchior Nunes, Mateus Ricci, Adão Schall, Verbiest, Gerbillon, Perennin, Guabil. Já no Novo Mundo enfrentaram não apenas os *selvagens*, mas também corsários calvinistas ingleses, holandeses, franceses, que eram tão cruéis (e matavam jesuítas) quanto os peles-vermelhas. Sobre os “governos catholicos do Paraguay” – as *reduções* – Féval destaca as opiniões elogiosas de Robertson, Alberto de Haller, Buffon, Mostesquieu, Raynal, Chateaubriand. Em seguida, menciona outro ponto na América Meridional, Cartagena, onde “operavam os jesuitas novos prodígios de caridade”. Neste local, no entanto, foram feitas as primeiras acusações de comércio contra os religiosos, porque “vendiam por metade do preço aos seus neophytos as mercadorias que os verdadeiros traficantes lhes faziam pagar por preços exorbitantes”⁵⁵³. Para o autor, tais alegações eram um crime imperdoável já que os loyolanos eram proibidos de comercializar.⁵⁵⁴

⁵⁵¹ Idem, *ibidem*, p. 153.

⁵⁵² Idem, *ibidem*, p. 173.

⁵⁵³ Idem, *ibidem*, p. 201.

⁵⁵⁴ No caso de um loyolano mercadejar (como o padre La Vallete, superior das missões da Martinica que, em 1747, uniu-se a um judeu de Dominica no comércio das Antilhas), a Companhia imediatamente suspendia o

Apoiado em alguns números, mostra a presença substancial dos jesuítas em diferentes lugares. Destacamos aqui os números referentes à América: Portugal, entre 1551 e 1623, havia enviado 662 missionários para as Índias, e 222 para o Brasil. Havia, em 1616, 280 na província de Goa; 180 na do Brasil, que depois (em 1759) somava 445. A América, em 1763, contava no Peru com 526 jesuitas; no México com 572; no Novo Reino (Cartagena *la nueva*) 195; em Quito, 209; no Paraguai 269 (de 1564 a 1767); no Chile, 242. No Maranhão, aldeou o padre Vieira da Silva [Antonio Vieira, segundo N. Do T.], em 1667, 50 povoações cristãs, num raio de mais de 400 léguas de litoral. Tais números, para o autor, asseguravam a boa situação da Companhia de Jesus e confirmavam o progresso das missões no momento em que entra em cena o despotismo de Pombal, Aranda e Choiseul, que arruinaram a “a obra de tantos esforços e tantos annos, essas fundações que abrangiam o universo, e tinham o valor d’um vasto imperio!”⁵⁵⁵.

Na finalização do que chamou de “quadro synoptico das missões nos dous mundos”, menciona a “moda de bradar alto e bom som contra a decadência das nações que permaneceram fieis á Igreja, e imputar aos jesuítas a responsabilidade d’esta pretendida anemia moral”⁵⁵⁶. Féval admite a inferioridade de alguns países católicos, muito embora reconheça essa condição também em nações protestantes. Lança, então, uma interrogação: as nações decadentes não eram católicas no momento de esplendor? Ou ainda, o que ganharam Espanha, Portugal, o reino de Nápoles, o ducado de Parma, o Império da Áustria, todos os Estados que expulsaram os jesuítas? Reitera que *todos os inimigos da Igreja são sempre e antes de tudo os inimigos dos jesuítas*, e sua glória reside nisso:

“Lêde-me os *verdadeiros* periodicos, entrai-me nos *bons* clubs, e vereis que chamam ahi jesuitas sem distincção alguma aos patrões d’estabelecimentos, aos proprietarios, aos estadistas de todos os partidos, a todos quantos sabem lêr e não sabem berrar. Jesuitas são os guardas civis, os prefeitos, os marechaes, os irmãos da doutrina christã! Jesuitas são até os pastores protestantes! Jesuitas os magistrados! Jesuitas os soldados! Jesuitas! Jesuitas! Jesuitas! Nunca jámais semelhante vozeria alteou os homens a plana de illutres.”⁵⁵⁷

cargo, expulsando-o e se empenhando para pagar a dívida contraída. Porém, este foi o fato que “deu a morte a Companhia” (em França).

⁵⁵⁵ Idem, *ibidem*, pp. 204-206.

⁵⁵⁶ Idem, *ibidem*, p. 220.

⁵⁵⁷ Idem, *ibidem*, p. 228.

A primeira parte do segundo volume é dedicada à França, desde a chegada dos padres inicianos. Um dos maiores triunfos da Companhia de Jesus em terras francesas aconteceu na educação. Seus colégios, mal tinham aberto, “regorgitavam alumnos”. Diante disso, os “hereges” promoviam a calúnia e opressão: “foram, porém, coadjuvados pela Universidade de Paris, assustada por uma concorrência que julgava, não sem causa, muito temida. Prorompia o antagonismo. A Universidade curava de empecer o acesso da Companhia de Jesus às escolas do reino”⁵⁵⁸. O Parlamento por duas vezes deu razão aos jesuítas. Os colégios inicianos eram gratuitos e foram responsáveis por restaurar (com auxílio do gosto das letras) o zelo pela fé e prática da vida cristã.

O caso de João Chastel, que cometeu um atentado contra Henrique IV, também é mencionado. Segundo Féval, o fato de Chastel ter estudado por alguns meses no Colégio de Clermont (como aluno externo) foi mencionado ao longo de todo o processo, como se insinuasse que os jesuítas o tinham ensinado a arte de matar: “dêsse lá por onde dêsse, *os jesuítas haviam de ser tidos por criminosos*, e assim succedeu”. O parlamento condenou os religiosos – o que, para Féval, era “o mais inoportavel de todos os attentados, um *assassinato juridico!*”. Cita também o padre Guignard, que vivia na biblioteca do colégio. Ele foi preso, segundo o autor (citando Hurault de Chiverny), porque os inimigos dos jesuítas acharam que havia em seu quarto manuscritos particulares contra o falecido Henrique III. O parágrafo da sentença condenava *todos os jesuítas*, como “*corruptora da mocidade, perturbadores da paz publica*”. Deviam sair de Paris em três dias. Todos os assassinos de reis eram jesuítas, ironiza Féval, “desde Bruto até Damiens”. Os inicianos foram expulsos, sua biblioteca foi dilapidada. Restabeleceu-se a Ordem em setembro de 1603 com o rei Henrique IV, que “de mil modos traduziu a sua estima, gratidão e affecto aos membros da Companhia de Jesus, e bem me custa a crêr que fosse o medo que d’elles tinha...”. Assim como o pai, Luiz XIII tomou a Companhia de Jesus sob sua proteção, confirmando o direito de ensino, outorgado aos jesuítas por Henrique IV.⁵⁵⁹

Féval destaca os serviços prestados pelos loyolanos, citando o trabalho de João Bolland, a *Acta Sanctorum*; as diversas gramáticas e dicionários; atuações diversas, tais

⁵⁵⁸ Idem, *ibidem*, p. 09. [Vol. II]

⁵⁵⁹ Idem, *ibidem*, p. 16, 30. [Vol. II]

como as de astrônomos, matemáticos, mineralogistas, naturalistas, geógrafos, inventores, etc. Com relação ao absolutismo, defende que “quando o absolutismo real, em França e designadamente na Inglaterra, tentou arvorar-se em dogma, os jesuitas, tendo á sua frente Bellarmino e Suarez, pugnaram desassombrados pelo direito dos povos, e mostraram ainda uma vez que a grande lei da obediencia, estabelecida por Santo Ignacio, de modo nenhum excluía a recta noção da liberdade”⁵⁶⁰.

Além de se referir a Pascal e suas *Provinciaes*, Luiz XIV (do qual os jesuítas foram confessores) e de Luiz XV – “que viu a liga dos reis, dos ministros, parlamentos, cortezãs e philosophos a bloquearem definitivamente a Companhia de Jesus, antemural das fortificações da Igreja, e extirpal-a no furor d’um assalto geral” – Féval expôs sobre os Arnaulds –camada média e doutrinária, antagonista de tudo que lhe era superior ou inferior – e Madame de Pompadour, que “por causa de meros gracejos trancava na Bastilha quem bem lhe parecia” e teve a idéia de querer cumprir o *preceito paschal*. Descreve ainda as *reduções*, “pequenas republicas modelo”, nas duas Américas (Paraguai, Uruguay e Antilhas), que “ninguém poderia suspeitar que uma semelhante obra de civilização, universalmente apreciada e encomiada, teria de ser para a Companhia de Jesus um germen de enfermidade e morte”.⁵⁶¹

A segunda parte do volume II inicia-se com algumas considerações sobre Pombal, cujo desejo, segundo o autor, era *protestanizar* a sua nação – apostando, assim, na relação de amizade entre a Inglaterra e Portugal – e só se deteve pela “obstinação portuguesa... a inabalável vontade de não desamparar a fé catholica”⁵⁶². Os jesuítas se colocavam no caminho oposto de Pombal por várias razões, tais como: era apaixonado pelas doutrinas filosofistas; os jesuítas eram extremamente poderosos, o que lhe causava inveja; era um dilapidador determinado dos jesuítas e, por isso, queria arruinar os estabelecimentos jesuíticos.

Durante seu ministério, entre 1750-1758, não rompeu por completo com os padres da Companhia, que ainda gozavam “de regio valimento” e, por isso, fez extraordinários esforços para atrair a nobreza, que o odiava. Na noite de 3 para 4 de setembro de 1758,

⁵⁶⁰ Idem, *ibidem*, pp. 36-37. [Vol. II]

⁵⁶¹ Idem, *ibidem*, p. 50, 56, 63. [Vol. II]

⁵⁶² Idem, *ibidem*, p. 72. [Vol. II]

houve uma tentativa de assassinato do rei. Instaurou-se um processo, os delatores se espalharam pelas cidades e os jesuítas foram acusados de envolvimento no ocorrido. Como Pombal não odiava apenas os loyolanos, mas também a fidalguia portuguesa, desejou atingir ambos de uma vez só: foi juiz, denunciante e algoz, tornando, segundo Féval, esta causa uma nuvem impenetrável:

“Parecia, sem duvida, difficilimo implicar os jesuitas, que eram confessores e amigos do rei, bem como de toda a familia real, n’um attentado contra a vida de D. José. Que interesse os levaria a semelhante regicidio?”⁵⁶³

Os jesuítas que aparecem no processo são somente aqueles que “Pombal n’ele introduziu á força”⁵⁶⁴. Em 12 de dezembro, houve uma patrulha a cavalo e na porta principal do palácio de Tavora (família nobre com que Pombal não nutria boa relação em virtude de terem recusado a mão de uma filha): “os soldados e familiares entraram de roldão e dispersaram-se por toda a casa, que foi logo havida como pais conquistado”. Todos que lá se encontravam foram conduzidos à cadeia nova, edificada por Sebastião de Carvalho. Além dos Távoras, outros foram presos naquela noite, como José de Mascarenhas e Lencastre, entre outros. Alguns jesuítas também foram “embargados”. Apoderou-se de Lisboa grande terror. Pombal determinou instauração do processo. Refusou aos acusados jurisdição e criou um tribunal revolucionário, sem competência legal, que chamou de “Tribunal da Inconfidência”, com pessoas de sua confiança e presidido por ele. Féval descreve como foi a instrução “filosophico-diabolica” empregada no tribunal: testemunhos impostos, intimidação, tortura (trazendo uma carnificina judicial). Os Távoras e outros indiciados mantiveram-se calados, mas o duque de Aveiros, exausto e “semi-morto”, “accusou os seus co-reos de tudo quanto se quis, e accusou tambem... os jesuitas”. No dia 12 de janeiro de 1759 foi professada a sentença contra os parentes e amigos de Marquês de Távora, ocorrendo as execuções no dia seguinte. Adverte que nos dicionários aprovados não se encontram palavras a respeito. E aponta razões: “Pombal é um alliado compromettedor. Ainda em vida o teria o senado da Encyclopedia, mãi dos dictionarios, pregado lestantemente ao pelourinho, se por ventura elle não houvesse redimido a sua

⁵⁶³ Idem, *ibidem*, p. 86. [Vol. II]

⁵⁶⁴ Idem, *ibidem*, p. 91. [Vol. II]

hecatombe de fidalgos com outra hecatombe de jesuítas”. Num ponto Pombal foi muito parecido com Richelieu: “o seu rei foi o seu escravo”.⁵⁶⁵

Esta tragédia, matança de fidalgos, o fez se aproximar do alvo principal: a Companhia de Jesus. Após a confissão de Aveiros, Pombal assinou a ordem de encarceramento de dez jesuítas (entre eles, padre Henriques, Malagrida, Oliveira, Soares de Mattos, José Moreira, Costa). Em 16 de fevereiro, todos os jesuítas foram presos e, entre os padres condenados, estava Malagrida. Apenas em 28 de junho foi determinada a sentença de expatriação pelo ministro. Porém, apenas 800 membros (Féval afirma que foram presos cerca de dez mil vítimas; o tradutor, em nota, afirma que o algarismo oficial da devassa na revisão do processo, a pedido de D. Maria I, contabilizou 9.640 mil indivíduos) saíram vivos de todo aquele processo envolto em torturas. Destaca ainda a carta do padre Kaulen (Lourenço), citada por extenso no *Jornal da litteratura e das artes*, publicado pelo protestante Christovam de Marr: “produziu na Europa um sentimento de pungentissimo e precedeu de poucos annos a queda do marquez”⁵⁶⁶. Às vítimas na prisão deviam ser somadas àquelas que morreram no mar, a aqueles atirados nas costas da Itália depois da expatriação.

Ao citado Malagrida, entregue à fogueira, dedicou um trecho de sua obra, afastando algumas acusações, como a de Voltaire de que seria um mentecapto. Trata-se de um exemplo contundente para Féval, por sua vida dedicada, pelos sofrimentos e perseguições de Pombal que passou durante o episódio e mesmo assim declarando perdão ao assassino. Em seguida, refere-se à morte de Dom José (1777) e a expulsão de Pombal do ministério. Afirma que Dona Maria I não se vingou do ministro, mas pediu a revisão de todos os processos levantados pela gestão de Carvalho e Melo, sendo que a maioria deles foi anulada, como é o caso do Duque de Aveiros, Marquez de Távora e Malagrida. Pombal, por sua vez, foi condenado a numerosas restituições e declarado “*criminoso*” pela própria rainha. Para Féval, Pombal era o mais formidável ou popular inimigo da Companhia de Jesus (dando importância também para Pascal). Resume “a sanha perseguidora” sobre esses

⁵⁶⁵ Idem, *ibidem*, p. 94, 103, 108-109. [Vol. II]

⁵⁶⁶ Idem, *ibidem*, pp. 122. [Vol. II]

religiosos. Na última parte do volume II, no entanto, o autor, dizendo ser impossível nomear todos os inimigos dos loyolanos, faz um esboço de alguns deles.

A começar por Choiseul, o semeador de joio, que chegou “a ter o funestissimo poder para destruir o equilibrio das messes da intelligencia, e originar uma dilactada, e mortal vacuidade nos corações famintos”. Formou-se uma liga entre “esta pobre mulher [Madame de Pompadour]... o ministro dirigente, os parlamentos, a Universidade e o jansenismo” contra a Companhia de Jesus. As notícias que chegavam de Portugal, o caso do padre Lavalette⁵⁶⁷ (que Féval descreve com mais minúcia neste momento) trilharam um caminho para Choiseul. Sobre o caso de comércio realizado por esse padre, “Mma. De Pompadour nem se movia, o duque de Choiseul fingia-se distraído, a philosophia occultava-se para melhor poder rir, e Paris inteiro occupado com o edito que acabava de reformar 170 capitães, entoava uma lôa mal rimada, ameaçando em nome do rei ‘o capitão Jesus’ de lhe tirar também a sua Companhia”.⁵⁶⁸

A causa dos jesuítas foi entregue ao parlamento e este, sob o pretexto de julgar o processo de Lavalette, pediu (algo há tempos combinado), um exemplar das Constituições à Ordem. Nesta perseguição à Companhia, e citando Lacroix (*Historia de França durante o século XVIII*), é importante destacar o interesse pelos bens dos religiosos que poderiam saldar as despesas de guerra e evitar reformas. O rei, enfim, se manifestou, e apresentou o caso ao seu conselho, que transmitiu um parecer favorável aos jesuítas e os bispos de França, reunidos a seu pedido, responderam unanimemente (menos seis votos jansenistas) com um elogio ao Instituto. Porém, para Féval, este foi apenas um curto momento em que o rei manteve-se acordado, mas “fechou de novo os olhos”. Mma. Pompadour fez sinal ao Duque Choiseul, que transmitiu, em 1762, o fechamento do colégio dos jesuítas ao parlamento. Segundo Féval, quando “a Revolução ainda não se chamava Revolução, mas todos lhe presenttim o advento”, todos percebiam que eliminando os jesuítas se extirpava um dos obstáculos: “expulsar os jesuítas, era entregar a nova geração aos cahos de

⁵⁶⁷ O padre francês Lavalette era o procurador das missões na Martinica, responsável pelo tráfico (comércio) do local. Em 1755, navios foram confiscados pelos ingleses. Para cobrir o déficit, segundo Féval, Lavalette traficou – desobedecendo às *Constituições* – da caixa comum e seu tráfico saiu desastrado: “atiraram-se a elle os credores, englobaram a Companhia no processo”.

⁵⁶⁸ Idem, *ibidem*, pp. 159, 160-161, 167. [vol. II].

aspirações, de dúvidas, mentiras, insalubres ignorâncias, sciencias indisciplinadas. Ambições, traições, egoísmos e impiedades, que se amalgamavam nas então chamadas ‘idéas novas’”. Em sua opinião, a revolução em sua infância não foi mais que uma “febre de castas, uma conspiração de seitas e uma rebelião de privilegios” de que o povo não fazia caso. Para o progresso não havia necessidade de revolução, pois ocorreria com a permissão divina. Na verdade, a revolução trouxe retrocessos.⁵⁶⁹

A Companhia de Jesus era um batalhão da grande milícia de Igreja e essa conservava sua “virtude providencial”, independente da Ordem Inaciana e de tudo que não era a própria Igreja. Podia-se encontrar no exército da Igreja outros que não os jesuítas, mas estes eram os melhores (mais disciplinados). Por causa desta sua disciplina que os unia ao centro da Igreja, eram “considerados como o coração d’ella”. Os inimigos de ambos, também unidos, “arrojaram-se a este coração. Se a Igreja não morreu, é porque é immortal”. Segue analisando o decreto de Choiseul, algo infame, mas que foi suplantado neste quesito pelo “improficuo rigor da sua execução”. Logo depois o Delfim faleceu, empenhado no restabelecimento dos jesuítas. Nos tempos da restauração ainda havia a sombra de Choiseul.⁵⁷⁰

Agora tratando da Espanha no fim do século XIII, “aonde nos acompanha o espectro de Choiseul até além dos Pyreneus”⁵⁷¹, Féval afirma que Choiseul desejava não apenas o fim dos jesuítas, mas da casa de Bourbon, tentando arruinar tanto o trono quanto o altar: “carecia o throno de jesuítas, quer dizer, de educadores, e passado o envenenamento de uma única geração que se seguiu á expulsão dos jesuítas, baqueava o throno”. Já Carlos III da Espanha se diferenciava de Dom José e Luiz XV, pois era “um homem, um rei e até christão”, não inimigo dos jesuítas. Para compelir tal príncipe à perseguição dos loyolanos, afirma o autor, era necessário uma “intriga finamente dirigida” e, para tal execução, um *traidor*. Houve em Madrid, em 1766, uma sedição chamada *chapéos*, que tinha em Lisboa e em Paris suas secretas origens. Os sediciosos foram apaziguados pelos jesuítas: “infelizmente a turba pacificada acompanhou-os em triumpho até as suas casas, gritando: vivam aos padres jesuítas!”. Dada a facilidade de apaziguação, vozes de Paris chegaram a

⁵⁶⁹ Idem, *ibidem*, p. 174-175. [vol. II].

⁵⁷⁰ Idem, *ibidem*, p. 181, 190. [vol. II].

⁵⁷¹ Idem, *ibidem*, p. 193. [vol. II].

Carlos III, dizendo que tal rapidez se dava pelo fato dos motins terem ocorrido por influência dos jesuítas. Passada a questão dos chapéus, foi criado um ministério amigo de Choiseul e designadamente da Enciclopédia em Aranjuez – pessoas descritas por Féval como *imundas*.⁵⁷²

Porém, era necessário mais que esta sedição para afastar Carlos III da Companhia de Jesus. Passaram a circular cartas apócrifas com o nome do Geral e outros membros da Sociedade. Em uma delas, supostamente escrita de Roma ao provincial da Espanha, ordenava que provocasse insurreições. Mas a causa principal da expulsão dos religiosos foi o fato de fazer crer o rei que a sedição de Madri foi executada pelos jesuítas e que urdiam ainda contra família e pessoas reais: “Carlos III, de zeloso protector que era, tornou-se implacavel inimigo da Companhia... Deu-se pressa de imitar o governo francez, e expulsou dos seus Estados tão perigosa sociedade”⁵⁷³ (transcrito de Coxe). Cita pelos menos três autores – o protestante Ranke, o protestante Sismondi e o inglês Adam – que mostravam o carácter apócrifo das cartas e sua situação hipócrita, que envolvia os jesuítas, além de mencionar o Papa Clemente XIII (qua fazia Carlo III estremecer), um defensor dos jesuítas nesta conjuntura.

Por último, Féval trata de Tannucci, *fac-totum* de Fernando IV, o Bourbon de Nápoles. Segundo o autor, dicionários o citavam como um dos “mais rematados inimigos da Igreja”. Restava somente Roma, pois: “todos aquelles ministros dos Bourbons embaidos, adormentados ou cegos, Choiseul, Aranda, Tanucci, Felino, de mãos dadas ao marquez de Pombal, pozeram a faca á garganta do papa, a phrase não é exagerada. Julgaes vós que o martyrio de Luiz XVI não teve nada a expiar?”⁵⁷⁴ O papa morreu e seu sucessor, Lourenço Ganganelli, rasgou a bula de Paulo III. A Sociedade de Jesus caiu sem proferir uma queixa, em obediência absoluta.

No “Epílogo”, Féval declarou-se admirador e amante dos jesuítas: “para ser imparcial não é força ser indiferente, e acima da virtude neutra da imparcialidade está a verdade a dominar tudo”. A principal razão deste livro foi, segundo suas palavras, além de mostrar a luminosa obra dos jesuítas, “esboçar também o trabalho obscuro e tortuoso de

⁵⁷² Idem, *ibidem*, pp. 191, 199. [vol. II].

⁵⁷³ Idem, *ibidem*, p. 203. [vol. II].

⁵⁷⁴ Idem, *ibidem*, pp. 208, 210. [vol. II].

seus inimigos; foi mostrar até que ponto extraordinário a gente que fez da palavra jesuíta uma injúria, era justamente a copia exacta e frisante da creatura monstruosamente desleal a que tal gente chama jesuíta. É o lado original das cousas”.⁵⁷⁵

A queda dos jesuítas teve repercussão e sua falta se sentiu principalmente na prédica e educação. A Companhia foi fundada com o fim especial de opor-se à revolução, não apenas de Lutero, mas a dos tempos de Marat. A morte da Companhia causou um abismo. E ainda no seu tempo, nos canais herdeiros das gazetas filosóficas via-se que nada tinha mudado “que os jesuítas não passaram, que continuam a conservar as famílias escravas do seu abominável poder que opprimem o clero, influem Roma, vexam a Prússia, magnetizam a Turquia, e ainda acham tempo para cimentar, por meio de traças verdadeiramente infernaes, casamentos hyper-dramaticos entre todas as mysteriosas donzellas, dotadas de mysteriosos milhões, e todos os ex-zuavos do Papa!”⁵⁷⁶.

Em 7 de agosto de 1814, a Companhia de Jesus foi restabelecida por Pio VII em todo o universo. Reitera que os jesuítas não morreram, não por serem imortais, mas terem a promessa de martírio sem fim que equivale quase à perpetuidade. E finaliza com as seguintes palavras: “nem ainda póde ser considerado como simples resumo da história da Companhia de Jesus, é uma pagina arrancada da collecção dos delictos que compõem a chronica dos inimigos da mesma Companhia. N’elle esbocei, com efeito, alguns perfis de rhetoricos perseguidores, tutelados pelos dictionarios, pela mesma razão por que é o Juliano Apostata”⁵⁷⁷.

Esses foram apenas dois exemplos de obras sobre a Companhia de Jesus publicadas na França do século XIX. Escritas em décadas distintas, tanto a obra de Michelet e Quinet quanto a de Féval refletem argumentos que estavam em debate na Europa e no Brasil. Nosso objetivo foi apontar, muito brevemente, como elementos e personagens estavam dispostos nas críticas mais agudas e nas defesas mais irrestritas da Ordem Inaciana. Elementos esses, como pudemos notar, que foram compartilhados por algumas publicações do IHGB e também pela literatura de José de Alencar.

⁵⁷⁵ Idem, *ibidem*, pp. 217-219. [vol. II].

⁵⁷⁶ Idem, *ibidem*, p. 227. [vol. II].

⁵⁷⁷ Idem, *ibidem*, p. 251. [vol. II].

3. Uma síntese e figura paradoxal – *O Jesuíta* de José de Alencar:

Para finalizar, destacamos uma obra brasileira. Trata-se da peça de teatro escrita por José de Alencar, *O jesuíta*⁵⁷⁸, um drama patriótico ambientado no séc. XVIII que, segundo Magalhães Júnior, foi preparado para estreiar na data comemorativa de 07 de setembro de 1861, com a interpretação do ator João Caetano, o qual, após alguns ensaios, desistiu. Desta forma, Alencar guardou a texto que só veio a ser conhecido pelo público em 18 de setembro de 1875, encenado pelo ator português José Dias Braga no teatro São Luís. A peça, porém, não foi bem vista, recebendo muitas críticas.⁵⁷⁹ Nela, Alencar criou um personagem paradoxal – o doutor Samuel, um padre jesuíta disfarçado de médico – que reuniu os traços grotescos e nefastos atribuídos pelo mito jesuítico aos inicianos – manipuladores, falsos, inescrupulosos, conspiradores disfarçados a serviço de Roma e compromissados com um plano de domínio universal – com os atributos admirados do patriota idealista e liberal cujo objetivo maior é a independência de sua pátria, no caso, o Brasil. Ou seja, um personagem que associa a figura nefasta do jesuíta com qualidades patrióticas dos membros da maçonaria que atuaram na emancipação do país.

A cena se passa no Rio de Janeiro, no ano de 1759. Abaixo, apresentamos um quadro com cada um dos personagens da peça, que foi dividida em quatro atos.

O JESUÍTA – JOSÉ DE ALENCAR	
Personagem	Descrição
Dr. Samuel	Médico italiano
Conde de Bobadela	Governador do Rio de Janeiro
Estevão de Mendonça	Pupilo de Samuel
Fr. Pedro da Luz	Reitor dos Jesuítas
José Basílio da Gama	Noviço da Companhia
D. Juan de Alcalá	Aventureiro espanhol
Miguel Correia	Alferes

⁵⁷⁸ ALENCAR, José & Macedo, Joaquim Manuel de. *Teatro de José Alencar e Joaquim Manuel Macedo*. Rio de Janeiro: Funarte, 2002, vol. 01.

⁵⁷⁹ ALENCAR, José. “O jesuíta”, *in: Ficção Completa e outros escritos – Volume III*. Rio de Janeiro: GB., Companhia Aguilar Editora, 1965, pp. 751-752.

Garcia	Índio
Daniel	Cigano
D. Constança de Castro	Filha natural do Conde
Inês	Caseira de Samuel

O principal personagem é o Dr. Samuel, segunda maior autoridade da Companhia de Jesus no Brasil, que mantinha em segredo tal condição. Era responsável pela articulação de um plano de independência da colônia portuguesa com o auxílio de outros personagens, como, por exemplo, Garcia, indígena da República do Paraguay, e Daniel, o cigano.⁵⁸⁰ Seu objetivo, no entanto, encontra dificuldades e desafios. Um deles era a iminente expulsão da Ordem Inaciana do Brasil. Na cena oito do segundo ato, Samuel e Frei Pedro da Luz⁵⁸¹ conversam sobre um forasteiro⁵⁸² que chegara ao Rio de Janeiro com um segredo que ameaçava revelar ao governador, o Conde de Bobadela. O Reitor pediu, então, a opinião do médico sobre o que fazer com este aventureiro já que, por recomendações do Geral da Companhia, devia ouvi-lo em qualquer decisão importante. Depois de confirmar a existência deste segredo – a notícia da expulsão dos inacianos –, Samuel aconselha o pagamento que era pedido pelo espanhol em troca da informação:

“D. JUAN: Sabeis que o galeão em que vim saíu de Lisboa repentinamente e com um prego do próprio punho do ministro?

[...]

D. JUAN: Pois ela deu-se. Ao mesmo tempo saíram dois outros navios que nos deixaram no terceiro dia. Foi então que soubemos o nosso destino era o Rio de Janeiro. A bordo do S. Martinho só havia dois passageiros; este seu criado, que

⁵⁸⁰ De acordo com Flávio Aguiar, Garcia e Daniel eram os fiéis servos das idéias de Samuel. O primeiro era um índio paraguaio – lembrando que o Paraguai correspondia, nos tempos coloniais, ao atual nordeste da Argentina, os Sete Povos das Missões e a Campanha do Uruguai – e o segundo era um cigano responsável pela emigração de seus “compatriotas” expatriados da Europa para a América: “ambos são o braço armado do projeto de Samuel. Garcia simboliza o primitivismo da América, a ser ‘civilizado’ pela ação redentora da instrução, encarnada na figura de Samuel e no trabalho da Companhia de Jesus. Daniel simboliza uma etnia expatriada que encontra refúgio e abrigo no projeto ‘Brasil’, que Samuel planeja e coordena”. Cf.: AGUIAR, Flávio. *A Comédia nacional no teatro de Alencar*. São Paulo: Editora Ática, 1984, p. 182.

⁵⁸¹ Já Frei Pedro, reitor do convento, na interpretação de Aguiar, era “um padre de boa índole e avesso a toda sorte de conspirações e política; exhibe o lado odioso da ação de Pombal, pois é vítima inocente de maquinações e problemas que não dizem respeito ao seu trabalho apostólico, ainda que seja um fiel cumpridor dos desígnios da Companhia e esteja sujeito à autoridade de Samuel...”. Cf.: Idem, *ibidem*.

⁵⁸² Este forasteiro chamava-se D. Juan de Alcalá e, segundo Aguiar, “estava em busca de sensações e de riqueza; por intermédio dele tomamos conhecimento do quanto a condição colonial avilta a terra, matéria-prima da projetada pátria”. Cf.: Idem, *ibidem*.

embarcou sem saber onde o levavam; e um rapazinho, oficial mecânico na aparência.

SAMUEL: Por que dizeis na aparência?

D. JUAN: **Porque realmente era um noviço da Companhia de Jesus disfarçado em aprendiz.**

FR. PEDRO (*vivamente*): E o descobriram?

D. JUAN (*sorrindo*): No fim da viagem apenas. O Sargento-mor teve denúncia de um marujo que o viu às ocultas agarrado com a Sagrada Escritura.

[...]

D. JUAN: Sucedeu que o sargento-mor em pessoa saiu às onze horas da noite de sua câmara e veio bater à porta do beliche do rapaz, que era vizinho meu. Curioso de saber o que ia passar abri com o punhal uma fresta no tabique, e olhei.

[...]

D. JUAN: O rapaz mal ouviu a voz do Sargento-mor, que batia à porta ergueu-se de um salto! Tirou do seio um relicário, rasgou-o com os dentes, tirou uma tira de pergaminho, que aproximou da cadeia. À luz que o reduzia a cinza, vi escrito em letras de fogo... [...]

D. JUAN: (...) Vi no pergaminho, como vos estou vendo, o seguinte: na primeira linha três letras iniciais – um – M, um – T, um – P. Depois esta data: catorze de novembro – e assinando: – G. M.” (Grifo nosso)

Samuel, em seguida, decifrou a mensagem que, segundo Flávio Aguiar, tratava-se de “uma alegoria da perseguição aos jesuítas”⁵⁸³: era de Gabriel Malagrida, jesuíta inimigo de Pombal, e informava o dia da proscrição dos jesuítas: 14 de novembro. Além desse golpe sobre a Companhia, seus planos no Brasil também estavam ameaçados, pois seu protegido, Estevão de Mendonça, aquele que designara para assumir a obra que havia começado, se apaixonara por Constança, filha ilegítima do Governador, e estava disposto a deixar o hábito para melhorar sua condição social (o jovem era um rejeitado que o médico italiano protegera) para colocar-se à altura de sua amada.⁵⁸⁴

As ações de Samuel para alcançar seus objetivos são colocadas em evidência nas últimas cenas, quando sua identidade verdadeira – de religioso da Companhia de Jesus – é revelada aos demais. Seu plano consistia em afastar Constança de Estevão através de uma

⁵⁸³ Idem, *ibidem*, p. 182.

⁵⁸⁴ Na análise de Aguiar, “Estêvão é jovem, valoroso, e está ternamente apaixonado por Constança. Por ela renega o pai espiritual (Samuel), fugindo do destino de padre e revolucionário; mas se reconcilia com o pai adotivo quando este demonstra que tudo fizera, mesmo seus erros, apenas por amor a pátria. Com o velho jesuíta, aprendeu, então, o amor pelo Brasil, ao lado do que sente Constança, jurando, no final, seguir os ideais patrióticas do primeiro”. O amor de Constança por Estêvão era “irrestrito, e por ele fará o que for necessário. Frágil, como convém à heroína feminina, será um brinquedo nas mãos de Samuel, um trunfo deste contra o Conde, além de ser o prêmio final ao comportamento exemplar de Estêvão”. Cf.: Idem, *ibidem*, p. 184.

mentira, além de chantagear com um segredo o Conde de Bobadela⁵⁸⁵, governador do Rio de Janeiro, responsável pela execução da expulsão dos jesuítas. Na cena dez do terceiro ato, Conde de Bobadela entra na Igreja:

“FR. PEDRO: Quem vos deu o direito, Senhor Governador, de penetrar com força armada na casa de Deus?

CONDE: O meu direito é o meu dever, cumpro uma ordem d’el-rei!

FR. PEDRO: Sua Majestade D. José I não podia esquecer o exemplo de seus avós, para quem o templo do Senhor foi sempre um asilo sagrado.

CONDE: **Quando a hipocrisia e a falsidade se cobrem com o hábito da religião e se abrigam aos pés do altar, o rei deve expulsá-las do templo onde pode entrar a virtude.**

FR. PEDRO: Falais dos companheiros de Jesus, Senhor Governador?

CONDE: **Falo da Ordem rebelde e ambiciosa, que traíndo o Instituto do seu fundador e a santidade de sua missão, abusa da hospitalidade que lhe concederam os reis da religião, para conspirar contra a majestade. [...]**

CONDE: A punição vai cair sobre vossas cabeças. O convento está cercado tenho-vos a todos em meu poder; nenhum me escapará!

FR. PEDRO: São escusas essas precauções; nenhum dos que vedes aqui ministros da religião, abandonará a casa do Senhor, onde o seu dever lhe manda que permaneça.

CONDE: Para guardar as riquezas que tendes acumulado nos vossos cofres!

FR. PEDRO: A riqueza que possuímos é uma consciência tranqüila.

CONDE: Faltais à verdade, Reitor. **Neste convento existe um tesouro avultado, que tantas lágrimas custou aos órfãos e as às viúvas de quem o extorquistes.**

FR. PEDRO: Os objetos de valor que existem nesta casa são os vasos e as sagradas imagens que servem ao culto do Senhor.

CONDE: Dizei antes que servem para conspirar. Mas iludiram-se! A Providência vela sobre o trono de Portugal e sobre o ministro poderoso que o defende contra a vossa audácia. Ordeno-vos que entregueis esse tesouro.

FR. PEDRO: É um segredo, senhor, e eu o ignoro. [...]⁵⁸⁶ (Grifo nosso)

Na cena seguinte (onze do terceiro ato), que acontece no consistório do colégio dos jesuítas, Samuel, com as vestes de loyolano, se revela ao Conde, a Frei Pedro, aos frades e soldados como vigário-geral da Companhia de Jesus no Brasil, dizendo: “Sabe-se [o segredo] Deus no céu; e eu na terra, Conde Bobadela! Arrancai daqui, se podeis”. Na cena doze, Samuel e Conde Bobadela conversam em particular. O jesuíta afirma conhecer um

⁵⁸⁵ Já o Conde de Bobadela, para Aguiar, “se apresenta como altivo e fiel soldado da Coroa portuguesa. Tem temperamento nobre, caráter reto, e disposição implacável. Reconhece em Estevão um jovem de valor, e termina por lhe oferecer um posto em suas fileiras militares, onde ele possa demonstrar sua valentia e assim merecer a mão de Constança”. Cf.: Idem, *ibidem*, 183.

⁵⁸⁶ ALENCAR, J.. “O jesuíta”, *in: op. cit.*, p. 931.

segredo do governador – Constança era sua filha – e passa a utilizar essa informação para uma chantagem.

“SAMUEL: Quando aludi ao vosso coração, Senhor Conde, não me referia ao fidalgo, nem ao governador; mas ao pai que não poder ser indiferente á perda de sua filha.

CONDE: De uma filha!

SAMUEL: Bem vedes; este único nome vos estremece.

CONDE (imperativo): O segredo!

SAMUEL: O segredo. É este. Todo o homem, ainda o mais forte, tem na sua vida um momento de fraqueza. Há dezesseis anos amastes uma donzela... por vós traiu ela os seus deveres... Vossa indiferença depois a castigou cruelmente: o vosso desprezo a matou. Ela morreu, deixando-vos uma filha que adorais com a paixão veemente e profunda do pai que é obrigado a ocultar seu amor.

CONDE: Como soubestes este segredo?

SAMUEL: Como?... **O poder da Companhia de Jesus repousa sobre a consciência**, onde não penetram nem as armas dos vossos soldados nem o braço dos vossos esbirros. Aos pés do humilde confessor, que lhe serve de trono, nenhum cortesão da realeza vem depor a torpe lisonja; todos se prostram, grandes e humildes, todos lhe abrem sua alma. O que ela ouve é a voz da verdade, o grito do coração que lhe denuncia quanto crime impune, quanta miséria dorme às vezes no passado de homens reputados bons e virtuosos.

CONDE: Ah! **Abusastes do segredo da confissão!**... e tendes a imprudência de o declarar? Vós, ministro do Senhor, traístes o seu sacramento.

SAMUEL: Usei do poder que ele me confiou para ‘maior glória de Deus’. Tendes uma ordem do marquês de Pombal que manda prender os Jesuítas e expulsá-los do Brasil no dia catorze de novembro. Hoje são treze; eu vos esperava, Senhor Governador, eu vos esperava, para dizer-vos que essa ordem não se há de cumprir.

CONDE (*com ironia*): Quem o obstará? Vós?

SAMUEL: A providência, que armou o meu braço para punir-vos, se ousardes tentar contra a Companhia de Jesus. [...]”⁵⁸⁷ (Grifo nosso)

Samuel, então, ameaça matar Constança caso o Governador executasse a ordem de proscrição da Ordem de Jesus. O Conde, por sua vez, não cede ao pedido e afirma: “ao primeiro toque da alvorada aqui estarei” para a execução de tais ordenanças. Samuel não apenas ameaçou ao Conde de Bobadela, como também afastou Estevão de Constança, ao convencê-lo de que sua amada o havia traído. O protegido, resignado com tal fato, aceita o destino que lhe é traçado pelo Dr. Samuel: “Já não sirvo para coisa alguma neste mundo, senão para negar com meu sangue a cruz que vossos irmãos plantaram nesta terra”. Ao

⁵⁸⁷ Idem, *ibidem*, pp. 933-934.

ouvir tais palavras, Samuel (cena três do quarto e último ato) afirma que ele mesmo aceitaria os votos de Estevão. Este, contudo, rejeita a aproximação de seu protetor, acusando-o de ter despedaçado sua vida, matado sua alma:

“ESTEVÃO: Um louco! Sim! Já confessaste, e eu quero acreditá-lo para não julgar-vos antes um demônio que se deleita com o sofrimento de suas vítimas! **Concebestes um projeto extravagante, e para realizá-lo todos os meios são bons!** A desgraça de um a que educastes, a desonra de uma menina que não voz fez mal, o desespero de ambos; tudo vos parece virtude, tudo vos parece inspirado por Deus!...”⁵⁸⁸ (Grifo nosso)

A rejeição e palavras de Estevão fazem Samuel refletir. Na cena cinco (quarto ato), em conversa com Frei Pedro, afirma que estava enganado e que “o grito da dor daquele menino” havia despertado a sua alma “surda às procelas do mundo!”. O vigário da Companhia de Jesus tinha se rendido: “resignemos à vontade de Deus e preparêmo-nos para morrer como mártires, se assim for preciso”. Uma das cenas mais importantes é a décima do quarto ato. Nela, Samuel mostra-se arrependido pelos seus atos e esclarece a Estevão suas intenções. Primeiramente, confessa que Constança não o havia traído:

“SAMUEL: Constança é pura e inocente, aceitava o amor ilegítimo como um martírio, porque eu ordenei em nome de Deus.

ESTEVÃO: Devia ter repelido semelhante infâmia.

SAMUEL: Depois de a convencer que a sua afeição te roubava a glória e te fazia desgraçado? Era preciso que não te amasse. Uma mulher, Estevão, sacrifica tudo, menos o seu coração. Mas esquece o passado e perdoa-me. (*Constança desperta surpresa e ajoelha-se aos pés do altar*)

ESTEVÃO: **Quem me assegura que não me iludis ainda? Que vossa moral jesuítica não escarnece de mim?** Lembrai-vos que há quinze dias consentistes que eu a amasse; e entretanto ontem...”⁵⁸⁹ (Grifo nosso)

Samuel reafirma seu arrependimento, lembrando que esta “paternidade d’alma” que sentia por seu protegido era mais forte que a “paternidade de sangue” e “o coração dominou a razão, o revolucionário tornou-se pai!”. O jesuíta, então, casa os jovens. Em seguida, revela a Estevão todo o mistério.

“SAMUEL: Como tu, Estevão, ignoro de quem sou filho: não tive família; não conheci meus pais; porém nasci no seio desta terra virgem, que me nutriu como

⁵⁸⁸ Idem, *ibidem*, p. 940.

⁵⁸⁹ Idem, *ibidem*, p. 947.

mãe; o meu braço embalou-se ao sopro das brisas americanas; os meus olhos abriram-se para contemplar este céu puro e azul. Não sei que perfume de liberdade respiram as flores destes campos; que voz solene tem o eco destas florestas; que sentimento de independência excita a grandeza deste continente e a amplidão do oceano que cinge!... Não sei!... mas a primeira idéia que germinou em meu espírito de quinze anos foi a emancipação de minha pátria; a primeira palavra que balbuciou a minha razão foi o nome do Brasil, que resumia para mim os nomes de pai, de mãe, de irmãos, de todos esses ternos afetos que a Providência me negara!!

ESTEVÃO: Oh! Eu também sentia a mesma coisa, quando contemplava esta natureza esplêndida!

SAMUEL: Não é verdade? Este sol brilhante ilumina a inteligência e dá vãos ao pensamento. Aquela inspiração da mocidade tornou-se uma idéia; a razão apoderou-se dela; e eu, só sem recursos, sem auxílio, concebi esse plano ousado e gigantesco, que às vezes me fazia duvidar de mim, e que tu chamaste uma loucura!

ESTEVÃO: Que dizeis, senhor? Essa revolução...

SAMUEL: Era a independência de nossa pátria!

ESTEVÃO: Como podíeis realizar semelhante projeto? Era um impossível!

SAMUEL: Houve tempo em que julguei não haver impossíveis para o homem, **Era jesuíta professo nos quatro graus. Conhecia o imenso poder dessa vasta associação que se estendia pelo universo, predendo-o por uma teia de vinte mil apóstolos como um corpo à cabeça que estava em Roma. Podia dirigi-la, se eu quisesse, e fazer dela uma alavanca para abalar o mundo.** Precisava porém de estar aqui. O geral Miguel Ângelo Tamburini, a quem confiei a minha idéia, nomeou-me vigário da Ordem, nomeação secreta que foi confirmada por seus sucessores. Com essa autoridade, voltei ao Brasil e continuei a trabalhar.

ESTEVÃO: Desde então o que fizeste?

SAMUEL: Ides ver. Esta região rica e fecunda era e ainda é hoje um deserto, para fazer dela um grande império, como eu sonhei, era necessária uma população. De que maneira criá-la? Os homens não pululavam como plantas; a reprodução natural demanda séculos. Lembrei-me que havia na Europa raças vagabundas que não tinham onde assentar a sua tenda; lembrei-me também que no fundo das florestas ainda havia restos de povos selvagens. Oferecia àqueles uma pátria; civilizei este pela religião. Daniel, o cigano, era o elo dessa imigração que em dez anos traria ao Brasil mil boêmios; Garcia, o índio, era representante das nações selvagens que só esperavam um sinal para declararem de novo a sua independência. Mas isto ainda não bastava; os judeus, família imensa e proscrita, corriam a abrigar-se aqui da perseguição dos Cristãos; Portugal e Espanha pela intolerância, a Inglaterra pelo protestantismo, a França pelo catolicismo, lançariam metade de sua população nesta terra de liberdade e tolerância, onde toda a religião poderia erguer o seu templo, onde nenhum homem seria estrangeiro.

ESTEVÃO: Oh! Eu vos admiro!

SAMUEL: Todos os elementos estavam dispostos; prosseguia na minha obra certo de que, se me faltasse tempo, tu a continuarias. Em menos de vinte anos o

Brasil deixaria de ser uma colônia de Portugal. Eis a missão que te destinava. Deixaste-me só... estou velho!... [...]"⁵⁹⁰ (Grifo nosso)

Em seguida, todos juntos na décima primeira cena e última. O Governador aproxima-se para cumprir a ordem contra a Companhia de Jesus. Samuel, então, o informa que não havia necessidade de que sacrificasse seu amor de pai, pois já havia restituído Constança a Estevão como esposa e a ele como filha. E, no momento em que o Conde de Bobadela pedia a prisão do jesuíta, Samuel se despede: “Vou a Roma, onde não chega nem o braço de vosso rei, nem a cólera do vosso ministro”. E antes de desaparecer sem que ninguém percebesse, diz ao Conde:

“CONDE: Esperais escapar-me, rebelde, depois de teres ousado conspirar contra o vosso rei? (...)

SAMUEL: Tranqüilizai-vos, meu filho, o poder de Deus me defende! (*Ao Conde*) Que querei de mim?... O frade, o jesuíta?... (*Tira o hábito e lança-lho aos pés*) Ei-lo; é um hábito. Podeis rasgá-lo; mas a idéia não morrerá, não! Ela fica plantada no solo americano; cada homem que surgir do seio desta terra livre será um novo apóstolo da independência do Brasil!

CONDE: Impostor!

SAMUEL: Conde de Bobadela, governador do rei de Portugal, eu te emprazo para daqui a um século. À voz possante de um povo saudando a sua liberdade, a tua sombra se erguerá do túmulo para admirar este império que a Providência reserva a altos destinos. Não vês que o velho tronco de reis-heróis, carcomido pela corrupção e pelos séculos há de florescer de novo nesta terra virgem e aos raios deste sol criador?... Oh! Deus me ilumina!... Eu vejo!... Além... no futuro... ei-lo! Brasil!... Minha pátria!... [...]"

Desta forma, José de Alencar escreve uma peça na qual o personagem principal, autor de um frustrado plano de independência do Brasil no século XVIII, era um jesuíta, ou melhor, uma autoridade jesuítica na colônia portuguesa. Nossa intenção, ao selecionar os diálogos acima, foi apontar como o autor caracteriza o Dr. Samuel e suas ações. Destacamos em negrito uma série de momentos em que o vigário da Companhia agiu por meios ardilosos: mentindo ao seu protegido ou manipulando-o a favor de seus planos ou,

⁵⁹⁰ Idem, *ibidem*, pp. 946-949. De acordo com Aguiar, a imagem do Brasil delineada por Samuel era de uma *pátria-oásis*, de liberdade e tolerância em meio a um mundo de perseguições e guerras. Trata-se de “uma ‘visão do paraíso’: o Brasil, símbolo do Novo Mundo, aparece como uma terra da remissão do homem, emoldurada pela natureza ‘rica e fecunda’, a qual não faltam elogios”. Desde sua infância, Samuel amou esta terra, a sua pátria, que deveria ser “uma grande família... montada sobre a reconciliação do homem com a natureza”. Cf.: AGUIAR, F., *op. cit.*, p. 176.

então, chantageando e ameaçando o Conde de Bobadela com informações obtidas pela confissão. Já a Companhia de Jesus é descrita como uma associação poderosa, que os braços do governo não alcançavam, cheia de segredos e tesouros.

Mas o Dr. Samuel tinha também, e ao mesmo tempo, o perfil de patriota. Nesse sentido, Alencar projeta a imagem de uma figura dupla, ameaçadora, mas, também, sinalizadora de projetos bons para o país no passado e, talvez, eventualmente, no presente, já que o personagem se arrependeu de seus procedimentos escusos. Teriam os jesuítas aprendido com os erros do passado e saberiam nesses outros tempos reconhecer a soberania das nações, ou seja, estaria Alencar sinalizando uma anuência com o retorno dos loyolanos? Ou pelo contrário, estaria apenas condenando os inacianos? Na polêmica entre os bispos e o Império, seria ele favorável aos bispos? Ou estaria apenas valorizando a maçonaria? Ou ainda, estaria tentando demonstrar o quanto jesuítas e maçons partilhavam procedimentos e objetivos? Na verdade, a peça apenas sugere diferentes leituras e interpretações, conforme trataremos a seguir.

Em “O Jesuíta e As Minas de Prata”⁵⁹¹, José Antonio Andrade de Araújo afirma (mencionando Lacouture) que a personagem do jesuíta secreto foi criada por Etienne Pasquier no livro *Le cathecisme des Jésuites*, publicado em 1594 e que “apresentava um *jesuíta em traje disfarçado*”. Segundo o autor, Samuel – um *jesuíta secreto* – é um personagem que representa a oposição à restauração da Companhia de Jesus no século XIX.⁵⁹² Acrescenta ainda que neste drama teatral, embora não faça referência explícita, há princípios oriundos da *Monita Secreta*, um livreto publicado em 1614 contendo dezessete

⁵⁹¹ ARAUJO, José Antonio Andrade. “O Jesuíta e as Minas de prata”. Consultado em fevereiro de 2009, <http://www.professores.uff.br/jaaa/congress/X_Abralic.htm>.

⁵⁹² Sobre esta resistência, já tecemos considerações no que se refere ao debate no IHGB, sobretudo no capítulo III e IV desta dissertação, quando tratamos das publicações com argumentos restritivos ou negativos ao trabalho jesuítico. Araújo comenta que os jesuítas retornaram ao Brasil em 1843, partindo da Argentina e se instalando, primeiramente, no Rio Grande do Sul e Santa Catarina, dedicando-se à catequese indígena e à educação da mocidade, referenciando-se no primeiro artigo de Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro (1855), que abordamos no capítulo III. Cf.: “Ensaio sobre os jesuítas”, *in*: RIHGB, 1855, tomo 18, p. 163; ARAUJO, José Antonio Andrade. “O Jesuíta e as Minas de prata”. Consultado em fevereiro de 2009, <http://www.professores.uff.br/jaaa/congress/X_Abralic.htm>.

capítulos e apresentando “um conjunto de recomendações, que deveriam ser seguidas por uma espécie de sociedade secreta que teria existido na Companhia de Jesus”⁵⁹³.

Tais recomendações seriam utilizadas pelos membros dessa sociedade no relacionamento com indivíduos importantes e poderosos: reis, príncipes, mercadores, as viúvas ricas, os outros religiosos, etc. O objetivo era arrancar deles, a qualquer custo, o poder e os recursos para a Ordem Inaciana, “seguindo a máxima de que o fim justifica os meios”. Desta forma, para Araújo, o tesouro acumulado ou ainda o uso da confissão para obter segredos eram influências da *Monita Secreta* na peça de Alencar. E mais, os princípios e caráter dissimulado do personagem jesuíta, na opinião do autor (e citando o próprio José de Alencar), não eram da religião católica, mas de Maquiavel: “educado pela Companhia, que o recolheu órfão e enjeitado; filiado ao Instituto, onde conseguira alcançar um grau elevado que deu-lhe a direção suprema da província do Brasil, o Dr. Samuel era um político da escola veneziana, que Maquiavel popularizou, e que dêle recebeu o nome de florentina”⁵⁹⁴.

A peça *O jesuíta*, como já mencionamos no início, foi encenada em 1875, mas não obteve muito sucesso. Machado de Assis, em 1887, escreveu as seguintes palavras sobre José de Alencar: ““(...) em 1875, foram pedir-lhe um drama, escrito desde muito, e guardado inédito. Chamava-se *O Jesuíta*, e ajustava-se fortuitamente, pelo título, às preocupações maçônico-eclesiásticas da ocasião; nem creio que lhe fossem pedir por outro motivo. Pois nem o nome do autor, se faltasse outra excitação, conseguiu encher o teatro na primeira, e creio que única, representação da peça”⁵⁹⁵.

João Roberto Faria afirma que o fracasso da peça se deu em grande parte pela indiferença do público, que naquele momento voltava sua atenção para o predomínio das operetas francesas e brasileiras: “o chamado ‘teatro sério’ fora substituído pelo gênero alegre, por imposição de uma platéia que não queria senão ‘rir, ver mulheres bonitas, ouvir canções maliciosas e ditos picantes...’”. Além disso, destaca o momento em questão: o decênio de 1870 vivia uma grande hostilidade das camadas mais intelectualizadas da

⁵⁹³ ARAUJO, J.A.A.. “O Jesuíta...”. <http://www.professores.uff.br/jaaa/congress/X_Abralic.htm>.

⁵⁹⁴ ARAUJO, J.A.A.. “O Jesuíta...”. <http://www.professores.uff.br/jaaa/congress/X_Abralic.htm>.

⁵⁹⁵ FARIA, João Roberto. *José de Alencar e o teatro*. São Paulo: Perspectiva, Editora da Universidade de São Paulo, 1987, p. 153.

população brasileira ao clero conservador que, como já mencionamos, era identificado com a figura do jesuíta que “não poderia senão lembrar o que havia de mais retrógrado e medieval na Igreja”.

A peça, portanto, foi encenada num momento de antipatia por parte da elite intelectualizada ao clero e, de acordo com Faria, sua estréia ocorreu um dia depois de D. Pedro II ter concedido anistia para os bispos que estavam presos. Assim, “as circunstâncias não eram favoráveis para a representação de uma peça que tinha como protagonista um jesuíta patriota e precursor de nossa emancipação política”. Segundo o autor, para maçons e intelectuais liberais as características atribuídas ao jesuíta Samuel significavam uma tomada de posição “do político Alencar em relação à ‘Questão dos Bispos’”.⁵⁹⁶

Alencar não aceitou as críticas e defendeu sua obra por meio de artigos intitulados “A Propósito d’*O jesuíta*” publicados no jornal *O Globo*. Em uma das passagens dos artigos, o próprio autor descreve seu personagem:

“Samuel é severo, se às vezes quando fala ao filho sua palavra rígida comove-se, nunca despe a gravidade própria do homem, cuja existência é uma incessante meditação. Nas suas menores ações revela-se a preocupação desse grande espírito, que só vive para uma idéia.

Os traços dos jesuítas e suas práticas, especialmente as sutilezas e reservas, não pertencem a nenhum autor, mas à história da Ordem que imitou o seu instituto secreto da velha maçonaria e dos francos-juizes da Alemanha. [...]

Se eu quisesse um modelo para o Dr. Samuel, tinha-o na figura histórica de Gabriel Malagrida, esse iluminado jesuíta, que forneceu ao Marquês de Pombal o pretexto para a expulsão da Ordem. Não era preciso recorrer a cópias infieis, quando tinha o original.”⁵⁹⁷ (Grifo nosso)

Para Araújo, esta explicação de Alencar atribuía ao personagem Samuel o perfil de um religioso jesuíta que combinava a política com a maçonaria. Essa posição do autor da peça era coerente com a sua posição política na “Questão Religiosa”. O autor cita um trecho do discurso do deputado Alencar na sessão de 28 de maio de 1873 contra a maçonaria, para exemplificar tal coerência: “em virtude dos artigos do Código Penal, a maçonaria, tal como tem existido, não pode continuar. É necessário que perca, de tudo, o

⁵⁹⁶ Idem, *ibidem*, pp. 154-155.

⁵⁹⁷ ALENCAR, José. “O Teatro Brasileiro – a propósito d’*O Jesuíta*”, in: ALENCAR, J. & Macedo, J. M. de, *op. cit.*, p. 320.

caráter de sociedade secreta; que abra o seu templo à publicidade, que acabe com seus mistérios anacrônicos e funcione perante a opinião”⁵⁹⁸.

De acordo com Alexandre Barata, a emergência da sociabilidade maçônica⁵⁹⁹ na América Portuguesa estava relacionada com as mudanças culturais ocorridas em alguns setores da sociedade luso-brasileira a partir do final de século XVIII, sendo influenciada, sobretudo, pelo contato e circulação das idéias da Ilustração.⁶⁰⁰ A Maçonaria passou por diferentes fases. Tanto na metrópole quanto na colônia portuguesa foi vista como um sinal ameaçador dado o seu caráter secreto e por ser fonte de sedição contra o rei e a Igreja. E, segundo o autor, mais do que “hereges”, os maçons, na virada do século XVIII para o século XIX, eram considerados “conspiradores” contra o Estado: “uma imagem da maçonaria identificada com o complô, com a maldade, com a sedição”⁶⁰¹. A postura com relação a essa instituição se altera com o retorno de D. João VI para Portugal, em abril de 1821. A Maçonaria no Brasil se reorganizou sob a liderança de Joaquim Gonçalves Ledo, obtendo um extraordinário crescimento. Até mesmo o então príncipe regente D. Pedro ingressou, vindo a ser grão-mestre. Esta rearticulação da maçonaria relacionava-se com o

⁵⁹⁸ ARAUJO, J.A.A.. “O Jesuíta...”. <http://www.professores.uff.br/jaaa/congress/X_Abralic.htm>.

⁵⁹⁹ Sobre a maçonaria, vale ressaltar que sua *versão* moderna remonta a 1717, quando se formou a Grande Loja de Londres, convertendo a “ordem em uma espécie de escola de formação humana de caráter cosmopolita e secreto”. Sua expansão pelo continente europeu e pela América aconteceu de forma rápida, porém de modo irregular em virtude das perseguições realizadas por governos seculares e pela Igreja católica, causadas pelo seu caráter secreto e enorme adesão. Cf.: BARATA, Alexandre Mansur. *Luzes e Sombras: a ação da Maçonaria brasileira (1870-1910)*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1999, p. 28; BARATA, Alexandre Mansur. *Maçonaria, sociabilidade e independência (Brasil, 1790-1822)*. Campinas: [s.n.], 2002, p. 23.

⁶⁰⁰ A expulsão dos jesuítas e a reforma da Universidade de Coimbra durante a administração pombalina cooperaram para a destruição da “hegemonia ideológico-cultural da Igreja” e para a secularização da sociedade portuguesa. Por isso, defende que a sociabilidade maçônica, embora secreta – e contraditória por reunir feições modernas e valores do Antigo Regime, tais como a exclusão e a hierarquia – dialogava com o mundo exterior, “interagindo, interferindo, trazendo para o seu interior debates que mobilizavam o espaço público”. Esta expansão da sociedade maçônica lhe conferiu especificidades nacionais. Enquanto na Inglaterra havia uma maior aliança com o Estado, nos países latinos, onde a perseguição foi mais intensa, assumiu uma posição mais alinhada à luta pela liberdade de pensamento e contra o absolutismo monárquico. O movimento maçônico assumiu um caráter antimetropolitano, “engajado nas articulações de emancipação política da colônia”. Segundo Barata, tal aspecto sinaliza que a emancipação estava associada à expansão de idéias liberais e à expansão da própria maçonaria como instituição. No Brasil, os principais focos estavam em Pernambuco, na Bahia e Rio de Janeiro. Cf.: BARATA, A. M.. *Luzes e Sombras...*, p. 31, 55-59; BARATA, A. M.. *Maçonaria, sociabilidade*, p. 311.

⁶⁰¹ BARATA, A. M.. *Maçonaria, sociabilidade...*, p. 314.

debate sobre projeto de emancipação, marcado pelo confronto entre republicanos e monarquistas.⁶⁰²

Os anos entre 1870 e 1910 foram marcantes para a maçonaria no Brasil, sobretudo nos confrontos com a Igreja católica. Seguindo uma tendência internacional, ela promoveu uma reorganização interna conhecida como “romanização do clero católico”, que significou o fortalecimento da Igreja como instituição, iniciando um movimento de condenação dos “erros modernos”: o progresso, racionalismo, liberalismo e liberdade religiosa. A maçonaria até então era uma das mais organizadas instituições do país e passou a sofrer fortes ataques da ala mais conservadora (ultramontana) da Igreja: “o embate entre a Igreja e a maçonaria... é a expressão brasileira dessa grande luta travada pelo ultramontanismo contra as concepções liberais”⁶⁰³.

Na verdade, podemos considerar que a peça de Alencar imbrica-se na discussão que, iniciada na década de 1850 ganharia renovado vigor na de 1870, contrapondo ultramontanos (defensores da Igreja e dos loyolanos) e liberais maçons, na qual o político-dramaturgo, buscando uma postura de meio termo, parece interpor indagações: por que se criticava tanto os jesuítas por serem conspiradores, atuarem secretamente e sob disfarce, imiscuirem-se nas instituições e nos negócios do Estado – e por essa razão se recusava autorização para atuarem como educadores no Império – se esses também eram atributos do desempenho dos maçons? Afinal, a maçonaria, uma sociedade secreta profundamente

⁶⁰² Nova onda de perseguições se iniciou com a reintegração do Ministério por José Bonifácio, mesmo este sendo um maçom. Houve a suspensão dos “trabalhos maçônicos” e o exílio de suas principais lideranças. Tal situação se prolongou até a abdicação de D. Pedro I em abril de 1831. Já em novembro do mesmo ano, o Grande Oriente do Brasil foi restabelecido, sendo escolhido para sua direção José Bonifácio, então tutor de D. Pedro II e principal líder da facção política restauradora: “através de um manifesto publicado em 5 de dezembro do mesmo ano, esboçava-se o novo perfil ‘apolítico’ pelo qual a Maçonaria deveria se pautar e, de certa forma, antecipam a necessidade da classe senhorial de ‘brecar o curso revolucionário’”. A liderança era exercida pelo senador Nicolau Vergueiro e, de acordo com Barata, o que se pode notar pelo Manifesto de 1834, para muitos membros do Grande Oriente da Rua do Passeio, Bonifácio era autoritário e responsável, junto com D. Pedro I, pela repressão e desmantelamento do movimento maçônico no início do Primeiro Reinado. Cf.: Idem, *ibidem*, p. 66.

⁶⁰³ Idem, *ibidem*, p. 103.

comprometida com a história e a política do Império desde suas origens, atuava livremente e gozava de grande prestígio.

Nesse sentido, o personagem do Dr. Samuel tem faces contraditórias e permite diversos entendimentos. Um deles nos remete à figura chave do Complô/Conspiração analisado por Girardet. A rigor, tal personagem assume plenamente os traços da figura mitológica emergente no século XIX, que se remetia tanto aos judeus quanto aos maçônicos e jesuítas, o que pode denotar a sintonia de Alencar com a literatura européia que delineou o “mito jesuítico”, assim como expressar sua crítica àquele mito.

Dessa forma, o escritor não desenha aquele personagem apenas como uma figura negativa. Embora ele seja marcado pelo perfil de conspirador, arrependeu-se e alcançou a redenção, tanto porque anulou as conseqüências de seus possíveis erros, quanto por ter se identificado com os desígnios dos patriotas. Ou seja, ao longo da peça transformou-se de um inimigo jesuíta – ou maçônico ou ainda os dois, já que sua postura é composta por características de ambos – em um herói que mudou suas intenções – trocou a missão de defender a ordem à qual pertencia pela felicidade de seu protegido e pelo bem estar do Brasil. Nesse sentido é possível considerar que, sobretudo, o jesuíta arrependeu-se de seus erros do passado.

Para Flávio Aguiar, Samuel era levado por um ideal, por seu caráter inflexível e pela confiança na razão e em seus poderes – o que o leva a desprezar os “direitos dos cidadãos”, sobretudo o que se refere à moral de uma donzela, Constança, “conspurcando o sagrado direito familiar”. A queda do Geral da Companhia de Jesus no Brasil seria a redenção do patriotismo, pois tanto ele quanto Estevão eram enfeitados – tendo a Igreja como família – e, também sendo eles resquícios dos tempos bárbaros, deveriam ser “civilizados para a construção de um novo tempo, de um novo mundo e da nova pátria”. Para sair desse mundo de devassidão, Samuel optou pela violência, pondo em “perigo a moral familiar, ou melhor, confirma esse espírito de devassidão, propondo a Constança que se entregue a Estevão sem casamento”.

A recusa de Estevão diante de tal proposta o colocou na posição de *herói da nova pátria*, “por que é com ele, dentro da ótica da moralidade familiar, que essa pátria será realmente nova, em contraposição aos erros devassos”. Quando Estevão optou em tomar

sua mulher dentro das “normas da moralidade *civilizada*”, isto é, burguesa, a imagem de uma pátria “construída sobre a violência e a devassidão” é sucedida pela imagem de uma pátria “renovada, moralizada, civilizada, familiar, construída sobre o casamento e o trabalho, e que se redime de seu passado equivocado, superando-o”. E, segundo o autor, ao aceitar e colaborar com esta segunda situação, Samuel se integrou ao plano, mesmo que no plano das idéias e,

“por trás do drama, da queda do protagonista, e de sua exclusão, o que aparece é a construção de uma nova pátria, redimida, que se integra dentro dos padrões da moralidade, burguesa e, portanto, nessa visão, nos esquadros da ‘civilização’, e que dessa forma redime a todos, integrando-os no seu seio. Tudo reforçado pelo fato de essa pátria, que na ficção da peça aparece como um ente imaginário, se identificar com a pátria real, que é a da platéia do espetáculo ou a dos seus leitores.”⁶⁰⁴

De acordo com Aguiar, o drama de Samuel estava no conflito entre ser patriota, pai e sacerdote. A resolução se deu com a oficialização do casamento, pois o jesuíta, na ocasião, agiu “como pai espiritual, como padre, e como político, pois conquista a admiração do filho... para si e para a nova pátria... removidos alguns equívocos de ordem moral, nos defrontamos assim com o ‘verdadeiro’ ser de Samuel”⁶⁰⁵.

A polêmica entre José de Alencar e Joaquim Nabuco sobre *O jesuíta* que se desenvolveu nos jornais nos permite perceber a veemente reação dos liberais às colocações do escritor, assim como a contundência do embate então vivenciado na sociedade e no Parlamento a propósito da questão jesuíta. Em uma das respostas dadas n’*O Globo* (03 de outubro de 1875), Nabuco afirmou:

“A escola liberal não podia assistir indiferente a essa reivindicação da glória da Independência para a Companhia de Jesus. Se esta sonhou ‘um Brasil livre’ foi para fazer dele um Paraguai. A Colônia valia mais do que as Missões. Mesmo fazendo do jesuíta um espírito tortuoso, para dar satisfação à reputação tradicional da Sociedade, o Sr. Alencar dava-lhe um prestígio estranho e novo. Quando muito o Sr. J. de Alencar podia ler esse drama no *Instituto* em forma de memória, e mostrar que tinha como historiador uma imaginação, senão tão

⁶⁰⁴ AGUIAR, F., *op. cit.*, pp. 177, 186-187.

⁶⁰⁵ Idem, *ibidem*, p. 188.

segura, pelo menos mais ardente de que Michelet, no teatro é que não há lugar para essa fantasia que aliás não justifica o seu título – *O Jesuíta*.”⁶⁰⁶

Enfim, esta peça de Alencar, assim como as obras dos franceses Michelet & Quinet e Féval, são exemplos da amplitude da discussão em torno da Companhia de Jesus durante o século XIX. Através delas, procuramos demonstrar que o debate sobre os jesuítas não se restringia às aulas ministradas no Collège de France ou ainda às sessões de um Instituto ilustrado como o IHGB, no Brasil. Na verdade, a Ordem de Inácio de Loyola foi tema de ampla, heterogênea e longa discussão que permeou e entrelaçou conhecimento e política para além do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. E essa ganhou redobrado fôlego no Império, no final da década de 1860, tanto nos meios parlamentares quanto no cotidiano das províncias, conforme podemos reconhecer, novamente, nas dificuldades encontradas pelos loyolanos em Santa Catarina.

Segundo O. Cabral, em 1870, o segundo vice-presidente da província, Dr. Manuel do Nascimento da Fonseca Galvão, teria utilizado em um de seus relatórios “palavras pouco lisongeiros para o Colégio do SS. Salvador [nome do colégio dos Jesuítas], afirmando que não preenchia ele os fins para que fora creado”⁶⁰⁷. Ao mesmo tempo, a campanha contra os jesuítas se intensificou e a imprensa liberal, aproveitando os termos do mencionado relatório, também atacou os loyolanos. E a partir das observações daquele documento e das colocações da imprensa, o presidente Cordeiro de Araújo Lima nomeou uma comissão para dar um parecer sobre o Colégio. Segundo Cabral, era um momento de “extremadas discussões políticas” e, por isso, o próprio presidente se dedicou a organizar a comissão:

“tendo o contrato com os padres jesuítas sido feito e lavrado por um governo liberal, não quis o conservador que ocupava a presidência compô-la de correligionários seus exclusivamente, para que no dia seguinte, fosse acusado de que qualquer medida tomada contra o colégio obedecera apenas a um preceito político muito usado então, de desfazer, um partido, o realizado pelo adversário.”⁶⁰⁸

Entre os escolhidos estava o liberal Dr. Olímpio Adolfo de Souza Pitanga,

⁶⁰⁶ COUTINHO, Afrânio (org./introd.). *A polêmica Alencar-Nabuco*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1965, pp. 46.

⁶⁰⁷ CABRAL, O. R., *op. cit.*, p. 72.

⁶⁰⁸ Idem, *ibidem*, p. 74.

adversário político que já havia sido Inspetor da Instrução Pública (no governo liberal, caído em 1868); o Dr. José Candido de Lacerda Coutinho e o Capitão de Engenheiros Dr. Eugenio Frederico de Lossio e Seibltz; os correligionários do presidente, antigos professores do Liceu e “suspeitíssimos aos padres jesuítas, por serem seus declarados adversários inimigos”, Anfilóquio Nunes Pires e João José das Rosas Ribeiro de Almeida.

A Comissão seguiu para a chácara do Mato-Grosso, onde o colégio estava localizado. Desejavam avaliar os alunos, porém o reitor não aceitou, visto que se tratava de um *exame extemporâneo* proposto por pessoas que suspeitavam dos religiosos. A negativa provocou, por parte do presidente, a suspensão imediata da subvenção concedida ao Colégio pelos cofres provinciais. Diante de tal deliberação, restou aos padres o fechamento da instituição. A rescisão do contrato ocorreu em 21 de março de 1870. Uma segunda comissão foi organizada, composta por Dr. Francisco Honorato Cidade, Luiz Manoel d’Abulquerque Galvão e Pedro Luiz Taulois, para a verificação das contas e boa aplicação dos recursos da Província no colégio.

Todos estes fatos foram mencionados à Assembléia em 25 de março de 1870 e a imprensa os divulgou em 8 de abril. No entanto, eles vinham sendo discutidos pelas ruas desde seu início. A primeira voz que se levantou a favor dos jesuítas na Assembléia foi a de José Hygino Duarte Pereira (então jovem deputado e posteriormente jurisconsulto) para relatar “a verdade sobre a inspeção realizada no Colégio”. Recebeu o apoio do deputado Manoel José de Oliveira (conservador), contraditado por Lacerda Coutinho. Além desse debate, foi enviado um projeto de restauração do Colégio na sessão de 11 de abril que foi fortemente contrariado por José Bonifácio Caldeira de Andrade.⁶⁰⁹

Em 30 de maio de 1870, votou-se um aditivo autorizando o presidente a abrir crédito suplementar para a organização de um estabelecimento de instrução secundária. Este tema reacendeu os casos do Liceu e do Colégio Santíssimo Salvador. A votação do aditivo terminou empatada e, por isso, novas discussões foram realizadas. Caldeira Andrade e Souza e Melo propuseram um projeto completo de restauração do Liceu: “estavam terminados os dias do Colégio do SS. Salvador. Antes José Hygino obteve ainda da Assembléia, que se mandasse pagar aos padres as bemfeitorias feitas no prédio Mato-

⁶⁰⁹ Idem, *ibidem*, p. 82.

Grosso. Mas, não deveriam os padres voltar à casa do Mato-Grosso, nem voltar a estabelecer colégio em Santa Catarina, antes do século XX”⁶¹⁰.

Tais episódios ilustram o início de uma polêmica que ocupou o Parlamento e as ruas do Império na década de 1870 – a Questão Religiosa – assunto que abordaremos no capítulo 05.

⁶¹⁰ As últimas palavras de Cabral em sua obra sugerem que os jesuítas mais uma vez foram chamados a Santa Catarina, mas já durante a República: “E, só depois de passado o primeiro lustro do Século XX, ponde o Governador Vidal Ramos dar solução ao problema [os colégios apareciam para pouco depois se extinguirem], chamando mais uma vez os jesuítas, para que fosse fundado o Ginásio Catarinense”. Cf.: Idem, *ibidem*, p. 84, 105.

– Capítulo 05 –

Os Padres Negros: o antijesuitismo no IHGB no contexto da *Questão Religiosa* (1870-1886)

1. O mito jesuítico e a *Questão Religiosa*:

Conforme podemos perceber pelos estudos que trataram o mito jesuíta no século XIX, uma questão importante ali imbricada é a das relações entre a Igreja (representada especialmente pelas ordens regulares) e o Estado liberal. Hugo Fragozo destaca três momentos da ligação dessas instituições durante o Segundo Reinado: nos anos de 1840 a 1848, buscou-se a centralização do poder, a consolidação do Estado Nacional e a Igreja, entre o “autonomismo” regencial e a centralização monárquica, optou pela segunda alternativa; já nos de 1848 a 1868, houve uma série de movimentos liberais na França e Itália que logo repercutiram no Brasil e marcaram uma reação da Igreja contra o liberalismo e o forte poder centralizante do Estado, especialmente no setor espiritual; no terceiro momento (1868 a 1875), as tensões da união Estado-Igreja se intensificaram pelo fermentar de idéias republicanas, sinônimo de subversão promovida, sobretudo pela maçonaria. A *Questão Religiosa*⁶¹¹ foi o ponto culminante deste conflito.

⁶¹¹ A constituição de 1824 determinava o sistema de padroado – uma união entre Estado e Igreja, sendo regulada pelo primeiro, “de cuja prévia aprovação dependia toda e qualquer ação da igreja”. Sem a aprovação do Imperador, nenhuma ordem eclesiástica poderia atuar no Brasil. Este controle é explicado pelo fato da Igreja exercer muitas funções do Estado, desde o batizado até a execução de algumas leis a cargo dos párocos. O *beneplácito* tornava a Igreja como uma “espécie funcionária publica da monarquia”. No entanto, no final da década de 1860, na reforma da Igreja Católica, criou-se a doutrina da *infabilidade*, cuja difusão estava a cargo de uma facção da Igreja católica, os ultramontanos, “que defendiam a liderança de Roma centralizada na figura do Papa”. A *Questão Religiosa* se deu neste contexto – de romanização do clero católico e fortalecimento da Igreja como instituição – iniciando-se com as ações do bispo de Olinda (1872) e do bispo do Pará (1873) contra irmandades maçônicas – condenadas pelos ultramontanos como “erros modernos” – que recorreram à Coroa. Os religiosos não acataram a intervenção do Estado, sendo processados e condenados, episódio que perdurou até 1875 com a anistia dos bispos. Sobre o episódio, consultar: BARATA, Alexandre M. *Luzes e Sombras: a ação da Maçonaria brasileira (1870-1910)*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1999; BARROS, Roque S. M. de. “A questão religiosa”, in: *História Geral da Civilização Brasileira*. SP: Difusão Européia do Livro, 1971, t. 02 (“O Brasil Monárquico”), v. 04 (“Declínio e queda do Império”), pp. 338-365; BALABAN, Marcelo. *Poeta do lápis: a trajetória de Angelo Agostini no Brasil imperial – São Paulo e Rio*

A independência pouco alterou o regime de subordinação da Igreja e da utilização da fé como instrumento da ordem social, pois, apesar de um certo confronto entre os dois poderes, manteve-se a religião católica como a religião do Estado numa constituição promulgada “sob a invocação da Santíssima Trindade”.⁶¹² Por sua vez, Roberto Romano afirma que o regalismo⁶¹³ tornou-se uma arma eficaz para a manutenção de uma política de perspectiva leiga por parte do Estado. Não apenas leiga, mas anticlerical e racionalista, com objetivos de enfraquecer cada vez mais o poder católico no país. Durante o Segundo Reinado, e mais intensamente em seus últimos anos, a atitude da burocracia imperial e de suas elites iluministas em relação à hierarquia era de frieza e abafamento da Igreja.⁶¹⁴ Para João Fagundes Hauck, o padroado, no começo de século XIX, esvaziava a função episcopal e os bispos não chegavam a constituir um centro de unidade. O relacionamento quase inexistente entre a Igreja no Brasil e a cúria romana devia-se ao regime do padroado segundo o qual todos os assuntos eclesiásticos eram tratados e resolvidos por órgãos do Governo, sobretudo pela Mesa de Consciência e Ordens. Por isso, torna-se inadequada a imagem de uma organização eclesiástica autônoma, de estreitas ligações com Roma. O papel dos representantes do papa era, praticamente, diplomático.⁶¹⁵

de Janeiro (1864-1888). Campinas/SP: [s.n.], 2005, (tese de doutorado, UNICAMP), p. 176-179.

⁶¹² AZEVEDO, Thales. *A Religião civil brasileira: um instrumento político*. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 48.

⁶¹³ Com Pombal, o padroado português passou a se chamar regalismo: “o poder civil passou a controlar a Igreja católica e torná-la um instrumento de dominação do Estado sobre o povo”. O regalismo foi inspirado primordialmente no galicanismo e esteve presente até a independência do Brasil, sendo adotado por Dom Pedro I passando a constituir o padroado imperial brasileiro. O regalismo foi o principal objetivo da política absolutista em relação à Igreja e contou com pequenas variações regionais nos estados europeus. Segundo Arno Wehling, esta dominação sobre a Igreja se dava através da eliminação das autoridades e fidelidades paralelas que enfraqueciam o poder do soberano como, por exemplo, a influência de Roma. Contudo, o mesmo autor chama a atenção para o fato de a religião ser imprescindível para Estado, pois se tratava de “uma espécie de cimento da sociedade, norteador das normas éticas e da conduta coletiva”. Desta forma, a unidade religiosa era uma pré-condição para a unidade política. Cf.: ALTOÉ, V., *op. cit.*, p. 25, 27; WEHLING, Arno. “6. Administração Portuguesa no Brasil de Pombal a D. João (1777-1808)”, *in*: TAPAJÓS, Vicente (coord.). *História Administrativa do Brasil*. Brasília: FUNCEP (Fundação Centro de Formação do Servidor Público), 1986, pp. 173-174.

⁶¹⁴ ROMANO, Roberto. “Liberdade da Igreja e Liberdade do Estado”, *in*: Brasil: *Igreja contra Estado (crítica ao populismo católico)*. São Paulo: Kairós Livraria e Editora Ltda, 1979 (1ª ed.), pp. 82-83.

⁶¹⁵ HAUCK, João Fagundes. “Quarto período: a Igreja em emancipação (1808-1840)”, *in*: HAUCK, J. F.; FRAGOSO, H.; BEOZZO, O.; GRIJP, K. & BROD, B. *História da Igreja no Brasil – Ensaio de interpretação a partir do povo. Segunda parte: A Igreja o Brasil no Século XIX*. Petrópolis: Vozes, 1985 (2ª ed.), pp. 15, 77-78. Com relação ao período colonial, por meio do estudo de Arno Wehling, relembramos que a convivência entre o absolutismo e a Igreja não era apenas um problema da política, pois a sociedade e mentalidades giravam em torno de valores religiosos. Por isso, a laicização e dessacralização do Estado – influências do liberalismo – levaram a um tratamento diferente da vida religiosa. No Brasil, havia uma

Assim, a construção racional do Estado se deu no momento em que se instalava a secularização da vida política e civil. Na Europa, as relações entre Igreja e Estado se transformavam e este se tornava cada vez mais independente daquela. O resultado foi o colapso do universalismo religioso medieval e o nascimento das chamadas “Igrejas nacionais” – galicanismo, jansenismo, josefismo e até o regalismo português – que não eram movimentos de massa, mas queriam quebrar o universalismo da Igreja Católica incompatível com a nova estrutura política dos novos Estados-nação em criação.⁶¹⁶ De acordo com Altoé, o advento do Estado e da burguesia liberais ameaçavam marginalizar a Igreja, pois emergiam duas circunstâncias: a separação entre a Igreja e o Estado; a fé reduzida à condição de simples doutrina entre as outras. Temas como poder espiritual e temporal, autonomia e separação da Igreja do Estado, e da hierarquização e satelização da Igreja brasileira a Roma já se destacavam na década de 1840.

Para Hugo Fragoso, a Igreja como instituição tornou-se, durante o período de 1840 e 1875, mais “católica romana” e menos “nacional” num movimento de reforma encabeçado pelo episcopado do Brasil que visava a vinculação à Sede Romana: “o movimento de independência da Igreja face ao Estado visava afirmar que éramos 'católicos romanos' e não 'católicos do Conselho de Estado’”.⁶¹⁷ A Igreja mostrou-se ainda acentuadamente militante, contra as “portas do inferno” representadas pela forte

integração profunda entre a sociedade colonial e a Igreja, tanto na administração superior, como na presença dos bispos e na administração local das paróquias. Basta mencionar os nascimentos, casamentos e mortes como responsabilidades dos vigários por não existir o registro civil. Nesta ligação em que a Igreja era um braço do Estado, o clero regular estava mais afastado da influência real e, por isso, era mais hostilizado pelo governo. A relação com as ordens religiosas, especialmente os beneditinos e carmelitas, foram delicadas, pois em questão estavam seus bens e influência política. De acordo com o autor, as “ordens eram particularmente visadas pela política regalista em todo o mundo ocidental, pois graças aos recursos de que dispunha e às inúmeras imunidades canônicas que possuíam desde a Idade Média, escaparam com frequência tanto ao poder real como ao controle das dioceses”. Uma política agressiva começou a ser delineada no decreto de 1779, que definia o poder dos bispos diocesanos sobre o clero regular, “nele refletia-se a política adotada contra a independência das ordens pelos diversos regimes absolutistas europeus”. Esta política foi reiterada pelo decreto de 21 de novembro de 1789 que criou uma comissão para levantar o estado das ordens e elaborar sugestões para o seu melhoramento. Segundo Wehling, significava a consagração dos princípios regalistas, “com a interferência dos noviciados e restrição a privilégios e isenções” nos anos finais do século XVIII. Cf.: WEHLING, A. 6. *Administração Portuguesa...*, in: TAPAJÓS, V., *op. cit.*, pp. 173-185.

⁶¹⁶ ALTOÉ, V., *op. cit.*, pp. 66-67.

⁶¹⁷ FRAGOSO, Hugo. “Quinto período: A Igreja na formação do Estado Liberal (1840-1875)”, in: HAUCK, J. F.; FRAGOSO, H.; BEOZZO, O.; GRIJP, K. & BROD, B. *História da Igreja no Brasil – Ensaio de interpretação a partir do povo. Segunda parte: A Igreja o Brasil no Século XIX*. Petrópolis: Vozes, 1985 (2ª ed.), p. 143.

contestação liberal que da França e da Itália foi transplantada para o Brasil.⁶¹⁸ Tanto o Estado como a Igreja procuravam meios de mudanças na estrutura da Igreja:

“o Estado queria continuar mantendo a Igreja submissa a seus objetivos políticos, sociais e culturais.(...) A Igreja, apoiada na teoria dos dois poderes distintos e independentes, lutou para desvencilhar-se das amarras do padroado régio. Essas posições teóricas e práticas contrastantes levaram ao conflito.”⁶¹⁹

A Igreja “reformada”, de um modo geral, baseava-se no Concílio de Trento, se estabelecendo por meio de dois princípios fundamentais: a clericalização da Igreja e da aproximação e submissão ao pontífice romano. As atividades do novo sacerdote se restringiam a sua missão específica: pregação da doutrina cristã e o pastoreio das almas, “o padre devia ser afastado das chamadas profissões profanas e dedicar-se exclusivamente às religiosas”. A Igreja aparecia como uma sociedade “perfeita” preocupada exclusivamente com as questões espirituais. Conseqüentemente, era uma instituição *paralela* ao Estado e não subordinada a ele. Para o episcopado, a defesa dos direitos eclesiásticos não implicava na infidelidade ao Trono, sendo uma proposta conservadora e conciliatória na medida em que a Igreja não dispensava o auxílio do Estado (sobretudo econômico), mas não aceitava o regalismo como vinha sendo empregado. A presença de duas sociedades “perfeitas”, no entanto, seguiu com impasses até o final do Segundo Reinado já que o campo de ação de cada uma delas ainda estava indefinido.⁶²⁰

De acordo com Roberto Romano, ao se definir de maneira autônoma, a hierarquia teve de enfrentar várias críticas provindas de diferentes esferas sociais: da maçonaria, de liberais, de membros do governo, de positivistas, de socialistas – todos numa perspectiva agnóstica e anticatólica. O reforço do poder curial se deu em duas direções: da ação dos bispos e dos altos funcionários eclesiásticos; do trabalho intenso de propagandistas reconhecidos por massas imensas de católicos, procurando restaurar o poder da Igreja, “apelando para o aval legitimador do Povo e da Tradição”⁶²¹.

⁶¹⁸ Idem, *ibidem*, p. 144.

⁶¹⁹ ALTOÉ, V., *op. cit.*, p. 168.

⁶²⁰ Idem, *ibidem*, pp. 163, 230-241.

⁶²¹ ROMANO, R., *op. cit.*, p. 85.

Do ponto de vista da elite política, nas últimas décadas do século XIX, especialmente a partir da década de 1870, a discussão girava em torno de dois pontos: a existência de um monopólio da religião católica e a necessidade de uma Igreja oficial. Não havia grandes divergências no que se referia à necessidade do catolicismo para a manutenção da tranquilidade e ordem interna. No entanto, a elite política e intelectual estava permeada por um forte sentimento anti-clerical e distinguia dois “tipos” de catolicismos: o *brasileiro* – “tradicional”, praticado desde colônia por quase toda a população – e o *jesuítico* – uma manobra do papado que, através dos jesuítas, pretendia submeter e penetrar na soberania nacional. Este segundo catolicismo constituía uma ameaça à soberania do Estado brasileiro, pois era considerada como uma posição supra-nacional ou anti-nacional:

“a unanimidade da elite política brasileira dizia respeito à Igreja romana, confundida com o “jesuitismo”. O termo “jesuitismo”, nas últimas décadas do século passado [século XIX], tornou-se o símbolo, não apenas do ultramontanismo radical, mas também da idéia de desestabilização da paz interna, com a supremacia e centralização da Igreja radical, comandada pelo Papa. (...) Neste sentido, a presença dos jesuítas no Brasil indicava então a vontade papal de desestabilizar a soberania nacional.”⁶²²

Segundo Altoé, parecia recorrente nos meios políticos dos últimos anos do Império, a opinião de que os jesuítas eram a personificação pura e simples do ultramontanismo, representativo de uma interferência na soberania interna do país, pois concebido como uma corrente ultraconservadora que, mesmo aceitando a existência de dois poderes distintos e de duas sociedades “perfeitas”, enfatizava a superioridade da Igreja sobre o Estado. O ultramontanismo, assim, era um meio de luta do papado para a manutenção de sua liderança no mundo em vias de descristianização. Uma forma de unir as igrejas em torno de um único centro, a Igreja de Roma. Os estadistas do Império, de acordo com Romano, estavam desejosos de manter um clero *neutro*, instrumental, “queriam aproveitar-se de sua forma burocrática, excluindo o conteúdo auto-reflexivo do catolicismo”.⁶²³

⁶²² ALTOÉ, V., *op. cit.*, p. 203.

⁶²³ Vale ressaltar que, nesta perspectiva de destruição da Igreja, determinou-se a eliminação do próprio governo que pretendia se fortalecer: “a queda do Império foi um momento do processo de consolidação de uma burocracia racionalista, secularizada, anticlerical; o movimento que a completa se realizou na República, com a negação absoluta, em princípio, das bases teológicas do Estado”. Cf.: ROMANO, R., *op. cit.*, p. 94.

No Brasil, a tese ultramontana chegou ao ápice através do Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira, bispo rigoroso iniciador da *Questão Religiosa*, momento máximo na ruptura da Igreja brasileira com o Estado: “a Cúria iniciava sua forte influência na catolicidade, situação esta que durou até depois do Concílio Vaticano II”. Altoé acrescenta que, além da elite política e intelectual, parte da Igreja também rejeitava o ultramontanismo. Os políticos entendiam que este pretendia desestabilizar tanto as posições regalistas dos conservadores como as posições liberais modernas favoráveis à dessacralização do Estado.⁶²⁴ Nesta encruzilhada, catolicismo e liberalismo (brasileiro) eram incompatíveis, uma vez que este último se apresentou sob a forma laica e contra a Igreja no espaço político, denunciando o *imperialismo* católico apoiado num Estado estrangeiro, com clérigos ligados a Roma: “a Igreja vinha caracterizada como poder hostil, portador do princípio da desigualdade no plano das instituições civis”. A instituição católica aparecia, para a consciência liberal, como entidade externa à unidade territorial do país, uma ameaça ao monopólio interno da soberania nacional já que seus agentes, embora homens advindos da sociedade brasileira, eram vistos como elites enviadas de Roma.⁶²⁵

Em suma, percebemos que na relação “Trono-Altar”, a partir da década de 1840 (e, sobretudo na década de 1870), as posições eram diversas tanto no meio político quanto religioso. Em linhas gerais e de acordo com as análises de Altoé, os republicanos tinham por meta a separação assim que assumissem o governo, por defenderem um Estado neutro em questões religiosas. Já entre os liberais monarquistas não havia uma posição única. Os conservadores eram favoráveis à união, com a continuidade do regalismo na forma que era exercido no Brasil colonial. Já do ponto de vista do clero, havia três posicionamentos: aqueles favoráveis à separação (se opondo à *Syllabus*); um segundo grupo, liderado pela hierarquia, que desejava a união da Igreja e do Estado não mais num nível de subordinação, mas de igualdade, superando o regalismo. Muitos destes grupos passaram até mesmo a defender que não importava o tipo de regime político em vigor no país, mas o respeito aos direitos da Igreja. Enquanto que o terceiro grupo não admitia qualquer separação entre

⁶²⁴ ALTOÉ, V., *op. cit.*, pp. 208-210, 245, 398.

⁶²⁵ ROMANO, R., *op. cit.*, pp. 106, 111-112.

Estado e Igreja e entre os que compartilhavam tal posição estavam os ultramontanos, os mais radicais, como vimos.⁶²⁶

Quanto ao clero regular (representado pelas velhas e tradicionais ordens religiosas⁶²⁷ coloniais, como beneditinos, mercedários, franciscanos e carmelitas), dentro da relação Igreja e Estado no século XIX, encontravam-se em decadência no Império, com opositores no governo, entre a elite política e os próprios bispos. Sandra Rita Molina⁶²⁸, que aborda a história da Província Carmelita Fluminense entre 1780 e 1831, nos disponibilizou de forma sistematizada muitas informações sobre as relações entre o Estado Imperial e as ordens regulares no Brasil. É possível perceber o quanto as alterações alcançaram as Ordens Regulares, sobretudo no que diz respeito à sua relação com as comunidades a seu encargo.⁶²⁹ Temos, por exemplo, a lei de 1828, que proibiu a entrada de padres estrangeiros e a ordenação de noviços, condenando as ordens a um lento desaparecimento. De acordo com Boehrer, sem noviciado, as ordens pereceriam, e para Romano esta redução não era obra do acaso. Em 1827, o país contava com sete abadias e quatro priorados beneditinos. Já em 1894, só havia uma dúzia de monges desta ordem. Por isso, Romano afirma que “os

⁶²⁶ ALTOÉ, V., *op. cit.*, pp. 207-210.

⁶²⁷ Sobre as ordens religiosas, Fragoso afirma que devemos distingui-las em dois grupos. O primeiro grupo, as ordens religiosas “tradicionais”, refere-se às brasileiras, com exceção aos capuchinhos italianos. Por exemplo, as ordens masculinas dos beneditinos, carmelitas, franciscanos, mercedários, capuchinhos. As ordens femininas eram as clarissas, as ursulinas, as concencionistas, as carmelitas descalças. A característica atribuída a estas ordens era de uma vida de “ociosidades” – algumas atividades educacionais esporádicas, mas com a falta de um verdadeiro sentido apostólico. Quanto ao tratamento dado pelo governo imperial assim como o modo de vida religiosa, diferiam das novas ordens que chegavam ao Brasil movidas por um ideal missionário e apostólico: “apresentavam uma face 'nova' diante das exigências de seu tempo e da realidade brasileira. Elas se dedicam à educação, a beneficência, ao serviço dos doentes, à pobreza, às missões populares, ao atendimento espiritual dos prisioneiros”. Como exemplo, citamos os lazaristas. Cf.: FRAGOSO, Hugo. “Quinto período: A Igreja...”, *in: op. cit.*, p. 201.

⁶²⁸ MOLINA, Sandra Rita. *Des(obediência), Barganha e Confronto: a luta da província Fluminense pela sobrevivência (1780-1836)*. Campinas: [s.n.], 1998 (dissertação de mestrado, UNICAMP).

⁶²⁹ Retornando ao período da colônia portuguesa, sobre a questão da assistência social, Wehling nos informa que ela era indiretamente religiosa, sendo feita por meio de confrarias, ordens terceiras e santas casas de misericórdia, todas com características de irmandade mantidas com pouca ou nenhuma contribuição do Estado ou Igreja. As confrarias reuniam normalmente oficiais de uma profissão, enquanto as ordens terceiras eram agregadas a uma ordem regular (Carmo ou Franciscanos), mantendo autonomia jurídica e financeira. Já as misericórdias eram como instituições independentes sob supervisão do governador. Na ação contra as ordens religiosas, no final do século XVIII, cogitou-se a venda de bens de misericórdia. Contudo, houve uma reação contrária das irmandades que fez o governo recuar. Para o autor, “o próprio Estado atribuía papel importante aos religiosos na assistência social, procurando em algumas ocasiões dar apoio financeiro a órgãos e instituições, geralmente através de um canal eclesiástico”. Cf.: WEHLING, A. 6. *Administração Portuguesa...*, *in: TAPAJÓS, V., op. cit.*, p. 180.

bens oferecidos pela aliança com as oligarquias e pela 'proteção' do Estado eram letais ao instituto eclesiástico: eles possibilitavam sua liquidação a prazo certo”.⁶³⁰

Romano observa ainda que o clero e a oligarquia partilharam o domínio de grandes extensões de terra e o quanto, desde longa data, estas riquezas atraíram a burocracia imperial, circunstância de origem das várias medidas legais visando à apropriação das terras dos mosteiros, sendo uma das mais importantes a lei de 1828. O autor frisa que, apesar de não serem importantes na economia geral do país, os institutos regulares possuíam bens que despertavam interesse de um Estado cuja estrutura administrativa (da corte aos municípios) vivia com penúria de meios financeiros. A partir destes bens, poderiam manter os serviços burocráticos básicos: obras públicas, saúde, justiça e polícia. Este perigo de expropriação vindo do Estado, vale ressaltar, não era uma novidade para a Igreja.⁶³¹

Ao analisar a documentação do Arquivo Particular da Ordem do Carmo, Molina notou que a Igreja era uma instituição subdividida, com administrações e papéis sociais distintos e composta por um clero competitivo. Como já apontamos, de um lado, o clero secular sustentado pelo Estado graças ao tradicional *padroado* e a política *regalista*; e do outro, um clero regular que, apesar da regulamentação do padroado, era auto-suficiente economicamente e independente em sua administração, além de ter uma relação profunda com a sociedade civil.⁶³² O clero secular e regular desempenhavam não apenas funções eclesiásticas, mas compunham uma parcela importante no quadro político e social que regia o comportamento dos fiéis/súditos. Os seus bens eram isentos de impostos e, por serem de posse perpétua, estavam fora do circuito comercial – eram *bens-de-mão-morta*. A intocabilidade do patrimônio das ordens foi um dos pontos questionados desde o final do século XVIII, certamente em função das crescentes necessidades financeiras do Estado.

⁶³⁰ ROMANO, R., *op. cit.*, p. 92.

⁶³¹ Idem, *ibidem*, p. 92.

⁶³² O *Padroado*, no século XV, tornou-se uma concessão da Igreja ao poder Temporal em troca de apoio recebido na defesa dos direitos eclesiásticos. O direito de Padroado deu origem a outro, o *Regalismo*, onde o Estado, com o pretexto de proteção, controlava as reivindicações e necessidades da Igreja da forma mais vantajosa para o poder real. Portugal recebeu o direito de padroado por meio da Bula *Inter-Coetera*. Cf.: MOLINA, S.R., *op. cit.*, pp. 29-30.

No artigo “Terras da Igreja: arrendamentos e conflitos no Império do Brasil”⁶³³, Márcia Maria Menendes Motta reafirma que a monarquia detinha o poder político sobre a Igreja. Após a independência, o Império brasileiro pediu a transferência do direito de padroado até então sob domínio dos reis lusitanos. Com a Constituição de 1824, o controle do Estado sob a instituição religiosa – política e economicamente, já que eram administrados e sustentados pelo Estado – estava ainda mais visível. Segundo a autora, legislar sobre a questão da posse, sesmaria e domínio era complexo uma vez que “as terras pertencentes à Igreja também estiveram inseridas em todo um processo de construção de mecanismos legais de controle sobre a apropriação das terras presentes nos primeiros anos do século XIX”⁶³⁴.

Recuando até o século XVIII – quando há um processo de laicização e do regalismo por parte de Pombal – Motta afirma que os jesuítas foram expulsos e as demais ordens religiosas foram perseguidas através de leis que proibiam as heranças e doações de terras depois da morte do proprietário. Se no alvará de 1790 as relações entre Igreja e Estado haviam melhorado (foi proibida a denúncia de bens em poder das corporações eclesiásticas), no ano de 1808, colocou-se em questão a necessidade de se repensar tal relação, tendo como foco as terras pertencentes à Igreja. Em 1817, por exemplo, no decreto de 16 de setembro, D. João VI procurou regularizar a propriedade e posse das ordens: “se por um lado o governo procurava salvaguardar as terras da Igreja, por outro cobrava um controle mais rigoroso acerca de suas concessões”⁶³⁵. Já em 1830, foi promulgada a lei que suprimia as ordinárias, ajuda que o governo pagava os beneditinos e carmelitas e, no mesmo ano, proibiu-se a alienação dos bens e celebração de qualquer contrato oneroso por parte das ordens religiosas no que se refere a bens imóveis e móveis de seu patrimônio sem a licença do governo.

Avaliando os bens dos beneditinos, Motta afirma que o seu patrimônio era resultado de um conjunto de títulos de sesmarias, heranças, doações e compras que acabavam por

⁶³³ MOTTA, Márcia Maria Menendes. “Terras da Igreja: arrendamentos e conflitos no Império do Brasil”, *in*: CARVALHO, José Murilo de (org.). *Nação e Cidadã do Império: novos horizontes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, pp. 421-443.

⁶³⁴ Idem, *ibidem*, p. 424.

⁶³⁵ Idem, *ibidem*, p. 425.

consolidar “as chamadas terras da Igreja”. Segunda a autora, os religiosos asseguravam que seu patrimônio era legal. As leis de 1830 impuseram a necessidade de realizar o inventário das propriedades das ordens. E, somados às tentativas de controle da propriedade dos religiosos pelo Estado, havia os conflitos agrários. Desta forma, de um lado estava a crença na legalidade da ocupação por parte dos beneditinos e de outro, os embates sobre a história de suas ocupações. As decisões finais dos processos em torno das propriedades raramente colocavam fim nas disputas: “pois para tanto era preciso que o Estado mantivesse o controle e um cadastro das ocupações de terras no país e que as leis expressassem claramente a definição de direitos e os limites de cada ocupação”⁶³⁶.

Outro fator importante, provocado pela crescente intervenção do Estado, eram os arrendamentos, não apenas como uma alternativa financeira para os beneditinos, mas também para os sujeitos que arrendavam. Ao aceitarem o contrato, reconheciam a propriedade de outrem, ou seja, da Igreja. As terras cultivadas ainda marcavam as fronteiras dos bens beneditinos, criando uma identidade territorial a favor da ordem: “os arrendamentos tornavam-se, assim, não somente uma crescente estratégia financeira dos beneditinos, como sua prática se transformava numa saída para o não menos crescente processo de questionamento acerca da legalidade de ocupação da ordem”⁶³⁷. De acordo com Motta, ao mesmo tempo em que a regularização proposta pelo Estado fracassou, possibilitou que as terras da Igreja não fossem efetivamente demarcadas, impondo limites precisos:

“a estratégia de arrendar parcelas de seu patrimônio deve, portanto, também ser entendida como uma resposta da Igreja às imposições de um Estado incapaz de produzir um cadastro de terras e delimitar, na prática, as terras da Igreja, as terras particulares e, não menos importantes, as terras da nação. Eram estas últimas, sem dúvida, as que foram objeto de espoliação de vários agentes sociais, já que, ao não limitar as terras da Igreja e dos particulares, o Estado continuaria a não ter em mãos as terras que lhe pertenciam”⁶³⁸.

⁶³⁶ Idem, *ibidem*, p. 429.

⁶³⁷ Idem, *ibidem*, p. 439.

⁶³⁸ Idem, *ibidem*, pp. 439-440.

Mota acrescenta que, quando a *Questão Religiosa* tomou corpo, a Igreja já tinha ratificado em parte a propriedade de suas terras, mesmo que através do arrendamento e, nesse sentido, a instituição religiosa manteve seu patrimônio inalterado.

Em 1870, segundo Fragoso, se pensou na proposta de concordata do governo imperial com a Santa Sé para a extinção das ordens monásticas no Brasil, e que os bens dos conventos extintos fossem aplicados na reforma dos seminários. Neste mesmo ano, foi apresentada uma relação destes bens no Relatório do Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas⁶³⁹ e uma lei tornou obrigatória sua conversão em apólices de dívida pública, atrelando-os ao Estado e constituindo praticamente em um confisco. Estas medidas visavam à desmoralização e extinção de um setor da sociedade comprometido com o Antigo Regime.⁶⁴⁰ Fragoso defende que estes bens foram a causa da ruína destes religiosos no Segundo Reinado, inclusive em virtude da questão de *sacralidade* – proteção que o Direito Canônico lhes conferia – origem da dificuldade jurídica para comercializá-los. É necessário mencionar que durante o Segundo Reinado não se realizou nenhuma reforma que tivesse por objetivo à renovação destas ordens e mais, de acordo com Romano, eram tidas como *peças de museus*, pois haviam contribuído na catequese dos índios, mas durante o Segundo Reinado já não tinham a mesma importância e utilidade.⁶⁴¹

A instrução foi um outro ponto de discórdia. Os jesuítas não se limitaram a ensinar a escrever, mas também se preocuparam com o desenvolvimento de idéias, unindo um projeto pedagógico a um político. Entretanto, ao longo do século XIX, determinou-se que a população brasileira deveria aprender a moralidade e a civilidade das nações modernas através da instrução pública oferecida pelo Estado, tarefa atribuída ao clero secular⁶⁴²:

⁶³⁹ Os bens relatados são: beneditinos contavam com 41 religiosos em 11 mosteiros, 7 engenhos, 40 fazendas e terrenos, 230 casas, 1265 escravos (sendo que cerca de três mil já haviam sido libertados) e 2 olarias. Os carmelitas tinham 49 religiosos em 14 conventos, 40 fazendas e terrenos, 136 prédios, mais de 1050 escravos, 4 engenhos, 2 olarias e 910 cabeças de gado. Os franciscanos tinham 85 religiosos em 25 conventos com cerca de 40 escravos. Já os mercedários tinham apenas um religioso, 200 escravos e 4 fazendas. As religiosas (clarissas, ursulinas, concepcionistas, carmelitas descalças) tinham no total 94 religiosas, com 405 escravos e servas, 121 casas. Cf.: FRAGOSO, Hugo. “Quinto período: A Igreja...”, *in: op. cit.*, p. 201.

⁶⁴⁰ MOLINA, S.R., *op. cit.*, pp. 07-09.

⁶⁴¹ ROMANO, R., *op. cit.*, p. 203.

⁶⁴² Ao longo do século XIX, a população brasileira deveria aprender a moralidade e a civilidade das nações modernas através da instrução pública oferecida pelo Estado. Molina explica que o Estado Moderno traz consigo a necessidade de criação de uma ética nacional que fosse racionalizada e despregada da Teologia. A questão que se colocava era a diferenciação do poder político de todas as outras formas que a relação de poder

“enquanto funcionários remunerados do Estado, o clero deveria assegurar a *educação civil* do cidadão e que se atrelava a idéia de *educação moral*”⁶⁴³. As medidas contrárias aos mosteiros, portanto, tinham o objetivo de eliminar justamente os membros independentes do clero e, assim sendo, os pontos de tensão entre Igreja e Estado se alocaram especialmente no trato com os religiosos regulares: “suas terras eram cobiçadas, eles eram o grande sustentáculo da nova política ultramontana e não estavam dispostos a entrar na disciplina geral novamente articulada. Por sua vez, o clero secular era pobre, economicamente dependente do governo, e nessa medida estava sujeito mais diretamente ao arbítrio do funcionalismo laico”⁶⁴⁴.

Sobre a vinda de religiosos europeus, vale ressaltar que este foi um dos fatores mais importantes para o papado tentar firmar sua hegemonia durante o Brasil Império, sobretudo através dos jesuítas e lazaristas. Soma-se ainda o desempenho dos núncios apostólicos que, nos anos de 1860, propiciaram maior aproximação da Igreja brasileira com Roma, já que passaram a desenvolver não apenas uma atividade exclusivamente diplomática e política: tornaram-se um instrumento do papado junto a Igreja e aos negócios eclesiásticos, rompendo a rigidez do padroado. Apesar das restrições governamentais descritas aqui, as congregações religiosas ingressaram no Brasil substituindo as ordens tradicionais do período colonial. Os novos institutos tornaram-se “significativos baluartes das novas orientações e diretrizes da Santa Sé”. Os seminários episcopais, em sua maioria, foram entregues aos novos religiosos, principalmente aos lazaristas, que se destacaram no trabalho de renovação e “reforma” da Igreja e do clero francês nos moldes tridentinos. Os capuchinhos italianos dedicaram-se essencialmente às pregações nas missões populares do interior do país e receberam a missão oficial do governo de *civilizar os índios*. Quanto aos jesuítas, retornaram em 1848, quando os primeiros (alemães) se instalaram no Rio Grande do Sul dedicando-se aos imigrantes católicos teutos. Mas aqueles que mais trouxeram

assumia. O século XIX, assim, apresentou um conflito entre Estado e Igreja, mas não resultou numa simples submissão da Igreja ao Estado, como vimos.

⁶⁴³ MOLINA, S.R., *op. cit.*, p. 156.

⁶⁴⁴ Uma atitude, segundo Romano, contraditória, pois, para que a Igreja preservasse sua influência, necessitava de pregação e propaganda. E como isso poderia ser possível se as ordens estavam sendo liquidadas? Uma Igreja devotada à burocracia solapou a capacidade de realização da instituição religiosa. Cf.: ROMANO, R., *op. cit.*, p. 93.

preocupações foram, segundo Altoé, os jesuítas italianos instalados em Pernambuco no ano de 1864, pois além de ultramontanos, eram acusados de promover revoltas e sedições contra determinações imperiais (como no caso do Quebra Quilos). Foram expulsos da província em 1874.⁶⁴⁵

Romano afirma que quando a República se instalou, um “argumento clássico” para reduzir a Igreja ao particularismo, foi o ressurgimento nas falas de políticos liberais das figuras do “clero enganador, do maquiavelismo jesuítico e romano, da astúcia e da superstição, cujo fim inconfessado seria manter a consciência da massa no atraso e na ignorância. (...) A Igreja, representante do passado, do erro abolido definitivamente das ‘mentes cultas’, tinha de se conformar à perda de sua universalidade, dando passo à Ciência, na pessoa de seus sacerdotes, e ao Estado, garantia da ordem, *conditio sine qua non* do progresso”⁶⁴⁶. Acrescentamos que estes discursos que expressam uma *imagem ameaçadora* não eram exclusivos do período republicano. Pelo contrário, procuramos apontar que estas imagens relacionadas ao mito conspiracionista dos jesuítas e do clero são recorrentes desde o século XVII, embora em cada momento tivessem adquirido leituras e roupagens condizentes com as pretensões ou interesses dos diferentes grupos em questão.

2. Liberais versus ultramontanos – o debate no IHGB veiculado nas *Memórias e Programas Históricos* publicados na Revista:

Na década de 1870, as imagens positivas dos jesuítas, que sustentaram a participação salutar dos religiosos na colonização – posição ainda majoritária nas *Memórias e Programas Históricos* publicadas nesse período – fundamentaram a argumentação de membros mais conservadores, como o senador maranhense Cândido Mendes, ligados ao ultramontanismo e a permanência dos liames da Igreja ao Estado brasileiro. Já os traços negativos (alimentados pelo mito jesuítico incentivado por Pombal) que haviam se manifestado de forma discreta desde as primeiras décadas do Império, a partir de 1870 tornaram-se mais evidentes, conforme nos demonstra a opinião do sócio Antonio Henrique

⁶⁴⁵ ALTOÉ, V., *op. cit.*, pp. 283-285.

⁶⁴⁶ ROMANO, R., *op. cit.*, p. 115.

Leal e, sobretudo, a documentação divulgada na *Revista*, especialmente relacionada ao período pombalino. A idéia corrente da formação de um *statu in status* por parte da Companhia de Jesus e sua autonomia política e econômica eram, supostamente, aspectos que impediam que a Ordem Inaciana integrasse a nação e participasse de seus projetos e anseios.

Os elementos deste mito afastavam qualquer possibilidade dos jesuítas serem cidadãos brasileiros, pois eles constituíam uma *Organização* sem pátria e alheia aos interesses da nação. Como poderiam ser úteis se não obedeciam a suas leis? Como poderiam ser cidadãos se desejavam a dominação do mundo? Na verdade, assumiam a figura de *Estrangeiro*, o *outro* do cidadão, destituído de qualquer sentimento nacional, imagem fartamente divulgada na literatura internacional, na qual havia desde algum tempo, como vimos, uma polêmica envolvendo o desempenho dos loyolanos, polêmica que a *Revista* do IHGB não deixou de testemunhar.

O primeiro trabalho publicado nesse terceiro momento (1870-1886) da polêmica em torno da Companhia de Jesus foi escrito pelo sócio Antonio Henriques Leal⁶⁴⁷, integrando o volume referente ao ano de 1871. No artigo intitulado “*Apontamentos para a história dos jesuítas, extrahidos dos chronistas da Companhia de Jesus*”⁶⁴⁸, Leal procurou fazer uma seleção das informações daqueles cronistas dos jesuítas. Vamos destacar o “Prefácio” (escrito em Lisboa, a 25 de Julho de 1870) desse trabalho, pois nele o autor fornece suas impressões sobre a Ordem Inaciana bem como seus objetivos.

Primeiramente ressalta as opiniões controversas suscitadas pelos loyolanos que, desde a fundação da Companhia, estiveram em meio a exagerados interesses e implacáveis acusações, suscitando louvor e censura “no mesmo gráo d’effervescencia dos tempos

⁶⁴⁷ Antonio Henriques Leal: (1828-?) foi vereador e presidente da câmara municipal da capital maranhense, e deputado em 1866. Residiu muitos anos em Lisboa para, então, retornar ao Brasil, sendo empregado na direção interina do *Diario Official*, onde passou, em 1880, a exercer o cargo de diretor do internato do imperial Colégio de Pedro II. Cf.: BLAKE, A.V.S., *op. cit*, vol. I. p. 185.

⁶⁴⁸ “*Apontamentos para a história dos jesuítas, extrahidos dos chronistas da Companhia de Jesus*, pelo Dr. Antonio Henriques Leal”, *in*: *RIHGB*, 1871, tomo 34.

florescentes da ordem”. O autor presenciou pessoas “tomadas de cólera” que se pronunciavam contrariadas com aquelas que não consideravam os jesuítas dignos, grandes e únicos benfeitores da pátria. Para os defensores dos jesuítas, a túnica dos padres era tão venerada quanto a de Cristo. Fatos como esse, provavam a necessidade de “se reconsiderar o que obraram os jesuitas no Brasil”⁶⁴⁹. Isto é, incentivava uma reflexão crítica de sua história, aliás, escrita pelos próprios inacianos, dando margem, segundo o autor, à parcialidade. Da mesma forma que as “fontes da oposição”, queixas dos governadores, senadores e procuradores das capitanias, que apresentavam a mesma inverossimilhança.

Diante de tanta incerteza, se propôs desenvolver o trabalho então divulgado que consistia numa exposição de fatos extraídos dos próprios livros, “copiando-lhes trechos textual e fielmente, deixando ao leitor a dedução dos corolários”, com intenção de “poupar aos curiosos e desvelados pelas nossas cousas antigas o enfado de lerem volumosas chronicas e outras obras escriptas em estylo diffuso”, ao mesmo tempo em que apresentava num “fiel resumo o que há de melhor e mais importante sobre os jesuitas no Brasil”⁶⁵⁰.

Ainda no prefácio, destaca uma das propostas dos jesuítas: a liberdade dos índios. Porém, para Leal, o único propósito dos religiosos era “aniquilação dos indigenas, de que aliás se declaravam protectores, para que os portuguezes se podessem estabelecer e consolidar o seu dominio”. Quanto à expulsão daqueles religiosos estabelecida por Pombal, declara que tinha uma lógica, mesmo não tendo sido “cercada de justiça”. Tratava-se de uma ação executada com base em informações caluniosas, porém justa já “que fez reverter contra os jesuitas o principio subversivo de toda a moral, e que mais altamente apregoavam e defendiam, e é infelizmente a maxima de muitos politicos – ambiciosos – os fins justificam os meios!”⁶⁵¹.

A Companhia de Jesus, para o autor, constituía um corpo coletivo que conservava o perfil de uma *corporação*. Desta forma, estava em pauta se “na actualidade conviria ao Brasil essa corporação”, uma vez que nos anos de 1870, as circunstâncias para a existência da Ordem Inaciana haviam mudado: “em vez de colonia esta se constituindo um imperio, em vez de tutelados somos brasileiros, em vez de governo absoluto e despotico rege-nos

⁶⁴⁹ Idem, *ibidem*, p. 48.

⁶⁵⁰ Idem, *ibidem*.

⁶⁵¹ Idem, *ibidem*, pp. 48, 50-51.

uma constituição livre com o systema representativo, e em vez de subditos somos cidadãos”. Os jesuítas destoavam neste contexto de mudanças já que eram *um Estado no Estado, e ao mesmo tempo uma igreja na igreja*. Por isso, restava saber se uma corporação “que dominava os reis nos conselhos, o povo no pulpito, as famílias no confissãoário e as crianças nas escolas” seria conveniente. Na opinião do autor, essa corporação de religiosos era uma anomalia,

“uma excrescencia repulsiva no seculo XIX, e demais, sem raizes no povo, poderia apenas contar com as sympathias de governantes de pensar retrospectivo, que se contentassem mais com as apparencias do que com a effectividade do mando.”⁶⁵²

Mas estando ele *desassombrado* deste receio, poderia selecionar das crônicas trechos com imparcialidade e resgatar o que era de interesse substancial para história pátria – o que faz ao longo desses *Apontamentos*.⁶⁵³ Portanto, Leal concebe os jesuítas como uma corporação dominadora e detentora de um *poder paralelo*. Assim, notamos o discurso conspiracionista e mitológico vigoroso na década de 1870, no qual a figura do jesuíta assume o perfil do indivíduo perigoso porque ameaçador da estabilidade do Estado, da nação e da moral familiar – tornando-se um *Estrangeiro* na nação.

Já polemizando com Leal, nos artigos que integram a “*Historia da Imperial Fazenda de Santa Cruz lida em sessão do Instituto Histórico*”⁶⁵⁴, publicados no ano de 1875, o sócio efetivo José de Saldanha da Gama⁶⁵⁵ fez nova análise da administração praticada pelos jesuítas nessa famosa fazenda e de seus bens naquele momento. Trata-se do resultado de dois anos e nove meses de recolhimento de informações, período em que o autor exerceu o cargo de superintendente daquela propriedade. Nos seis primeiros capítulos, preocupou-se

⁶⁵² Idem, *ibidem*, p. 52.

⁶⁵³ Salientamos que apenas trataremos “Prefácio” desse *Apontamento*. Todavia, sinalizamos que esse texto com o conteúdo selecionado por Leal das crônicas sobre os jesuítas se estende por mais de um trimestre na *Revista* do IHGB durante a década de 1870.

⁶⁵⁴ “*Historia da Imperial Fazenda de Santa Cruz lida em sessão do Instituto Histórico pelo sócio efetivo José de Saldanha da Gama*”, *in: RIHGB*, 1871, tomo 34, Parte II (quarto trimestre), pp. 165-230.

⁶⁵⁵ José Saldanha da Gama (1839-?) no ano de 1861 encetou o magistério, substituindo o professor Freire Allemão na cadeira de botânica. Na escola central, depois politécnica, exerceu o cargo de professor. Representou o Brasil na exposição universal de Paris de 1869, na de Viena de 1873, na Filadélfia em 1876 e nos estudos de botânica de Paris de 1877. Foi consul geral do Brasil na Bélgica. Cf.: BLAKE, A.V.S., *op. cit.*, vol. V, p. 175-179.

em sustentar a legitimidade da posse da Fazenda de Santa Cruz pelos inacianos fazendo uma retrospectiva de todas as doações e compras de terras por eles realizadas até completarem as dez léguas que integravam a fazenda.⁶⁵⁶

Relembrando a expulsão dos inacianos, critica a atitude do Marquês de Pombal em confiscar os bens da Companhia de Jesus. Para o autor, o direito de propriedade era sagrado: “que fossem os filhos de Ignacio de Loyola expulsos das possessões portuguesas; que se extinguam estas ou aquellas corporações nascidas e creadas no seio de qualquer nacionalidade... Mas esbulhar a quem quer que seja da propriedade adquirida á custa de seu suor, e às vezes de seu sangue, e do modo o mais legal e legitimo, é querer attribuir valor subjetivo ao direito – fundamento das sociedades bem constituídas”⁶⁵⁷.

A fazenda era composta por uma aldeia de índios que foram catequizados e administrados pelos padres (pagavam três galinhas de foro anual). Outras porções do terreno estavam ocupadas por 26 foreiros que pagavam quatro galinhas anuais de foro cada um. Depois de confiscados os bens da Companhia, este número de foreiros (e arrendatários) aumentou e naquele tempo existiam setecentos. A arrecadação anual de galinhas (nos tempos dos jesuítas) proporcionava a manutenção de um famoso galinheiro, além da existência de um rebanho de ruminantes, suínos, perus, jaburús, narcejas, maçaricos, marrecos, ererés, colhereiros, gansos e pombas torquazes. Havia dezoito currais construídos (poucos se conservavam). Além dos hospícios e a pequena igreja, existia uma olaria, carpintaria, hospedaria, casa de farinha, forno de cal e uma pescaria com senzalas para os negros.

Saldanha também destacou as obras e benefícios (geradores de lucros e rendimentos) realizados pelos padres nessa fazenda. Com relação ao povo de Santa Cruz, praticaram a caridade, a doutrina evangélica e a sabedoria escrita por Santo Agostinho. No que se refere às obras destes religiosos, eram caracterizadas por sua solidez como, por exemplo, a igreja. Na metade do capítulo sete e no capítulo oito, lista outras obras

⁶⁵⁶ Apresenta, ao longo do trabalho, uma série de documentos comprobatórios das posses e os domínios (medidas) da Fazenda de Santa Cruz por parte da Companhia de Jesus, garantindo as dez léguas da propriedade no tempo da expulsão da ordem religiosa. Cf.: “*Historia da Imperial Fazenda de Santa Cruz...*”, in: *RIHGB*, p. 174.

⁶⁵⁷ Idem, *ibidem*, pp. 178-179.

colossais, como as hidráulicas, realizadas para superar problemas como as inundações dos rios em tempos de chuvas.⁶⁵⁸

O último capítulo diz respeito à administração das “riquezas do seu patrimonio”, baseada na divisão de parte dos rendimentos com os pobres, premiando-se “a virtude dos bons” e o cumprimento “exacto dos preceitos da religião de Christo”⁶⁵⁹. O aumento progressivo de prosperidade da fazenda se dava principalmente pelas obras relacionadas com o regime das águas e os vinte e dois currais. O complemento do rendimento bruto era obtido de outros produtos de criação e empregado na compra de drogas, ceras, combustíveis, roupa para os pobres, em suma, no custeio da fazenda. Comparando com o balanço financeiro de agosto de 1869 a agosto de 1870, atingiu cerca da metade do que se obtinha nos tempos dos jesuítas.

As escadas e corredores do convento foram transformados pelo Padre Pedro Fernandes em um arquivo destinado aos registros das riquezas e atendimento dos pobres: “franciscanos, escravos menores, famílias inteiras sepultadas nas sombras da indigencia, todos mitigavam a fome, e por fim viviam contentes às esmolas de Pedro Fernandes”.⁶⁶⁰ Todo mês o padre mandava matar 53 rezes, repartindo entre os pobres. Os menores (filhos das escravas) alimentavam-se e vestiam-se do que havia na dispensa da Companhia. Para o ano de 1760, planejavam rasgar os brejos de S. João Grande para transformá-lo em pastos ligados à Santa Cruz. Porém, o plano não se concretizou já que Pombal determinou a expulsão dos jesuítas e a “propriedade adquirida, conservada e augmentada com todos os forros de irrecusavel legalidade, e á custa de admiraveis sacrificios, desapareceu como um sonho das mãos dos religiosos, como se riquezas usurpadas aos seus legítimos donos podessem nunca crear felicidade em mãos alheias”⁶⁶¹. Posteriormente, a desorganização se instalou em Santa Cruz. Esta outra fase da propriedade não é tratada neste primeiro trecho publicado⁶⁶², registrando-se apenas os elogios ao modelo de administração jesuítica e

⁶⁵⁸ Existe uma descrição do procedimento de cada uma das obras.

⁶⁵⁹ Idem, *ibidem*, p. 226.

⁶⁶⁰ Idem, *ibidem*, p. 229.

⁶⁶¹ Idem, *ibidem*, p. 230.

⁶⁶² O trabalho teria outras partes, porém, não há registros de que tenham sido publicadas até 1886 na *Revista do IHGB*.

deixando claro que durante o tempo que vigorou proporcionou mais rendimentos do que depois da expulsão (decadência).

Além da avaliação do episódio da expulsão dos jesuítas dos domínios portugueses pelo marquês de Pombal, a polêmica sobre os loyolanos nesse período continuou a se expressar na avaliação da colonização portuguesa no Brasil, tema que permitiu retomar as teses sobre qual teria sido a real participação dos religiosos no empreendimento colonial e as (des)vantagens da catequese na civilização dos indígenas. Ao longo da década de 1870, o sócio maranhense Cândido Mendes de Almeida⁶⁶³ publicou uma série de cinco artigos intitulados *Notas para Historia Pátria*⁶⁶⁴, nos quais valorizou a obra dos loyolanos e desenvolveu uma tese sobre a colonização portuguesa partindo de perguntas – reveladoras de “pontos obscuros” da história do Brasil – sobre personagens e episódios então discutidos, conforme se pode conferir no quadro abaixo:

ANO	T.	PP.	SÉRIE “NOTAS PARA HISTÓRIA PÁTRIA” – CANDIDO MENDES DE ALMEIDA
1876	39	05-24	“Nota sobre a historia patria dos primeiros tempos da descoberta”
1877	40	163-247	“Notas para a História Patria – 2º capítulo: Os primeiros povoadores. Quem era o bacharel de Cananéa?”
		277-373	“Notas para a historia patria – 3º capítulo: João Ramalho, o bacharel de Cananéa, precedeu Colombo na descoberta da América?”
1878	41	71-141	“Notas para a historia patria – 4º capítulo: Porque razão os indígenas do nosso littoral chamavam aos francezes de 'Mais', e aos portugueses 'Peró'?”

⁶⁶³ Cândido Mendes de Almeida (1801-1881) exerceu os cargos de promotor público na província do Maranhão (1841-1842) e foi nomeado professor de geografia e história, lecionando por catorze anos no Liceu de São Luiz. Depois se transferiu para Corte, ocupando o cargo de chefe de seção da secretaria do Império e chefe da secretaria da justiça, dedicando-se à advocacia. Representou por diversas vezes a sua província na câmara temporária desde 1843, e no Senado desde 1871. Ativo católico ultramontano, teve um papel destacado na defesa dos envolvidos na *Questão Religiosa*. Cf.: BLAKE, A., *op. cit.*, vol. 02, p. 35.

⁶⁶⁴ ALMEIDA, Candido Mendes de. “Nota sobre a historia patria dos primeiros tempos da descoberta”, *in*: RIHGB, 1876, tomo 39, pp. 05-24; ALMEIDA, C.M.. “Notas para a História Patria – 2º capítulo: Os primeiros povoadores. Quem era o bacharel de Cananéa?”, *in*: RIHGB, 1877, tomo 40, pp. 163-247; ALMEIDA, C.M.. “Notas para a historia patria – 3º capítulo: João Ramalho, o bacharel de Cananéa, precedeu Colombo na descoberta da América?”, *in*: RIHGB, 1877, tomo 40, pp. 277-373; ALMEIDA, C.M.. “Notas para a historia patria – 4º capítulo: Porque razão os indígenas do nosso littoral chamavam aos francezes de 'Mais', e aos portugueses 'Peró'?”, *in*: RIHGB, 1878, tomo 41, pp. 71-141; ALMEIDA, C.M.. “Notas para Historia Patria – 5º capítulo: As catastrophes de João Bolés foi uma realidade?”, *in*: RIHGB, 1879, tomo 42, pp. 141-194.

ANO	T.	PP.	SÉRIE “NOTAS PARA HISTÓRIA PÁTRIA” – CANDIDO MENDES DE ALMEIDA
1879	42	141-194	“Notas para Historia Patria – 5º capítulo: As catastrophes de João Bolés foi uma realidade?”

Em dois desses artigos, o autor deu especial destaque à participação dos jesuítas. Textos caracterizados pela observação minuciosa da documentação histórica no intuito de obter a maior exatidão possível – algo imprescindível para se alcançar a reconstituição verídica do passado na concepção de Cândido Mendes. É o caso do segundo artigo da série, publicado em 1877, “*Notas para a História Patria: Os primeiros povoadores. Quem era o bacharel de Cananéa?*”, que foi dedicado à colonização de São Paulo, mais especificamente à tentativa de elucidar a identidade do *bacharel de Cananéa*. Para Cândido Mendes, o *bacharel de Cananéa* era João Ramalho, degredado ali estabelecido em 15 de fevereiro de 1502. A defesa desta tese contrapunha outros trabalhos que, em sua opinião, em nada cooperavam para o esclarecimento de tal identidade ainda “mui questionável”, ao contrário, “póde-se dizer tem-se procurado mais obscurecel-a que aclaral-a”⁶⁶⁵.

Assim, afirmando que o *bacharel de Cananéa* era *João Ramalho* – um “homem degradado” e “cheio de vícios” –, contestava “duas autoridades de grande nomeada na historia d’essa illustre e heroica provincia”⁶⁶⁶ do século XVIII: os cronistas Pedro Taques de Almeida Paes Leme e Frei Gaspar da Madre de Deus⁶⁶⁷, ambos dedicados a “dar melhor origem á vinda ou apparição de João Ramalho no torrão de sua patria, nobilitando-se

⁶⁶⁵ ALMEIDA, C. M.. “*Notas para a História Patria: Os primeiros povoadores...*”, in: *RIHGB*, pp. 218-219.

⁶⁶⁶ Idem, *ibidem*, p. 220.

⁶⁶⁷ De acordo com Danilo J. Zioni Ferretti e Maria Helena Rolim Capelato, Pedro Taques e beneditino Frei Gaspar foram referências importantes para a recém formada cafeicultura paulista redimensionar “o culto à paulistanidade” nas três últimas décadas do século XIX, atitude que atingiu o ápice nos anos de 1920-1930: “a nova realidade histórica que está na base desta retomada da questão identitária paulista foi a consolidação do café no oeste da província, por volta de 1870”. O crescimento material proporcionado alterou o papel de São Paulo entre as demais províncias: “de uma posição secundária para polo dinâmico da economia nacional”, consolidou a burguesia cafeicultora paulista – que aderiu à idéia republicana – como novo grupo social: “foi esta mesma burguesia a responsável pela retomada da temática da identidade paulista mediante a discussão sobre o passado da província. A partir dos anos 70 do século XIX, a elite local – principalmente o grupo dos republicanos, marcado por uma postura de cunho liberal e descentralizadora – começou a produzir um discurso que identificava no paulista uma série de atributos que não eram encontrados nos demais brasileiros”. FERRETTI, Danilo J.Z. & CAPELATO, Maria H.R.. “João Ramalho e as Origens da Nação: os paulistas na comemoração do IV centenário da descoberta do Brasil”, in: *Revista Tempo. Dep.de História da UFF*. V. 04, nº 08, dez/1999. Consultado em junho/2008. URL: <http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg8-4.pdf>

mesmo quanto á sua procedencia na terra de sua nacionalidade”. Segundo aqueles memorialistas, “o colono era um naufrago, lançado pelo infortunio ás plagas de Santos, e tinha nobre ascendencia”⁶⁶⁸.

A Pedro Tacques – autor de *Nobiliarquia Paulistana* – criticou o fato de atribuir a João Ramalho o caráter de *cavalleiro*, um título de nobreza obtido ainda em Portugal, “pois, ao que parece, segundo taes chronistas, não desembarcava, em S. Vicente, n’aquelle feliz torrão, colono que não fosse fidalgo de primeira linhagem e da mais limpa nobreza”. A “ vaidade das distincções genealógicas”, ou seja, o desejo de todos de proceder do alto, originava nada mais do que informações equivocadas, pois “sabe-se que alguns, ou a môr parte, vieram obrigadas pela justiça”⁶⁶⁹, incluindo aqueles que se dirigiram para o sul.

Já na crônica do beneditino Frei Gaspar da Madre de Deus – *Memórias para a história da Capitania de S. Vicente* – predominavam as fantasias guiadas, assim como foi em Pedro Taques, pelos exageros da lenda de Caramuru, “não compreendendo a altura dos deveres do encargo, do que a de escrever em presença de authenticos documentos uma historia séria, veridica e sensata”⁶⁷⁰. Porém, a principal acusação a Frei Gaspar foi por conta da utilização de um suposto *testamento original* de João Ramalho que, contrariando a tese de Cândido Mendes, registrava ter ele chegado a *patria de Santos* em 1490, e não em 1502 ou 1514. Sua morte teria ocorrido ali, em 3 de maio de 1580, ou seja, com a surpreendente idade de 90 anos.⁶⁷¹

A crítica de Mendes a estes dois cronistas não se justificava apenas por defender o rigor científico, ou seja, trabalhos fundados em fatos realmente comprovados. O sócio maranhense estava interessado também em problematizar outras obras já consagradas de sócios do Instituto – como as dos paulistas Machado de Oliveira⁶⁷² e Francisco

⁶⁶⁸ ALMEIDA, C. M.. “Notas para a História Patria... Os primeiros povoadores...”, *in*: RIHGB, pp. 220.

⁶⁶⁹ Idem, *ibidem*, pp. 225, 229.

⁶⁷⁰ Idem, *ibidem*, p. 234.

⁶⁷¹ A presença de Ramalho em 1490 em terras americanas, dava a ele o pioneirismo da descoberta das novas terras e não a Colombo. A data de seu falecimento (03 de maio de 1580) é recebida com certa ironia por Mendes, pois era um *mix* de coincidências já que 03 de maio era a data do descobrimento do Brasil, enquanto 1580 correspondia ao estabelecimento da ordem beneditina da qual Frei Gaspar era membro. Cf.: ALMEIDA, C.M. “Notas... João Ramalho, o bacharel de Cananéa, precedeu Colombo na descoberta da América?”, *in*: RIHGB, pp. 277-373.

⁶⁷² Trata-se da obra *Quadro Histórico da provincia de São Paulo*, de Machado de Oliveira.

Varnhagen⁶⁷³ – que no século XIX confirmaram a figura *enobrecida* e abastada de João Ramalho, considerado o *patriarca dos paulistas*. Seu texto sugere ironicamente que, em virtude dos visíveis erros cometidos pelos cronistas e por seus divulgadores, a história da “rica e heróica” província ainda estava por ser escrita. Mendes parece querer minimizar o destaque histórico de São Paulo frente a outras províncias, desconstruindo a origem nobre e heróica e o desempenho pioneiro de seu *fundador* – João Ramalho – e, sobretudo questionando sua importância no sucesso da colonização da capitania, o qual preferiu atribuir aos jesuítas.

Portanto, ao contestar a origem nobre de João Ramalho e destacar sua condição de degredado, igualando-o a tantos outros desbravadores e povoadores nos tempos coloniais, Cândido Mendes desfez qualquer exceção histórica – e porque não dizer política – de São Paulo. Apenas um grupo, na avaliação do advogado e senador pela província do Maranhão, projetava uma boa atuação e imagem na conquista das terras que iriam compor a província paulista: a Companhia de Jesus. Ao questionar se teria sido João Ramalho “homem de letras, arrastado por seus crimes á infamia, ou se, por seus commettidos extra-legaes, alcançou essa alcunha tão conhecida dos navegantes de outr’ora”, Mendes sustentou a primeira hipótese, pois em sua concepção, se tivesse sido um “criminoso vulgar” não teria resistido (como resistiu) “á influencia de sacerdotes cheios de fé, de zelo e de sciencia, como eram e são os jesuitas”.⁶⁷⁴

João Ramalho tinha ascendência sobre os indígenas do litoral paulistano (*Tupiniquins*). Não apenas impôs sua influência, como os *dominou* e os *governou*. Tornou São Vicente num porto de escala dos viajantes europeus, assim como Cananéa. Comercializava índios que capturava em suas guerras, construía bergantins, dentre muitas outras atividades. Estas façanhas denotavam que Ramalho era um homem dotado de iniciativa e inteligência, muito embora, também fosse “tomado por grandes e violentas paixões”. Além disso, lançava mão de recursos *extra-legais* para chegar a seus objetivos: “o orgulho do homem de cultura litteraria é mui refractario a idéas estranhas. Difficilmente se

⁶⁷³ Mendes refere-se a textos de Varnhagen publicados na *Revista* do IHGB (tomos 12, 13 e 21) e em sua *História do Brasil* (primeira e segunda edição).

⁶⁷⁴ ALMEIDA, C. M.. “Notas para a História Patria... Os primeiros povoadores...”, *in*: *RIHGB*, p. 240.

subordinaria á doutrinas de que outros sejam os iniciadores, ou se constituam os mestres... Eis o caso de João Ramalho”⁶⁷⁵.

Deste seu comportamento resultou uma divergência com os religiosos da Companhia de Jesus, logo que os padres aportaram em São Paulo, em 1549. Acostumado a mandar, Ramalho se recusou a deixar a vida sem regras que levava devido a sua longa convivência com os nativos. Mendes acentua que os jesuítas se diferenciavam até mesmo dos sacerdotes que desde o início estiveram em São Vicente, os quais se caracterizavam pela falta de fé e excesso nos *desregramentos*.⁶⁷⁶ Viviam como os colonos, enquanto os padres loyolanos eram símbolo de fé e zelo. Diante disso, apesar de ter sido homem de letras, o antagonismo entre João Ramalho e a Companhia de Jesus tornou-se inevitável.

Com a intenção de diminuir os feitos de João Ramalho, Cândido Mendes acentua o pequeno significado de seu legado – *a guarita ou pequeno povoado* de Santo André da Borda do Campo da qual era alcaide-mor –, quando comparado à obra da Companhia de Jesus na domesticação dos *ferozes* índios *guayanazes*. Assim, avaliou o *baluarte* de Santo André como “inútil e quasi imprestavel”, até contra os *Tamoyos*, índios das matas. Contra eles, fora muito mais destacada a “importancia de São Paulo, fundada no meio do campo entre os *Guayanazes*, e na confiança da sua amizade e alliança” obtida com o trabalho dos religiosos inacianos. “Ora, isto não se poderia dar no estabelecimento posto que fortificado de Santo André”⁶⁷⁷.

Considerou que Martim Afonso de Sousa e João Ramalho – o progenitor dos primeiros *mamelucos* – foram importantes para história de São Paulo, muito embora questionando se seus serviços teriam tido valor sem a presença dos loyolanos “na pacificação e atração ao grêmio da fé das tribos *guayanazes*”. Desta forma, quem realizou aquela obra não foi “o *heroico guerreiro portuguez*, e o degradado em Cananéia”, mas a Companhia de Jesus, “resistindo resolutamente aos vícios monstruosos de Ramalho, e fundando S. Paulo, a auspiciosa cidade, no centro do territorio *guayanaz*, e fazendo de uma

⁶⁷⁵ Idem, *ibidem*, p. 242.

⁶⁷⁶ Idem, *ibidem*, pp. 242-243.

⁶⁷⁷ Idem, *ibidem*, p. 240.

população bárbara e hostil, um povo culto, laborioso, aliado ou amigo dos colonos”⁶⁷⁸. Sem esta fundação, a *predestinada* história de São Paulo tornar-se-ia nula.

Faz muitas restrições à colonização portuguesa, por ter sido guiada “pela cobiça e ambição”. Em seu entender, o empreendimento colonial apenas logrou êxito com a chegada das ordens religiosas, com destaque para a Companhia de Jesus. A defesa realizada por Mendes da atuação dos inacianos e sua distinta participação nos primeiros séculos na América portuguesa não era gratuita. A década de 1870 foi marcada por sensíveis desentendimentos entre membros do clero com o Estado, a *Questão Religiosa*, já mencionada anteriormente. Nesta ocasião, o senador Cândido Mendes de Almeida, ativo católico ultramontano, teve um papel destacado na defesa dos envolvidos, sobretudo do bispo Dom Vital de Oliveira, do qual, juntamente com o senador e ex-presidente de gabinete Zacarias de Góis e Vasconcelos, foi advogado.

Diante disso, Cândido Mendes, defensor daquela corrente, procurou enfatizar uma leitura historicamente bem fundamentada e favorável à Companhia de Jesus que, como já vimos, estava associada ao ultramontanismo pelos críticos de uma elite política e intelectual, particularmente aquela adepta das idéias republicanas e impregnadas por um forte sentimento anti-clerical. Esta intenção é ainda mais evidente em outro artigo da mencionada série *Notas para uma história pátria*, publicado em 1879 na *Revista* do IHGB, no qual faz uma defesa expressiva dos loyolanos. Nele indagou se “A catastrophe de João Bolés”, personagem até então apontado pelos cronistas no passado, e pelos acadêmicos no presente, como um supliciado da Inquisição, com anuência dos jesuítas, “foi uma realidade?”⁶⁷⁹.

Num trabalho também revelador de meticulosa pesquisa, pretendeu reavaliar a história de um episódio ocorrido durante a invasão francesa no Rio de Janeiro (em 1555): a prisão, condenação e suplicio do francês João Bolés, no qual os jesuítas, especialmente o padre José de Anchieta, teriam tido participação destacada. Segundo relato do cronista loyolano Simão de Vasconcellos (o mais antigo do Brasil), perseguido por adversários no Forte Colligny, Bolés teria sido acolhido na colônia lusitana, e simulado

⁶⁷⁸ Idem, *ibidem*, pp. 245-246.

⁶⁷⁹ ALMEIDA, C. M.. “*Notas para Historia Patria* – 5º capítulo: As catastrophes de João Bolés foi uma realidade?”, *in*: *RIHGB*, pp. 141-194.

partilhar a religião daqueles que o ampararam. Porém, sob este disfarce, passou a incentivar o “desassocego publico”, questionando os princípios e procedimentos católicos. Foi preso em São Vicente, enviado para a Bahia (ordens do bispo), e submetido ao tribunal da Inquisição. Mendes, afirma não querer definir se o crime foi bem ou mal julgado, mas averiguar se a execução foi uma realidade, e se o que foi narrado por Vasconcellos teria fundamento.

Retomando o funcionamento da jurisdição criminal no século XVI, sua primeira observação questiona se a responsabilidade pela condenação de Bolés poderia ser atribuída ao Santo Ofício, ou ao Estado. Lembra que o poder civil – ligado ao eclesiástico naquele momento – condenava a propaganda de doutrina religiosa diferente da professada oficialmente, ou seja, num país católico ser protestante constituía um delito. Portanto, quando se tratava de uma heresia, os dois poderes chegaram a um acordo: “resolveu-se que não se imporiam penas contra hereges, ou a esse pretexto, se previamente o facto não fosse examinado por ecclesiasticos que, conhecendo bem as doutrinas da Igreja, podiam discriminar o heretico do que não era”. A decisão dos peritos, porém, não importava se os juizes ou civis, se *agentes do Estado*, não a aprovassem. Cândido Mendes procura deixar bem claro que o Santo Ofício “não passava de uma commissão do poder civil”, tanto que “por acto legislativo autorisou-se, reformou por vezes os regulamentos e declarou regio”. Assim, seria impraticável atribuir à Igreja, e não ao poder civil, todos os julgamentos contra a Inquisição.⁶⁸⁰

Quanto ao caso de João Bolés, um dos pontos de maior discórdia de Cândido Mendes refere-se à participação do padre José de Anchieta no processo de suplicio do réu, episódio relatado pelo cronista Padre Simão de Vasconcellos. Segundo ele, o religioso teria sido chamado quando Bolés já se encontrava na Bahia, para que pudesse reconciliá-lo com a Igreja. Porém, encontrando-o em um processo de tormento, Anchieta “reprehendeu o algoz e *instrui-o* elle mesmo de como havia de fazer seu officio com a brevidade desejada: acto de fina caridade”⁶⁸¹. Tal atitude – aceleração na execução da morte – era passível de pena eclesiástica, como a suspensão de seu officio.

⁶⁸⁰ Idem, *ibidem*, pp. 150, 152.

⁶⁸¹ Idem, *ibidem*, p. 157.

Com base nas palavras do cronista⁶⁸², outros historiadores do século XIX – Southey, Constancio e Timon (João Francisco Lisboa) – reiteraram o que Mendes chamou de incorreções, já que todos estavam empenhados em determinar a culpabilidade de Anchieta naquela *atrocidade*. Segundo Timon, o mais áspero em suas considerações, o padre tivera o papel de um “refinado hypocrita; a salvação de um penitente é um *pretexto*,... para ter a vaidade de converter o herege... é o amor próprio,... não é inspiração de humanidade e nem caridade,... mas exercer o officio de algoz!”⁶⁸³. Estas interpretações, para Mendes, eram uma “carga em cheio aos missionarios Jesuitas, por delictos de toda a sorte possiveis ou não, imaginarios ou reais”. Então, pela pesquisa histórica, empenhou-se em demonstrar o quanto aquelas assertivas estavam equivocadas, para defender claramente o Padre Anchieta e a *boa imagem* da Companhia de Jesus que, nas leituras anti-jesuíticas, haviam sido estreitamente relacionados à Inquisição.

De acordo com Eduardo Franco, o mito da Inquisição jesuítica em Portugal acabou por “super-responsabilizar” a participação inaciana e “secundarizar” os dominicanos e outras ordens. Muito desta associação entre os loyolanos e o controle do Santo Ofício se deve à “pregnância cultural do mito do *complot* inaciano”, chegando em algumas visões extremas a figurar a Companhia de Jesus como “o cérebro-motor do refinamento da máquina do medo que se teria tornado a Inquisição moderna”⁶⁸⁴. Os *padres negros* foram apontados como os principais responsáveis pela expansão do medo e opressão por todo império ultramarino, destruindo, ao longo do tempo, todas “as forças vitais e criativas da nação portuguesa”⁶⁸⁵.

⁶⁸² Vasconcellos se equivocou principalmente por não apurar adequadamente os fatos. Porém, não teria sido ele o inventor dos mesmos, o que amenizou a sua responsabilidade no equívoco. Descobriria a catástrofe de João Bolés em outros historiadores, como Sebastião Berettari (sua obra, uma biografia de José de Anchieta, foi escrita a pedido do Geral da Ordem Aquaviva em 1617) ou o padre da Companhia de Jesus Estevão de Paternina (tradutor da mesma obra para o espanhol). Cf.: Idem, *ibidem*, pp. 169-175.

⁶⁸³ Idem, *ibidem*, p. 167.

⁶⁸⁴ FRANCO, José Eduardo. “O Mito da Inquisição Jesuítica em Portugal: a super-responsabilização inquisitorial dos jesuítas e a secundarização dos Dominicanos e das outras ordens na memória cultural”, *in: Dissertationes Historicae, XXXI – Praedicatores, Inquisitores – II, Actas del 2º Seminario Internacional sobre los Dominicos e la Inquisición* (Sevilla, 2004), ed. Arturo Bernal Palacios, Instituto Storico Domenicano. Roma, 2006, p. 623.

⁶⁸⁵ O trabalho de José Eduardo Franco pretende desconstruir esse mito – a associação jesuítica ao tribunal da Inquisição – demonstrando que, ao mesmo tempo que os inacianos estavam ligados ao tribunal, também o confrontavam. Trata-se de uma relação bastante complexa. Tanto a perspectiva anti-jesuíta como a filo-jesuíta são unilaterais “enfermada[s] pelos fins apologético-ideológicos”. Cf.: Idem, *ibidem*, p. 626.

A relação entre a Ordem Inaciana e a Inquisição foi muito explorada pelo Marquês de Pombal no século XVIII, pois ao mesmo tempo em que culpou os jesuítas por transformarem o Santo Ofício em *um monstro desumano*, manipulou o medo da sociedade em relação à Ordem Inaciana para, assim, arquitetar o *mito jesuítico*. O ministro de D. José I, segundo Franco, foi responsável pela divulgação do *mito negro* dos inacianos, uma vez que traduziu nas principais línguas e divulgou por toda a Europa, através dos canais diplomáticos e do Estado, libelos e documentos antijesuíticos. Na segunda metade do século XIX, no Império e em uma literatura de âmbito internacional, as falas críticas tomaram um novo fôlego e as restrições de Pombal, permeadas pelo discurso mitológico e conspiracionista, foram recuperadas e re-significadas.⁶⁸⁶

Já a *Memória* de Cândido Mendes é um contraponto à linha de textos antijesuítica. A partir da narrativa de Jean de Lery⁶⁸⁷, deu novos rumos à interpretação do caso João Bolés, pois confirmou que, na mesma frota do francês aprisionado pelos Tupinambás, viera um indivíduo conhecido por *Mr. Hector*, mas cujo verdadeiro nome era *João Cointá*. Ele coincidia com as mesmas características de Bolés: “os traços do Mr. Hector ou João Cointá, doutor da Sorbonna, portanto theologo, confrontados, com os que apresentam as nossas chronicas de João Bolés, parecem retratar a mesma individualidade... Tudo coincide n’estes dois personagens”⁶⁸⁸. Tais semelhanças, para Mendes, validavam uma nova versão: de que João Bolés era, na verdade, João Cointá.

Quanto ao fim de João Bolés, havia muitas dúvidas. Para Simão de Vasconcellos, ele tinha perecido no Rio de Janeiro mediante suplício de força e em represália aos franceses. Já Robini, (tradutor italiano da obra de Berettari) sustentava que havia morrido pelo suplício de fogo na Bahia, como *herege obstinado*. Tendo como fonte decisiva a *Annua* “Informação do Brasil e de suas capitanias”⁶⁸⁹, Mendes esclareceu que João Bolés tinha sido levado a Portugal, à presença do Cardeal D. Henrique, inquisidor-mór do reino.

⁶⁸⁶ Pode-se citar como exemplo, a obra *Le Juif Errant* de Eugène Sue, e *Des Jesuites*, de J. Michelet e E. Quinet.

⁶⁸⁷ Mendes não informa o nome da obra de Jean de Lery, porém sobre a sua viagem ao Brasil, destaca-se a narrativa *Histoire d’un voyage faict en la terra du Brésil* (1ª edição em 1578).

⁶⁸⁸ ALMEIDA, C.M.. “*Notas para Historia Patria... As catastrophes...*”, in: *RIHGB*, p. 186.

⁶⁸⁹ Este documento foi publicado na *Revista* do IHGB em 1844, tomo 06. Francisco Varnhagen atribuiu sua autoria ao Padre José de Anchieta, informação aceita por Mendes.

Daquele reino, o prisioneiro fora levado à Índia, desde então, não mais se teve notícias de sua presença na Bahia. Assim sendo, o que fora mencionado sobre este *douto heresiarca francez* – o enforcamento no Rio de Janeiro e sua pretensa conversão à hora de morrer, obtida pelo padre Anchieta – eram informações infundadas, “simplesmente uma lenda criada fora do Brasil”⁶⁹⁰. Os resultados apresentados por Cândido Mendes deram novos rumos à catástrofe de João Boles e eximiram Anchieta de qualquer responsabilidade em sua morte.

Em todos os artigos do conjunto *Notas para história patria*, Mendes defendeu suas teses apoiando-se em análise criteriosa das fontes e polemizou com uma historiografia já estabelecida e que, em sua opinião, mostrava-se falha nos procedimentos de pesquisa. Ao reavaliar a colonização de São Paulo através da figura de *João Ramalho* (especialmente em trabalhos de historiadores paulistas), o sócio maranhense rebateu a origem nobre da província minimizando “a singularidade” dos colonos paulistas, assim como seu desempenho, de maneira a aproximar sua história da de outras regiões que integravam a nação. Além disso, destacou, especialmente, a atuação da Companhia de Jesus, a quem atribuiu papel especial em toda colônia lusitana. Sobre tudo no segundo artigo, em que resgatou a catástrofe de João Bolés, empenhou-se em desfazer as críticas à atuação do padre José Anchieta no episódio e, conseqüentemente, dissipar qualquer imagem negativa da Ordem Inaciana, um argumento importante na década de 1870, em virtude do acirramento dos conflitos nas relações Igreja-Estado (*Questão Religiosa*), nos quais os jesuítas foram associados ao ultramontanismo.

Cândido Mendes é um dos exemplos mais veementes de defesa da Ordem Inaciana nesse terceiro momento. Seus trabalhos avaliam a colonização no Brasil, dando lugar de expressão aos jesuítas na história colonial: foram os responsáveis pelos melhores resultados obtidos no acometimento. Tal posição é um contraponto a olhares críticos, como o de Antonio H. Leal e dos documentos de época publicados no mesmo período e que apresentamos a seguir.

⁶⁹⁰ Idem, *ibidem*, p. 194.

3. Comprovações desabonadoras – documentos da época pombalina:

Os primeiros manuscritos, publicados em 1870 na *Revista* do IHGB, que remetem à Companhia de Jesus são um conjunto de cartas do período pombalino intitulado “*Correspondencia* official da Corte de Portugal com os Vice-reis do Estado do Brasil Conde da Cunha⁶⁹¹, Ayres de Sá e Mello e Conde de Azambuja⁶⁹², nos annos de 1766, 1767 e 1768 (extraída do Arquivo Público)”⁶⁹³. Abaixo, um quadro das correspondências:

NÚMERO	CARTA
13	Carta escripta ao Conde da Cunha a 23 de julho de 1766, approvando a hospedagem que deu ao navio hespanhol denominado <i>Príncipe S. Lourenço</i> , que vinha de Buenos-Ayres.
14	Carta escripta ao Conde da Cunha a 23 de julho de 1766, a respeito de serem perigosos e prejudiciaes as arribadas dos navios ingleses e francezes os portos do Rio de Janeiro e na ilha de Santa Catharina, e os meios que se devem empregar nos casos d’ellas.
15	Carta escripta ao Conde da Cunha a 22 de março de 1767 a respeito das providencias dadas para repellir qualquer violencia que os castelhanos intentassem fazer para nos surprehender algum parte dos nossos dominios, e sobre um continuo e exacto cuidado com os jesuitas, por serem homens notoriamente suspeitos, etc, etc.
17	Carta escripta ao Conde da Cunha a 25 de abril de 1767, sobre o que se deve praticar a respeito dos jesuitas se quererem passar para o Brasil em habitos disfarçados, não só clericaes, como nos de outras religiões, até nos de seculares, munidos de ordens, faculdade, e instrucções expedidas em nome do Papa, e dadas pelo geral para as executarem n’esta cidade e nos territórios do brasil, etc, etc.
18	Carta escripta ao Conde da Cunha em 20 de junho de 1767, confirmando a resolução de Sua Magestade sobre os meios, e os modos para se dilatarem pelos sertões da capitania de S. Paulo os limites da mesma, afim de afastar-se d’ella os castelhanos o quanto possivel fosse; sobre a precaução contra os jesuitas; e sobre a maior amizade que se devia praticar com os hespanhoes depois da expulsão dos ditos jesuitas, etc, etc.
24	Carta escripta a Ayres de Sá e Mello, em 10 de setembro de 1767, a respeito á guerra que o hespanhões haviam rompido nas fronteiras do Brasil, pela parte do Rio Guaporé, e marchavam um força a irem atacar a aldêa de Santa Rosa d’esta parte do referido rio; e as providencias que a tal respeito se tomaram, etc, etc.

⁶⁹¹ Dom Antônio Alvares da Cunha: nascido em Lisboa em 1700, faleceu em 1791. Foi o primeiro Conde da Cunha (título criado em 1760). Era sobrinho do diplomata Dom Luís da Cunha, foi governador de Angola (1753-1758) e vice-rei do Brasil (1763-1767). Consultado em julho/2008. Cf.: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Ant%C3%B3nio_%C3%81lvares_da_Cunha>.

⁶⁹² Dom Antônio Rolim de Moura Tavares: foi o primeiro Conde Azambuja e o 10º vice-rei do Brasil, exercendo o cargo entre 1767 e 1769. Tinha sido governador do Mato Grosso e da Bahia. Cf.: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Conde_de_Azambuja>, consultado em julho de 2008.

⁶⁹³ “*Correspondencia* da Corte de Portugal com os Vice-reis do Estado do Brasil Conde da Cunha, Ayres de Sá e Mello e Conde de Azambuja, nos annos de 1766, 1767 e 1768”, *in*: *RIHGB*, 1870, tomo 33, pp. 243-280.

NÚMERO	CARTA
25	Carta escripta ao Conde de Azambuja em 11 de setembro de 1767, sobre se achar Sua Magestade unido com França e Hespanha, para em causa commum obrigarem a côrte de Roma á extinção dos jesuitas, e ao castigo do geral e seu conselho, porque sem isso nem pôde subsistir a Igreja de Deus, nem se pôde conservar as monarquias, etc, etc.
26	Carta escripta ao Conde de Azambuja em 2 de outubro de 1767, sobre se acharem estabelecidas entre suas Magestades Fidelissimas e Catholica a estreita amizade e intima união, com que têm determinado ajustarem entre si amigavelmente as diferenças dos seus respectivos limites, etc, etc.
28	Perguntas que se fizeram por ordem do almirantado de Inglaterra ao arbitrista d'esta expedição, e respostas que o dito fez a ellas desde 25 de setembro até 8 de outubro de 1767, sobre o commercio dos inglezes no Brasil, dominios de Hespanha e Paraguay.
29	Carta escripta ao Conde de Azambuja em 20 de Janeiro de 1768, sobre as precauções que se devem tomar para desconcertar o commercio dos inglezes, segundo o seu clandestino projecto de arruinarem os dominios de Sua Magestade, como consta do extracto das conferencias que o arbitrista das expedições inglezas para esses dominios teve com os commissarios do almirantado de Inglaterra; e sobre as cautelas para obviar as prevaricações dos habitantes que estiverem corrompidos.
30	Carta escripta as Conde de Azambuja em 28 de janeiro de 1768, sobre se achar Sua Magestade unida como França e Hespanha para em causa commum obrigarem a côrte de Roma á total extinção dos jesuitas, e do que contrario succedeu sobre a proposta do ajustamento de limites.

Deste conjunto, selecionamos aquelas cartas que dizem respeito mais especialmente à Companhia de Jesus. Em geral, trazem avisos, observações, informações e ordens pelas quais as autoridades deveriam se pautar. As principais preocupações relacionavam-se à presença dos jesuítas, tanto na corte como nas colônias, principalmente nas regiões fronteiriças. Os membros da Companhia de Jesus eram responsabilizados por *maquinações* e estabelecimento da discórdia entre Portugal e Espanha. Na **carta nº 18**, escrita ao Conde Cunha em 20 de junho de 1767, pedia-se que se escrevesse uma correspondência a D. Antonio Buccarelli, observando que, em razão da expulsão dos jesuítas, as relações entre os reinos estavam diferentes e mais amistosas. Vejamos um trecho:

“(…) Que até agora, posto que assim o conheciamos, sabiamos ao mesmo tempo que tudo o referido provinha de negociações e machinações de ordens, que no conselho de Indias faziam expedir os jesuitas. Que com expulsão d’elles parece a V. Ex. que devem cessar os effeitos das ditas ordens por elles machinadas e extorquidas, para dissaboriarem, embaraçarem e alienarem as duas côrtes, fazendo a má intelligencia entre ellas um ponto essencial dos interesses da sua sociedade. Que as cousas têm mudado inteiramente de semblante, porque a V.

Ex. se avisou desde a data de 15 de Abril proximo passado que logo que os jesuitas foram expulsos dos dominios de Hespanha, se abrirão as portas, não só á boa intelligencia, mas tambem á mais sincera e intima amizade, que ficarão fazendo a regra das duas respectivas magestades, e das duas reaes familias. (...) Que o mesmo tem feito o governador de S. Paulo. E que V. Ex. espera que elle D. Antonio Buccarelli faça cessar umas hostilidades tão incompativeis com o actual systema de amizade e união intima das duas cortes; mandando abrir com a Colonia a communicacão (para a qual bastaria a paz entre as duas nações) em tudo o que não fôr contrabando; fazendo vigiar, castigar os contrabandistas...; porque não é justo que, pelo receio das culpas eventuaes de semelhantes criminosos, se fechem a todos os innocentes as portas para aquella mutua communicacão e reciproco trato, (...).”⁶⁹⁴

A indisposição entre os reinos, de acordo com as palavras acima, era provocada pelos religiosos da Companhia de Jesus. O mesmo tema repercute na **carta nº 26** que, escrita ao Conde de Azambuja em 2 de outubro de 1767, reiterava-se a amistosa união em que se encontravam as Suas Majestades católicas, os ajustes das diferenças de seus respectivos limites e a existência de um *inimigo* em comum: os jesuítas. Aliás, Portugal, França e Espanha – avisava a **carta nº 25**, escrita ao Conde Azambuja em 11 de setembro de 1767 – estavam unidos para obrigar a expulsão dos loyolanos por parte de Roma: “porque sem isso, nem póde subsistir a igreja de Deus, nem podem se conservar as monarchias da terra”⁶⁹⁵. Alertava contra as *diabruras dos jesuítas* presentes na *Deducção chronologica*, e na *Petição de recurso*. A **carta nº 30**, escrita ao Conde de Azambuja em 28 de Janeiro de 1768, informa que as negociações dos respectivos reinos com Roma achavam-se adiantadas, pois estavam unidos no aniquilamento daqueles *monstros*.

As *maquinações* dos loyolanos, por sinal, não ocorriam apenas nas cortes. Nas colônias, especialmente nas fronteiras entre os domínios espanhóis e portugueses, havia a mesma preocupação. Na **carta nº 15**, por exemplo, informava-se ao Conde Cunha (em 22 de março de 1767) sobre os jesuítas, “homens notoriamente suspeitos”. Alertou, primeiramente, sobre os motins em Madri, advertindo que seria inconveniente romper guerra com os vizinhos, devendo apenas manter a atenção a qualquer casualidade, estabelecer a demarcação dos limites e a manutenção da vigilância nas fronteiras portuguesas. No que se refere aos loyolanos, prevenia sobre a expedição de um novo *breve*

⁶⁹⁴ Idem, *ibidem*, pp. 258-259.

⁶⁹⁵ Idem, *ibidem*, p. 264.

(em segredo) por parte da cúria de Roma que concedia aos religiosos da Ordem Inaciana “novos privilégios, novas isenções, e muitas e grandes autoridades aos seus missionários na América Espanhola, e no Brasil”. Diante disso, convinha que os ministros vigiassem os membros que tinham saído da ordem e estavam espalhados pelas capitanias, pois através deles poderia haver a transmissão dos motins castelhanos e provocar um princípio de sedição.⁶⁹⁶

Os jesuítas aparecem, na maioria das vezes, como possíveis incitadores de movimentos sediciosos ou ataques nos limites. Por isso, as cartas trazem muitas recomendações contra tais ações. Na **carta nº 17**, por exemplo, transmitia-se ao mesmo Conde Cunha (em 25 de abril de 1767) os procedimentos que se deviam tomar com relação aos religiosos que pretendiam entrar no Brasil vestidos em hábitos disfarçados, “munidos de ordens, faculdade e instruções expedidas em nome do Papa” para execução no Brasil. Os navios e entradas ao continente deveriam ser vigiados, conferindo-se os passaportes com minúcia. Esta correspondência era acompanhada de exemplares de decretos sobre a desnaturalização dos jesuítas, para que fossem divulgados entre o bispo, prelados das religiões, párocos e todas as pessoas mais notáveis. Já na **carta nº 24**, escrita ao Conde de Ayres de Sá e Mello em 10 de setembro de 1767, comentava-se o receio de que os subalternos do Rio Grande de S. Pedro e das suas fronteiras se encontrassem em acirramento por conta das “intrigas e estratagemas dos jesuítas”. Os religiosos estavam introduzindo papéis contraditórios que persuadiam os ingleses e portugueses a cometerem os maiores insultos, e se isto era visto em Portugal “não é nada inverosímil que nas fronteiras dos dois domínios da América tenham o mesmo os ditos jesuítas”.⁶⁹⁷

Trata-se de um conjunto de cartas escrito após a expulsão da Companhia de Jesus de Portugal e da definição da situação da ordem nas outras nações européias, com destaque para Espanha e França. Em todas elas reverbera um “*complot* jesuítico” que se espalhou no século XVIII, durante a administração de Pombal. A sua publicação na década de 1870 não se tratava de uma coincidência, pois como pudemos perceber, nas últimas décadas do Império, se reacenderam elementos destes discursos mitológicos que envolviam a

⁶⁹⁶ Idem, *ibidem*, pp. 246-251.

⁶⁹⁷ Idem, *ibidem*, pp. 253, 262.

Companhia de Jesus. Reforçando esta idéia, dois anos depois, foi publicado mais um conjunto de cartas, sob o título de “*Relação das instruções e ordens que se expediram ao Conde da Cunha*”⁶⁹⁸. Assim como as anteriores, remetem aos anos de 1766 e 1767 e a mesma temática. A seguir, um quadro com todas as cartas desse segundo conjunto.

NÚMERO	CARTA
01	Para o Conde da Cunha – Carta de 22 de Julho de 1766 sobre as guarnições das praças e estabelecimentos do sul: sobre os motins do continente de Hespanha e da America Hepanhola, que tinham a côrte de Madrid impossibilitada para obrar contra nós.
11	Para o Conde da Cunha – Carta de 18 de Março de 1767, sobre o que se deve praticar com os indios e ilheós, que, por se não terem observado as leis de Sua Magestade, se acham dispersos no territorio de Viamão, etc.
13	Para o Conde da Cunha – Carta de 22 de março de 1767, sobre a reiteração das ordens, de se não romper de nenhuma sorte com os castelhanos, por ter isso a consequencia de accender uma guerra geral: sobre os chefes dos hespanhões levantados que passaram para a capitania de S. Paulo, sobre se não fazer d’elles a menor confiança, antes estarmos sempre em vigia contra estes apparentes amigos, etc.
16	Para o Conde da Cunha – Carta de 20 de junho de 1767, sobre o desprezo que os inglezes depois da ultima guerra fazem ás forças de todas as outras potenciais da Europa, e especialmente das fortalezas do porto do Rio de Janeiro; sobre o modo de o pôr defensavel; e sobre os planos que o marechal de campo Miguel ntonio Blasco tinha feito para a defesa das fortalezas do Rio de Janeiro, etc.
18	Carta de 20 de junho de 1767, sobre a conjuração do secretario da Colonia; do tenente-coronel Vasco Fernandes Pinto; do jesuita Pedro de Vasconcellos, e outros; sobre as confrarias dos jesuitas em habitos diversos, etc.

Na **carta nº 01**, de 22 de julho de 1766, por exemplo, transmitia-se ao Conde Cunha informações sobre os acontecimentos “sediosos” espanhóis, atribuindo a desordem naquela monarquia aos padres da Ordem Inaciana: “os jesuítas, tem reduzido aquella monarchia a uma tal desordem e confusão, que nem se sabe quem é que n’ella manda”. Mais uma vez, avisam sobre “jesuitas mascarados com vestidos de clerigos, com habitos de outras ordens regulares, até de seculares”, eram introduzidos por Roma, para a execução de maldades. Este é o caso da **carta nº 18**, de 20 de julho de 1767, que também se refere à descoberta de

⁶⁹⁸ “*Relação das instruções e ordens que se expediram ao Conde da Cunha (Copia do Archivo Publico)*”, in: RIHGB, 1872, tomo 35, pp. 212-241.

que, nas cortes Madri e Paris, o geral dos jesuítas costumava dar poderes “a todos seus subditos conhecidos e disfarçados, para instituírem confrarias, e para receberem por irmãos, ou confrades d’ellas, os seculares de todos os estados, e de todos os sexos”. Assim, comporiam um corpo unido como se todos fossem filhos do pai Santo Ignacio de Loyola e da mãe Companhia de Jesus para realizar uma sublevação contra os *legítimos e naturais soberanos dos seus respectivos paizes*. Sendo a mais célebre das confrarias a denominada *Irmandade do Coração de Jesus*.⁶⁹⁹

Portanto, debaixo daquela aparência disfarçada de clérigos se faziam *damnosos*, pois por mais que jurassem aos soberanos fidelidade, se viam desobrigados de obedecê-la quando não era de interesse da sua sociedade. Em Madri e Paris foram aceitos como fiéis vassallos, alertando que no Rio de Janeiro e nas Minas, também se mantiveram a tolerância para com estes homens o que era incompatível com a conservação dos reinos e Estado. Por mais que tivessem jurado vínculos com a pátria, as duas cortes tiveram que tomar providências contra *diabolicos estratagemas e machinações d’elles*.⁷⁰⁰ Todos os ministros de Portugal deveriam observar a lei contra “a estruturação de confrarias, associações e maquinações dos jesuítas com o intuito de realizar sublevações”. Sua Majestade resolveu, por fim, enviar a “lei geral para a extirpação dos jesuitas”, que em pouco tempo seria recebida.

O método utilizado pelos jesuítas também é lembrado nas cartas de forma negativa. Na **carta nº 11** (de 18 de março de 1767), por exemplo, referia-se ao modo como se devia

⁶⁹⁹ Idem, *ibidem*, pp. 213, 237.

⁷⁰⁰ Algumas medidas tomadas pelas duas cortes citadas foram colocadas como exemplo nesta carta. Em Madri, nos parágrafos XI e XII da *Pragmatica Sanção* de 2 de Abril, os jesuítas tolerados que juraram fidelidade e pouco crédito deram a este ato, receberam penas estabelecidas contra os réus de lesa-majestade, como no caso de tratarem publicamente ou em segredo com seus sócios da Companhia. Por outra parte, lhes defendeu, que pudessem ensinar, pregar ou confessar. Pelos parágrafos XIII e XIV da mesma lei, proibiu o pedido de cartas de irmandades do geral da Companhia a todos os vassallos, eclesiásticos (seculares ou regulares). O Parlamento de Paris, por sua vez, através da sentença de 9 de maio, declarou que a “dita companhia e todos os seus membros publicos e secretos, por inimigos de todas as potencias, de toda autoridade legitima, das pessoas dos soberanos e da tranquilidade dos Estados: ordenando que todos e cada um d’aquelles que eram membros da dita sociedade no dia 6 de agosto de 1761, fossem obrigados a sahir do reino dentro em quinze dias; estabelecendo graves penas contra os governadores, ministros e vassallos, que os tolerarem nos seus districtos, ou expressas prohibições á todos os vassallos de El-Rei, de receberem de geral da dita companhia, ou de qualquer outro sem seu nome, cartas de fraternidade, ou sociedade; sob pena de se proceder contra elles extraordinariamente (isto é como réos do crime de lesa-magestade)”. Aqueles que possuíam cartas de semelhante espécie tinham o prazo de um mês para fazer uma declaração por escrito diante do juiz secular e entregar as ditas cartas ao mesmo. Cf.: Idem, *ibidem*, pp. 238-239.

relacionar com os ilhéus e índios que se achavam dispersos pelo Viamão. Os meios praticados pelos religiosos tinham deixado o lugar em desordem e num estado de *brutalidade*. No Grão Pará e Maranhão não se observavam as leis de Sua Majestade: “foi servido não só mandar expedir a seu favor a lei da abolição do governo temporal dos eclesiásticos, e de lhes declarar a propriedade das terras que na verdade eram suas, e de mandar as mais positivas ordens para a sua civilização, o conhecimento do valor do dinheiro, genero para elles nunca visto; o interesse do commercio e da lavoura; não só aprendendo a língua portugueza, mas até o dos casamentos das indias com os portuguezes, que eram meios todos os mais próprios para aquelles fins, e para todos os juntos fazerem os interesses communs, e a felicidade do Estado”. Estas medidas teriam o objetivo de salvar a *infelizes gentes* que viviam naquela região. Com relação aos ilhéus, as ordens eram de mandar dois ou três oficiais para que estas pessoas viessem *conhecer os perigos em que se acham*. E como católicos e bons vassallos, deveriam se congregar numa povoação em que vivessem como gente civil.⁷⁰¹

Portanto, repetem-se as temáticas das cartas publicadas em 1870: os motins na Espanha e seus domínios, a questão das fronteiras e a presença dos jesuítas. Mais uma vez os loyolanos eram causadores de desordem, mascarados a serviço de Roma, uma verdadeira confraria pronta para dar início a uma sublevação contra os *legitimos e naturales soberanos dos seus respectivos paizes*. Diante deste “perigo”, as cartas carregavam instruções para a extinção dos loyolanos da colônia.

No mesmo ano de 1872, publicou-se o “*Aviso* acompanhando uma copia da promemoria feita ao Conde de Ega, pelo Padre Ignacio dos Santos, sobre a abobada dos jesuítas no Rio de Janeiro, em 1801”⁷⁰², tratava da descoberta, em 1768, de uma abóbada (compartimento secretos entre as paredes) quando se realizava a reforma de um dos colégios que pertencera aos jesuítas. Padre Ignacio dos Santos, apoiado em supostas “provas”, sustentou que algo de valor estaria ali escondido. Estas “provas” eram, por exemplo, uma conversa entre alguns padres na Europa cujo conteúdo apontava para a

⁷⁰¹ Idem, *ibidem*, p. 216.

⁷⁰² “*Aviso* acompanhando uma copia da promemoria feita ao Conde de Ega, pelo Padre Ignacio dos Santos, sobre a abobada dos jesuítas no Rio de Janeiro, em 1801 (Copia do Archivo publico)”, in: *RIHGB*, 1872, tomo 35, pp. 198-211.

possível existência de algo de valor na Fazenda Santa Cruz, assim como no Convento de Arroios, onde havia o “vinho precioso” e um suposto tesouro escondido.

Tendo como fundamento os casos acima, o autor questionava a possibilidade de haver um tesouro na dita abóbada e na fazenda de Santa Cruz: “então entrou o meu discurso e raciocínio a compilar maiores idéas e certeza do que tinha tratado os ditos padre-ex-jesuítas, porque a ser certo, e verificar-se a descoberta d'este thesouro, não póde haver menor duvida,... vem a ser a da caveira no Rio de Janeiro e as duas casas em a fazenda no Rio de Janeiro de Santa Cruz, outras semelhantes allegorias e thesouros”. Enfim, considerava certa a existência de tesouros entre as propriedades dos jesuítas (que haviam sido expulsos) e pedia apoio ao governo para que auxiliasse financeiramente na execução dos meios para descobertas desta natureza. Junto com este *Aviso*, a RIHGB publicou um relatório e resultados (datados de 1804) quanto ao exame destas suspeitas, concluindo que nada fora encontrado.⁷⁰³

Além da discussão sobre a influência e o poder dos religiosos, os bens e as propriedades adquiridas pelos jesuítas também eram alvo de cobiça durante todo o tempo que estiveram na Colônia. Tanto que, depois da sua expulsão, o patrimônio passou para as mãos do Estado. De maneira não diferente, a *Revista* do IHGB se mostrará interessada em artigos deste teor, publicando, por exemplo, textos como estes e sobre a fazenda de Santa Cruz.

Como podemos notar, o terceiro momento na *Revista* do IHGB caracteriza-se por apresentar opiniões definidas sobre a Companhia de Jesus. Isto é, a partir de 1870, as imagens dos loyolanos nos trabalhos publicados estavam expressivamente permeadas pelo embate entre o jesuitismo e antijesuitismo, tornando a polêmica mais contundente. Enquanto algumas visões – aliadas a uma postura ultramontana – reiteravam a participação dos jesuítas na colonização do Brasil, percebendo-os como personagens ativos e salutareis no empreendimento, outros – de orientação liberal – reprovavam a relação entrelaçada da Igreja e do Estado no Segundo Reinado e, conseqüentemente, questionavam qual teria sido o *verdadeiro* papel dos loyolanos: *seriam ou não negativos à nação?* O debate toma nova força, fundamentado e relacionado a uma literatura internacional que fornecia subsídios

⁷⁰³ Idem, *ibidem*, pp. 205-206, 210.

para o desenvolvimento, sobretudo, de imagens negativas dos jesuítas. Conforme vimos, tratava-se de um discurso mitológico com gênese quase simultânea à fundação da Ordem Inaciana, que foi reiteradamente (re)visitado e (re)elaborado nos séculos seguintes.

4. De volta ao Brasil e às origens – testemunhos dos feitos jesuíticos na colonização:

O número de publicações que tematizam a Companhia de Jesus na *Revista* do IHGB durante a década de 1880 foi menor se compararmos com os períodos anteriores. Entre os trabalhos que selecionamos, estão três *documentos de época* constituídos por cartas que retomam as imagens valorizadoras do desempenho e dos feitos dos loyolanos que verificamos no início das publicações da RIHGB. Nessa mesma direção, a ausência de textos contemporâneos parece sinalizar, ao menos até o início da República, o arrefecimento do debate tematizando os inacianos no final do Império, procedimento que, curiosamente coincide com a fundação de um importante colégio da Ordem em Nova Friburgo, em 1886.

O primeiro documento de época refere-se a “*Archeologia histórica – cartas dos padres da Companhia dos primeiros annos da Colonia*”⁷⁰⁴, conjunto disposto no quadro abaixo:

NÚMERO	CARTA
01	Carta do padre Manoel da Nobrega,, Provincial d’esta Província do Brasil, escripta aos moradores de S. Vicente.
02	Carta para os irmãos de Portugal.
03	Outra do mesmo padre para El-Rei D. João.
04	Jesus. Outra do mesmo padre a El-Rei D. João.
05	Outra carta do mesmo padre para o padre provincial de Portugal (Nóbrega).
06	Outra do mesmo padre ao padre-mestre Simão.
07	Outra para o nosso padre Ignácio.
08	Outra do mesmo padre para o nosso padre Ignacio, de 1556.
09	Do mesmo padre, quadrimestr de janeiro até abril de 1557, ao nosso padre Ignácio.
10	Outra do memso padre para o provincial de Portugal.
11	Dialogo do padre Nóbrega sobre a conversão do gentio: interlocutores, Gonçalo Açves

⁷⁰⁴ “*Archeologia histórica*”, *in: RIHGB*, 1880, tomo 93, pp. 198-211.

	e Matheus Nogueira.
12	Lê-se em appendice á carta do quadrimestre de janeiro até Abril de 1557. <i>Morte do Padre Navarro.</i>

Esta série de cartas⁷⁰⁵ da Companhia de Jesus traz principalmente relatos sobre as atividades dos padres loyolanos na colônia portuguesa às autoridades, como o Rei Dom João III e o Padre Inácio de Loyola. Alguns temas são mais evidentes, como a necessidade de mais padres. A **carta nº 02** é exemplar. Em sua primeira frase diz: “muitas vezes estou cuidando o muito que Nosso Senhor obraria n’estas partes pela Companhia, se muitos meus irmãos de Coimbra cá viessem”, chama ainda a atenção de *seus irmãos de Portugal*: “e não sei se vos esqueceis de mim, porque eu cada vez me acho”.⁷⁰⁶ Em seguida, traz informações sobre as ações de cada um dos padres nas diferentes capitanias (o mesmo é feito na **carta nº 05**), destacando alguns aspectos da colônia, tais como: a necessidade de mulheres para o casamento; o fervor dos escravos com a pregação da doutrina, que era tanto ao ponto de envergonhar os senhores; os meninos da terra que davam muito fruto e ajudavam os padres. Finaliza a carta como iniciou:

“não sabemos, que dizer, e andamos todos tentados de ver, que em Portugal andam tantos pregadores de nossos irmãos em partes, onde as almas têm seu Moysés e seus prophetas; e cá, onde tantas perecem á mingua, não vir ninguém; pois eu tenho para mim que folgam mais uma alma brasileira, que estava perdida, que não muitos justos, que muitas vias podem ser soccorridos de Nosso Senhor. Vinde, caríssimos, que vos esperam muitas almas e muitos anjos, para vos ajudarem, e Nosso Senhor quer já crear povo novo, e gente nova para Jerusalém.”⁷⁰⁷

A possibilidade de conversão dos gentios e a *boa obra* (mas com possibilidade de ser ainda maior) dos padres são como propagandas para chamar mais irmãos, já que aqueles que vieram eram poucos. Outro pedido dos jesuítas era a vinda de um bispo, como aparece na **carta nº 04**, que ainda reitera a falta de mulheres: “já escrevi a V.A. a falta, que n’esta terra há de mulheres com que os homens casem... mande V.A. muitas orphãs, e se não

⁷⁰⁵ Sobre as cartas jesuítas, já assinalamos algumas considerações no capítulo II desta dissertação.

⁷⁰⁶ Idem, *ibidem*, p. 87.

⁷⁰⁷ Idem, *ibidem*, pp. 93-94.

houver muitas, venham de misturas d'ellas quaesquer, porque são tão desejadas mulheres brancas cá, que quaesquer farão cá muito bem á terra...”⁷⁰⁸.

O trabalho na América Portuguesa, pela descrição das cartas, se mostrava em crescimento, necessitando, desta forma, de sustento. Na **carta nº 05**, por exemplo, é dito que um colégio de meninos de Jesus estava fazendo muitos frutos. Eram mantidos com aquilo que o rei designava aos padres e estes viviam das esmolas, comendo “pelas casas com os criados d'esta gente principal”. Na **carta** seguinte, **nº 06**, informa que, praticando com o governador, e “vendo a difficuldade de manter os meninos, que de lá vieram” devido a terra ser nova e ter poucas pessoas de recursos (maioria de degradados que não podiam dar esmolas), os padres deram o seguinte parecer:

“de tomarmos terra, e ordenarmos casas de meninos, e logo assim nós, por nossas mãos, como rogando aos indios da terra, como os escravos dos brancos, e elles mesmos, por sua devoção, começamos a roçar, e fazer mantimentos aos meninos, como zelosos e virtuoso que é, por que as esmolas, que se pediam, não bastavam a um só comer, depois que d'ella mandaram o alvará d'El-Rei para nos darem mantimentos e vestuário, ordenaram os officiaes de darem a dez que viemos um cruzado em ferro a cada um, que sahia pouco mais de dois tostões em dinheiro, para a mantença nossa, e cinco mil e seiscentos réis para vestido de cada padre, cada anno, o que tudo applicamos á esta casa para os meninos, e nós no vestido remidiamos-nos com o que aqui ainda do reino trouxemos; porque a mim ainda me serve a roupa com que embarquei, que V.R. por especial mandado me mandou trazer, a qual ja tinha servido no collegio, em seus fins; e no comer vivemos por esmolas.”⁷⁰⁹

Depois de descrever os escravos e as vacas que os religiosos tomaram para sua obra, esclarece que se alguém falasse que tinham os jesuítas terras e escravos, afirmavam que nada era para eles, mas sim para os meninos. Os padres comiam entre os criados do governador, acrescentando que se tiravam “de negócios temporaes” o quanto podiam, “comettendo-os a leigos”. Além da questão da manutenção de suas ações e de sua obra, os inicianos partilhavam de outros percalços.

Ainda na **carta nº 06**, informa que, com a chegada do bispo, algumas dúvidas apareceram e que, por isso, gostariam de comunicá-las com V.R. para que colocasse “em disputa entre parecer de letrados”. São elas: a) “se se poderão confessar por intérprete a

⁷⁰⁸ Idem, *ibidem*, pp. 96-97.

⁷⁰⁹ Idem, *ibidem*, p. 108.

gente d'esta terra, que não sabe fallar nossa língua..."; b) havia o costume de permitir que os gentios nas igrejas e nas missas junto com os cristão, perguntava "se se guardará o direito antigo, ou se se permittirá estarem todos de mistura"; c) questiona se poderiam adotar "alguns costumes d'este gentio, os quaes não são contra a nossa fé catholica... e isto para os atrahir a deixarem os outros costumes essenciaes"; d) como deveriam proceder com os gentios "que vêm pedir baptismo, e não tem camisas nem roupas para se vestirem, se, sómento em razão de andarem nus, tendo o mais apparelhando, lhes negaremos o baptismo, e a entrada na igreja, á missa e doutrina"; e) finalizando, pergunta se "é lícito fazer guerra a este gentio e captiva-lo".⁷¹⁰ Tais questões mostram o quanto a missão dos padres estava cercada de novidades, havendo necessidade de adaptar as regras da Companhia de Jesus ao que o Novo Mundo apresentava de peculiar. E faziam isso, como já mencionamos através de Eisenberg no capítulo II, por meio das trocas de experiências pelas cartas.

Além das interrogações que surgiam ao longo da missão, enfrentavam outros problemas, como o costume dos gentios em comer carne humana. Na **carta nº 09** afirma que tal prática era "um total estorvo [para] sua conversão, e por esta causa e outras, não ouzarão os padres baptizar-os, até se n'isso não prover". Na mesma carta trata dos feiticeiros, afirmando que "favoreceu a isto muito mandar o governador por sua língua pregar-lhes e autorizar-lhes, que nós ensinávamos, de maneira que subitamente vimos o notavel proveito, que nasceu de se castigar aquelle feiticeiro, porque d'onde antes nem com rogos, nem com importunizações queriam vir á igreja, depois logo, como ouviam a Companhia acudiam,... e d'onde antes offereciam a seus feiticeiros, trazem a offerecer á igreja; (...)"⁷¹¹. Ou seja, com a prisão do feiticeiro, os indígenas estavam mais obedientes.

Outro fator que desconcertava a ação jesuítica eram as intrigas de *maus cristãos* contra os membros da Companhia. Na **carta nº 10**, afirma que com os cristãos pouco faziam, pois tinham "cerradas as portas da confissão". Alguns tinham inventado aos nativos que os jesuítas queriam ter os índios próximos para depois matá-los e tomar as suas roças. Diante disso, muitos se foram e o governador nada pode fazer: "para nós é grande dor esta, por que vemos que são forçados a irem-se onde não pudemos ter conta com elles, e levam-

⁷¹⁰ Idem, *ibidem*, pp. 109-110.

⁷¹¹ Idem, *ibidem*, pp. 119, 121-122.

nos os filhos, que já estavam doutrinados”⁷¹². Não apenas com as palavras, mas também pelo modo vida que levavam, os cristãos atrapalhavam. Os padres estavam “fartos de ouvir ao gentio contar cousas vergonhosas dos christãos...”.

A **carta nº 11** se difere das demais, pois diz respeito a um diálogo do padre Nóbrega, tendo como interlocutores o irmão Gonçalo Alves – “a quem Deus deu a graça e talento para ser trombeta de sua palavra na capitania do Espirito-Santo” – o irmão Matheus Nogueira – “ferreiro de Jesus-Christo, o qual, posto que com palavra não prega, fal-o com obras e com marteladas”. Tratam das dificuldades e aspectos da conversão como, por exemplo, sobre a possibilidade dos índios terem inteligência para conversão, o caminho a tomar na conversão, a caridade, a alma, entre outros temas.

Enfim, o conjunto de cartas jesuíticas reflete as preocupações dos religiosos nos primeiros anos de sua chegada à colônia portuguesa, revelando, além, de suas atividades e administração, as dificuldades que enfrentaram para a manutenção de seus objetivos de conversão dos *gentios* e na relação com os *cristãos*. Mais uma vez, cartas da Companhia de Jesus são publicadas na *Revista* do IHGB, seguindo como uma fonte importante para os membros do Instituto Histórico.

Tanto que no mesmo ano, em 1880, publicou-se a “*Notícia e informação* que deram os PP. da Companhia das pensões que recebiam, feitas por D. Henrique”⁷¹³, com o intuito de justificar os supostos *favorecimentos* da Ordem Inaciana. Primeiramente, esclarece que o auxílio vindo dos Sumos Pontíficos e dos Reis Cristãos se devia ao fato da Companhia de Jesus sempre ter dado muitos frutos com a conversão dos infiéis, instruções e doutrina dos católicos. A começar por Dom João III (a pedido do Papa), os reis católicos entendiam que “redundava isto em grande benefício e proveito de seus reinos”. E acrescenta que com tais obras dos religiosos, “satisfaziam a obrigação que tem a coroa d’estes reinos, de prover de ministros idôneos para a conversão dos infiéis de sua conquista, da qual este reino tem tanto proveito temporal”.⁷¹⁴

⁷¹² Idem, *ibidem*, p. 128.

⁷¹³ “Notícia e informação que deram os PP. da Companhia das pensões que recebiam, feitas por D. Henrique”, *in*: *RIHGB*, 1880, tomo 93, pp. 156-163.

⁷¹⁴ Idem, *ibidem*, pp. 156-157.

Os padres foram mandados para o Brasil, Guiné, Índia, Japão, e em suas empreitadas, corriam risco de vida, *padecendo de martírio* em várias destas partes; construindo colégios e contando com padres em número insuficiente para todas as necessidades e obrigações. Os loyolanos eram *ajudadores* dos prelados, “pregando, confessando, doutrinando e tirando de peccado suas avelhas, o acudindo-lhe de dia e de noite, a que os prelados têm obrigação de acudir, se elles não o fizessem”⁷¹⁵. Por isso, os sumos pontífices concederam graças e privilégios aos jesuítas.

Contudo, esta “*Notícia e informação...*” relata momentos em que tais privilégios não foram respeitados, como no caso das propriedades da Companhia de Jesus – que eram isentas do dízimo – que foram cobradas pelo arcebispo e o cabido. A causa foi analisada por um juiz, que em sua sentença determinou que os valores pagos deveriam ser restituídos. Informa sobre o bispo de Coimbra que não queria pagar ao colégio desta cidade “a pensão que por alguns annos El-Rei D. Henrique lhes deixou, com approvação do Papa” que era para o sustento do mesmo. O arcebispo de Braga também não queria pagar ao colégio da cidade e ao colégio do Porto parte da pensão. Reafirma, então, que sem ajuda o número de almas salvas seria menos – razão pela qual foi concedida tais pensões. A Companhia de Jesus, desta forma, pedia ajuda a S. M.:

“acuda á esta como tão devida a seu catholico e pio animo, e não permitta que esta religião que tanto serve a Deus e a S. M. e ajuda os prelados, seja molestada e desacreditada, pois os Reis de Portugal, seus antecessores, sempre como verdadeiro pais a favoreceram e tiveram debaixo da sua protecção.”⁷¹⁶

O mesmo se esperava de Sua Magestade, pois, do contrário, a devoção dos povos à Companhia de Jesus se perderia, assim como os benefícios religiosos que suas almas recebiam. Os prelados também ficaram desamparados. Finaliza, afirmando que algumas pessoas chamavam a atenção para as muitas despesas da Companhia de Jesus. Todavia, este texto apontou que as rendas eram revertidas e que pouco havia para a sustentação de tudo que faziam. Pede, então, que as determinações do El-Rei D. Henrique fossem cumpridas.

⁷¹⁵ Idem, *ibidem*, p. 158.

⁷¹⁶ Idem, *ibidem*, p. 161.

O último trabalho na *Revista* do IHGB publicado no final da vigência do Império (1889) é exemplar no sentido de demonstrar o prestígio da Ordem naquele momento, ao menos no recinto do IHGB. Trata-se da “Vida do Padre Estanisláo de Campos da Sociedade de Jezus – sacerdote na Província do Brazil”⁷¹⁷, que fora escrito em Roma, com o objetivo de ser apresentado num possível processo de santificação do padre, considerado uma vítima tanto da irreverência e intolerância dos colonos de São Paulo quanto da política pombalina. Em “Observação – *Manuscrito. Tradução. Ortografia*”, que acompanha o artigo, temos a informação de que o manuscrito escrito em latim foi oferecido ao IHGB pelo sócio Dr. Ricardo Gumbleton Daunt (de Campinas). Segundo nota do ofertante, a obra havia sido trazida da Itália pelo Padre (e sobrinho de Estanisláo) José da Costa Lara, “que foi uma das vítimas da cruel perseguição, que aos padres da santa e ilustre Sociedade de Jezus fez o Marquez de Pombal”⁷¹⁸.

A biografia está dividida em vinte capítulos e cada um deles narra momentos de relevância na carreira de Estanisláo, sempre enfatizando suas habilidades e qualidades nos cargos que assumiu ao longo de sua vida no Brasil. Padre Estanisláo de Campos nasceu no ano de 1649, sendo filho de Margarida Pires e Felipe de Campos Bandernborg, conforme descreve o primeiro capítulo. Sua educação foi iniciada sob os cuidados dos padres da Sociedade de Jezus.

Em 1667, tema do capítulo II, foi listado como aluno (de filosofia), seguindo para Rio de Janeiro, onde também era noviciado. O seu guia era o padre Alexandre de Gusmão e, depois de seu tirocínio, seus superiores pediram que permanecesse no colégio para estudar retórica. No governo de D. Pedro II (de Portugal), três povoações de índios do distrito de Pernambuco foram entregues à Ordem e cinco ou seis companheiros foram

⁷¹⁷ “Vida do Padre Estanisláo de Campos da Sociedade de Jezus – sacerdote na Província do Brazil”, *in*: *RIHGB*, 1889, tomo 52, pp. 05-109.

⁷¹⁸ Em 1884, quando foi publicado o catálogo dos manuscritos do Instituto Histórico, Daunt recordou desta sua oferta e pediu que ela fosse publicada. Tristão Alencar Araripe, autor desta “Observação” e membro da comissão de redação na ocasião, apresentou o pedido do sócio Daunt, porém não obteve resolução sobre o assunto. Tempos depois, Araripe novamente submeteu o texto para uma avaliação, sendo impugnada sua publicação, com a condição de ser “traduzida para linguagem vernacular”. Daunt, porém, afirmava que o ideal seria manter em latim. O mesmo foi dito pelo primeiro secretário Barão Homem de Mello. Diante disso, Araripe propôs que a publicação fosse feita nos dois idiomas, “porque assim satisfaziam-se duas condições: aos antiquários amantes do latim dava-se o prazer da leitura na língua de Lácio, a outros que a não conheciam, facilitava-se o conhecimento da obra, lendo-se em linguagem vernacula”. A tradução foi feita pelo próprio Araripe. Cf.: Idem, *ibidem*, pp. 05-06.

designados ao local, sendo que, entre eles, estava Estanisláo, cuja virtude mostrou ser a perícia na *língua brasílica*. Logo depois foi chamado para outro lugar, “dos bosques para as escolas”, sendo designado para ensinar filosofia no Colégio de Olinda. O capítulo III refere-se a um acontecimento adverso em Olinda, quando alguns cidadãos e o bispo se desentenderam. Estanisláo foi a favor dos cidadãos e o prelado, sentindo-se ofendido, pediu sua retirada, mandando-o para o Maranhão. Posteriormente, foi indicado como companheiro do padre João Antonio Andrioni para visitar algumas missões.

A partir daí, padre Estanisláo passou a assumir uma série de cargos, como por exemplo, reitor do colégio do Espírito Santo em 1693, para em seguida reger o colégio de Olinda (em 1698). Durante toda a narrativa, o autor procura salientar o quão virtuoso era o padre em sua administração tanto que “o seu fim era a aquisição de bens, isto é, espirituales, para mais facilmente conseguil-os cuidou do seu governo com a industria e solitudine costumada”⁷¹⁹. Em Olinda, uniu os companheiros de ofício e aumentou as forças do colégio através da organização de fazendas “em que reconhecia darem as despesas da cultura lucros avultados”. Já 1705, como descreve o capítulo V, Estanisláo assumiu o colégio da Bahia cujo bem mais precioso era fazenda da Pitanga, útil na fabricação de açúcar. Outro aspecto destacado sobre a vida de Estanisláo foi a sua constante defesa do livre ensino e “principallmente d’aqueles que explicavam tudo quanto pertencia a boa governação.”⁷²⁰ Em 1713, tema do capítulo VII, assumiu o cargo de governador de toda a província da Bahia “em virtude do diploma do prepozito geral, pouco antes expedido em Roma”. Relata alguns casos em que sua decisão “resplandeceo principalmente pela prudência, sob cujo ditame dirigem-se as obras das demais virtudes; pois entre todos fazia reinar e permanecer admirável concordia”.⁷²¹

O capítulo seguinte refere-se a fatos de seu provincialato, como por exemplo, o cuidado que tinha com o rebanho, visitando-os, percorrendo as casas, residências e colégios mais remotos. Em suas viagens evitava hospedagem secular, “e quazi esquecido de si, buscava a sombra das arvores ou algum tugurido, onde abrigasse do ardor do sol meridiano

⁷¹⁹ Idem, *ibidem*, p. 17.

⁷²⁰ Idem, *ibidem*, pp. 23, 27.

⁷²¹ Idem, *ibidem*, pp. 30-31, 33.

e refizesse forças corporaes com a refeição”⁷²². Também era comum que rememorasse o “exemplo dos antigos padres da província” e, terminando a visita, deixava por escrito aquilo que deveria ser observado. Não aceitava donativos de seus colegas e dava aos necessitados qualquer dinheiro que nos colégios recebia para os gastos com a viagem. Era misericordioso com os escravos e índios.

O capítulo X trata de outro momento da vida do padre, quando já “quazi a extrema velhice” e pareceu aos superiores mais conveniente enviá-lo para São Paulo. Não apenas pelo que suportaria mais os incômodos, mas também para que “obtivesse algum dinheiro com se podesse promover a beatificação do venerável padre Jozé d’Anchieta”. Os capítulos seguintes são dedicados ao momento em que permaneceu em São Paulo, sempre destacando que mesmo em idade avançada, cumpria todos os encargos com louvor. No capítulo XIII, ilustra o relato de quando Estanisláo acudiu a pobreza do colégio de São Paulo e da província de Malabar.⁷²³

Se no capítulo XIII é mencionada a comiseração de Estanisláo para com os pobres e doentes, no capítulo XIV são apontadas algumas injúrias recebidas pelo padre em São Paulo. A maioria dos companheiros dedicava amor e reverência a Estanisláo, porém, o padre no seu exercício de magistratura punia culpas e atos viciosos e, desta forma, contraiu ódios que nem mesmo com o tempo tinham findado e na velhice ainda exercitou sua paciência contra desafetos que o provocavam. O padre Estanisláo faleceu em 1734. Tal notícia com foi recebida com dor e tristeza pela população.⁷²⁴

Em seguida, o autor apresenta o capítulo XVIII, sobre a “Opinião acerca da sua santidade”. Se, depois de tudo que havia sido dito sobre a vida de Estanisláo não fosse suficiente para comprovar a sua santidade, apresentava a opinião geral sobre o padre, pois “a ninguém, que conheceo Estanisláo ouvi falar d’esta omem, que o não mencionasse com louvor”. Entre os testemunhos que destacou estavam: Padre Jozé de Viveiros (reitor do colégio de São Paulo), Padre italiano João Antonio Andrioni, Padre Miguel Ângelo Tamburini (prepósito geral da Ordem) e Alexandre de Gusmão (mestre no tirocínio de Estanisláo). Todos elogiaram Campos, exaltando suas virtudes, como notamos na opinião

⁷²² Idem, *ibidem*, p. 39.

⁷²³ Idem, *ibidem*, pp. 59, 69-70.

⁷²⁴ Idem, *ibidem*, p. 87.

de padre Domingos Gomes: “finalmente foi varão de consumada perfeição, e instinto em todo o gênero de virtudes; e posto que muitas couzas podesse eu dizer, jamais explicaria cabalmente quem foi esse homem e qual o seu valor”.⁷²⁵

E no último capítulo são divulgadas as “Couzas maravilhosas sobre Estanisláo”. Narra o episódio do falecimento da irmã do padre. Estanisláo sabia do ocorrido antes mesmo de ser avisado. Tal fato espantou seu irmão Jozé que acreditou que “eram couzas reveladas por influxo”⁷²⁶. Outro caso posterior foi quando Estanisláo revelou que seu irmão José morreria primeiro, enquanto Maria, outra de suas irmãs, teria idade igualada das serpentes (viveria muitos anos). E todas as coisas ocorreram na ordem mencionada. O autor descreve outras “coisas maravilhosas” feitas por Estanisláo. E, finaliza com a seguinte observação:

“O autor declara, que entende, e quer, que as demais pessoas entendam, que as couzas que escreveo n’esta obra, são inteiramente conforme ao sentido dos decretos do Pontífice. Por isso confessa, que os factos, que narra, não devem merecer outra fê sinão aquela que vulgarmente se costuma dar as itorias humanas.”⁷²⁷

Desta forma, trata-se de uma obra que engrandecia a figura do padre Estanisláo. Mais que exaltá-lo como personagem importante da Companhia de Jesus, desejava demonstrar a santidade do loyolano. Em todo caso, se insere entre as biografias enaltecidas de personagens da Ordem Inaciana, presentes desde a primeira década do Instituto Histórico.

⁷²⁵ Idem, *ibidem*, pp. 88-89.

⁷²⁶ Idem, *ibidem*, p. 99.

⁷²⁷ Idem, *ibidem*, p. 104.

– Considerações Finais –

Os esforços pela “preservação” do passado, como bem mencionou Manoel Luiz Salgado Guimarães em seu artigo “A disputa pelo passado na cultura histórica oitocentista no Brasil”⁷²⁸, assumiu um papel importante visto que o próprio presente, numa perspectiva cada vez mais acelerada do tempo, parece fadado ao esquecimento. Nesse sentido, o conhecimento do passado (relacionado ao trabalho de memória) torna-se imprescindível e permeado por questões sociais e políticas do presente. Um passado que pode ser rememorado de diversas formas, entre elas, pela escrita da história que, num movimento de produção de lembranças, é capaz de estabelecer uma relação entre a sociedade e o tempo decorrido, ou seja, “a historiografia como um dos procedimentos coletivos de reconstrução do passado”⁷²⁹.

Desta forma, a própria historiografia pode ser um campo investigativo da história já que é compreendida como parte de uma *cultura histórica* – uma maneira de se narrar o passado no século XIX – que possui outros “dispositivos coletivos de produção de sentido e significado para o passado”. A disciplina História como área de conhecimento, portanto, também tem sua história e, conseqüentemente, é “fruto de embates e tensões, disputas por memória, uma memória disciplinar que, uma vez instituída, tende a canonizar autores e obras, constituindo o panteão de novos clássicos”⁷³⁰. Trata-se de interrogar e perceber as articulações existentes entre a história e a memória, entre o passado e o presente.

Nesse sentido, a fundação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro em meados do século XIX, tendo como objetivo a definição de uma história nacional, não se limitava à conservação de documentos sobre o passado da jovem nação. Em questão, também estava o estabelecimento de uma orientação para a escrita desta *história oficial* que seria responsável

⁷²⁸ GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. “A disputa pelo passado na cultura histórica oitocentista no Brasil”, *in*: CARVALHO, José Murilo de (org.). *Nação e Cidadania do Império: novos horizontes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, pp. 93-122.

⁷²⁹ Importante mencionar que estas reflexões de Salgado Guimarães baseiam-se nos trabalhos de Pierre Nora e Maurice Halbwachs. Cf.: Idem, *ibidem*, p. 96.

⁷³⁰ Idem, *ibidem*, p. 97.

por delinear determinadas escolhas tais como os *documentos espalhados* e a produção historiográfica a serem publicados em seu periódico. O empenho dos membros deste Instituto acadêmico associava a escrita de uma história nacional à resolução prática de questões que demandavam uma solução naqueles tempos.

Entre as publicações da *Revista* do IHGB, estava uma produção cuja temática principal era a elaboração de modelos para a escrita da história do Brasil ao qual Salgado Guimarães chamou de *textos de fundação*, pois inauguravam “uma forma peculiar de escrita; a escrita da história do ponto de vista nacional, e também de um personagem; o historiador...”⁷³¹, responsável em escrevê-la através de certos procedimentos, segundo *protocolos em construção*. Em um dos primeiros (senão o primeiro) destes textos, o “*Discurso*” proferido na inauguração do IHGB e, por isso “formulador de propostas de trabalho”⁷³², Januário da Cunha Barbosa (juntamente com Raimundo José da Cunha Matos) defendeu, preferencialmente, às histórias particulares das províncias, a escrita de uma *História Geral* do Brasil. Uma direção que parece ter sido seguida ao menos nos primeiros anos do IHGB, como apontou a investigação das publicações que tematizavam a Companhia de Jesus na *Revista* do IHGB, objeto principal de nossa investigação.

Ao longo das cinco primeiras décadas, entre 1839 e 1886, de funcionamento do IHGB e de seu periódico, a Ordem Inaciana foi um tema recorrente. De acordo com o que expusemos anteriormente, a busca do passado reflete determinados anseios do presente e, conseqüentemente, as escolhas dos sócios do Instituto Histórico com relação ao que deveria ser ou não publicado sobre os jesuítas estavam sintonizadas à política imperial. Nesse sentido, a presença dos loyolanos nas páginas da *Revista* sugere uma motivação política em especial: a polêmica em torno da volta desses religiosos ao território brasileiro que já ocorria na década de 1840, mais especificamente nas províncias de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul, após terem se retirado de Buenos Aires, conforme sinalizou o artigo de Fernandes Pinheiro e o trabalho de Oswaldo Cabral. Tal questão possivelmente esteve vinculada às discussões com relação à ordem religiosa nas décadas subseqüentes não apenas no IHGB, mas também outros espaços, como no meio político e na imprensa.

⁷³¹ Idem, *ibidem*, p. 99.

⁷³² Idem, *ibidem*, p. 102.

Capitaneados pelo secretário perpétuo e sócio atuante na seleção das publicações do IHGB – Januário da Cunha Barbosa – os primeiros anos (1839-1849) da *Revista* mostraram-se favoráveis aos jesuítas. A opinião positiva não apenas firmava a Companhia de Jesus como um importante personagem da história do Brasil – seja pela sua presença desde os primórdios da colônia ou pela sua atuação e produção documental durante vários séculos – como defendia a catequese desenvolvida pelos religiosos como solução para a *civilização* dos indígenas, capacitando-os como mão-de-obra e, assim, oferecendo alternativas para a extinção do tráfico negreiro (e escravidão) e ainda para a definição dos cidadãos, da questão das terras e das fronteiras no início do Segundo Reinado. Importante ressaltar, no entanto, que na argumentação de Cunha Barbosa havia limites para a aceitação da Companhia de Jesus: se elogiou o trabalho missionário dos padres junto aos nativos, também rejeitou o poder e independência conferidos pelos agentes oficiais da colonização aos membros da Ordem Inaciana. Em meados no século XIX, de acordo com Januário, não convinha ao Estado restaurar uma instituição com as atribuições políticas que gozara no passado e que poderiam ameaçar o estabelecimento de um Estado centralizado na figura do jovem imperador. Contudo, não era possível desprezar sua longa experiência e constatado sucesso no preparo dos indígenas para a religião e para o trabalho.

Se as primeiras leituras tiveram uma postura com traços mais apaziguadores e de inclusão da Ordem Inaciana no projeto nacional durante a década de 1840, nos anos seguintes, o desempenho dos jesuítas na civilização do indígena e da escravidão foi reavaliado sob um viés mais crítico. A administração conflituosa com o Estado provocada, sobretudo, pelo poder acumulado pelos padres inacianos nas missões no Brasil e na região do Prata, juntamente com a política pombalina foram os destaques das publicações no período das guerras platinas, que se estendeu de 1850 a 1870. As falas elogiosas aos padres transformaram-se em acusações de suas *faltas* como pudemos notar nos artigos do Cônego Fernandes Pinheiro e de outros sócios, tornando-os incompatíveis com a política de interesse do Estado Imperial. Havia ainda as leis restritivas dos direitos das ordens religiosas e a relação conflituosa entre a monarquia e as repúblicas vizinhas, principalmente a Argentina, de onde vieram os inacianos que se instalaram no sul do Brasil. Neste cenário,

a Companhia de Jesus – sinônimo de ameaça dada a sua *natureza* desvinculada de um sentimento nacional – tornava-se obsoleta e, por isso, seu retorno era inconveniente.

Contudo, mesmo esta leitura crítica tornando-se cada vez mais contundente e freqüente, o passado colonial dos jesuítas não poderia ser ignorado, afinal, estiveram envolvidos em diversos acontecimentos, atuaram como *civilizadores* dos nativos por meio da catequese e foram responsáveis pela produção de inúmeras cartas – documentos cobiçados pelo próprio IHGB. Optou-se, então, por um discurso alinhado ao momento político de então: num tom *conciliador*, ainda que de cunho autoritário, a produção proeminente nas páginas da *Revista* do IHGB exaltou o passado heróico da Companhia de Jesus ao mesmo tempo em que se opunha ao retorno por significar o risco de, novamente, tornar-se “um estado dentro do estado” no presente.

Já na década de 1870, a leitura conciliadora de outrora deu lugar a posições mais definidas no periódico do IHGB. Nos momentos de confrontos mais acentuados, provocados por turbulências econômicas e políticas (avanço republicano), mas principalmente pela relação abalada da Igreja e do Estado, os sócios do IHGB se colocaram em dois lados opostos no que se refere à Companhia de Jesus. Havia aqueles que defendiam os religiosos e a sua atuação como catequizadores e administradores nas colônias portuguesas. É o caso do senador Candido Mendes que destacou a ação dos padres loyolanos na colônia lusitana, empenhando-se em esclarecer as críticas a Anchieta no caso da catástrofe de João Bolés, afastando, assim, qualquer imagem negativa da Ordem e capacitando-a a ser um personagem ativo na constituição e história da nação. Os sócios que compartilhavam desta leitura positiva tinham uma orientação ultramontana.

Em oposição, a visão negativa da Companhia de Jesus, compartilhada pelos políticos de orientação liberal, que condenavam a ligação Igreja-Estado, questionava se os loyolanos eram *prejudiciais ou não à nação* e se expressou significativamente nos documentos de época publicados pela RIHGB. Tal imagem desabonadora associava o jesuitismo ao ultramontanismo, isto é, seus defensores acreditavam que o retorno dos inacianos poderia ser uma manobra do papado para estabelecer a supremacia da Igreja e submeter a soberania nacional. Os elementos positivos e negativos de tal debate já se sobressaíam na década de 1850 na literatura internacional, como pudemos acompanhar

pelas obras de Michelet, Quinet e Féval, e alimentavam a construção das imagens de ambos os lados no Brasil.

Entretanto, na década de 1880, quando os confrontos entre a Igreja e Estado estão amenizados e, sobretudo, outras questões mais graves dominam a política imperial, as publicações do IHGB sobre a Companhia de Jesus, eminentemente compostas por “documentos de época”, retomam as origens dos loyolanos e do debate sobre eles no IHGB. Ou seja, voltam a transmitir um posicionamento valorizador do desempenho da Ordem que culmina com a publicação de um documento preparado para um processo de canonização do padre Estanislau, apresentado como uma vida particularmente dedicada ao Brasil e, também, uma vítima exemplar das perseguições dos colonos e de Pombal aos integrantes da Companhia de Jesus.

O caminho percorrido pela polêmica em torno da Companhia de Jesus nas páginas da *Revista* do IHGB é sinuoso, contrapondo uma idéia de discurso único e homogêneo veiculado no Instituto Histórico e em seu periódico. Na verdade, mesmo com o objetivo de escrever a história da nação (em que também se discutiu o papel de destaque dos jesuítas) *imparcial* e *oficial*, o IHGB foi um espaço de debate político que mesmo circunscrito a censuras de seus membros e a *práticas* “científicas” da operação histórica, apresentou diferentes leituras no que se refere aos jesuítas. O debate estabelecido nesta importante Instituição acadêmica no século XIX possivelmente oferece pistas sobre as discussões que iam além de seus muros.

Os sócios que freqüentavam o IHGB e publicavam em sua *Revista* eram, na sua maioria, homens ligados à política o que sinaliza a possibilidade do debate presenciado nas publicações da RIHGB também ter ocorrido nos meios políticos do Império. A defesa da Ordem Inaciana, a sua recusa e todas as variações na RIHGB sugerem determinados posicionamentos políticos, num momento em que se refletia sobre a própria situação da Companhia de Jesus no Segundo Reinado e de sua utilização (ou não) na possível resolução de algumas questões enfrentadas por Dom Pedro II – tais como o fim do tráfico negreiro, fim da escravidão, substituição da mão-de-obra, questão de terras, *Questão Religiosa*, para citar apenas algumas. Assim, as diferentes imagens dos loyolanos, na *Revista*, estavam sintonizadas com medidas tomadas sobre o retorno ou não dos jesuítas e sua inserção no

projeto político imperial e na história oficial. Para sabermos como tal relação se estabeleceu é necessário um próximo passo mais abrangente e minucioso em nossa pesquisa que precisaria ampliar os limites do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

– Fontes –

- Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro, 1839-1889, tomo 01 ao 52:

“Breve notícia sobre a criação do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro”, *in*: *RIHGB*, 1856 (1839), tomo 01, 2ª ed., pp. 05-09.

“Discurso”, *in*: *RIHGB*, 1839, tomo 01, nº 01.

“Programa sorteado na sessão de 4 de fevereiro de 1839 – Se a introdução dos escravos africanos no Brazil embarça a civilização dos nossos indígenas, dispensando-se-lhes o trabalho, que todo foi confiado a escravos negros. Neste caso qual é o prejuizo que soffre a lavoura Brasileira (desenvolvido na sessão de 16, Conego Januario da Cunha Barbosa, secretario perpetuo do Instituto)”, *in*: *RIHGB*, 1839, tomo 01, pp. 159-166.

“Novo trabalho do socio Sr. José Silvestre Rebello”, *in*: *RIHGB*, 1839, tomo 01.

“Programa – Qual seria hoje o melhor systema de colonizar os Indios entranhados em nossos sertões; se conviria seguir o systema dos Jesuitas, fundado principalmente na propagação do Christianismo, ou se outro [na] qual se esperam melhores rezultados do que os actuais”, *in*: *RIHGB*, 1840, tomo 02.

“Thesouro descoberto no máximo rio Amazonas”, *in*: *RIHGB*, 1840, tomo 02, pp. 321-363.

“Memoria sobre a Provincia de Missões, offerecida ao Illm. e Exm. Sr. Conde de Linhares, Ministro e Secretario d’Estado dos Negocios Estrangeiros e da Guerra, por Thomaz da Costa Corrêa Rebello e Silva (Copiada de um manuscripto offerecido ao Instituto pelo socio correspondente o Sr. J. D. de A. Moncorvo)”, *in*: *RIHGB*, 1840, tomo 02, nº 06 (Julho), pp. 153-168.

“Carta de Manoel da Nobrega datada de setembro de 1551 da Vila de Olinda. (Oferecida pelo sócio correspondente Francisco Adolpho Varganhagen)”, *in*: *RIHGB*, 1840, tomo 02, nº 06 (Julho), pp. 277-280.

“Copia de uma Carta do Padre Joseph, da Bahia de todos os santos, que escreveu ao Doutor Jacomo Martins, Provincial da Companhia de Jesus, de julho de 1565 (Copiada do Registro das cartas dos jesuitas da Livraria da casa de S. Roque, pag. 190 verso; da Livraria Publica do Rio de Janeiro)”, *in*: *RIHGB*, 1860 (1841), tomo 02, pp. 248-258.

“Programa sorteado na sessão de 27 de fevereiro de 1841 – 'Onde aprenderam, e quem foram os artistas que fizeram levantar os templos dos jesuitas em Missões, e fabricaram as estatuas que alli se acharam collocadas?'” (Desenvolvido na sessão de 17 de março de 1842

pelo socio effectivo o Sr. Desembargador R. de S. Da Silva Pontes), *in: RIHGB*, 1842, tomo 04, nº 13, pp. 65- 80.

“*Relação* abreviada da Republica, que os religiosos jesuítas das provincias de Portugal e Hespanha estabeleceram nos domínios ultramarinos das duas Monarchias, e da Guerra que n'elles tem movido e sustentado contra os exércitos hespanhóis e portugueses: Formada pelos registros das Secretarias dos dois respectivos principais Comissarios e Plenipotenciarios, e por outros documentos authenticos”, *in: RIHGB*, 1863 (1842), tomo 04, nº 15, pp. 265-294.

“*Memoria* sobre as aldeas de índios da provincia de S. Paulo, segundo observações feitas no anno de 1798 – opinião do auctor sobre a sua civilização”, *in: RIHGB*, 1863 (1842), tomo 04, pp. 295-317.

“*Memorias* de Santa Cruz – seus estabelecimentos e economia primitiva: seus successos mais notaveis, continuados dos tempos da extincção dos denominados jesuitas, seus fundadores, até o anno de 1804. (Copiado de um MS. Que existe na Bibliotheca Publica d’esta Côrte)”, *in Revista Trimensal de História e Geographia ou Jornal do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert &c, 1886 (1843), tomo 05, nº 18, 3ª edição, pp. 154-199.

“*Carta* de algumas cousas que iam em a nau que se perdeu do Bispo, para nosso padre Ignacio (Copiada do Registo das Cartas Jesuíticas, M.S. da Biblioteca Publica do Rio de Janeiro)”, *in: RIHGB*, 1863 (1843), tomo 05, 2ª ed., pp. 214-223.

“*Copia* de uma carta do Padre Manoel da Nobrega, que escreveu ao Ilm. Cardeal; de S. Vicente, o 1º de Junho de 1560. (Copiada da coleção de Cartas jesuíticas, M. S. Da Livraria Publica do Rio de Janeiro)”, *in: RIHGB*, 1843, tomo 05, nº 19, pp. 352-358.

“*Annua* da Missão dos Mares Verdes, do anno de 1624 e 1625, mandada á Roma pelo Padre Antonio Vieira (M.S. Offerecido de Lisboa pelo socio correspondente o Sr. Varnhagen)”, *in RIHGB*, 1843, tomo 05, nº 19, pp. 359-362.

“*Annua* da Missão da capitania do Espirito Santo no anno de 1624 e 1625, mandada á Roma pelo padre Antonio Vieira (M.S. Offerecido de Lisboa pelo socio correspondente a Sr. Varnhagen)”, *in: RIHGB*, 1843, tomo 05, nº 19, pp. 362-364.

“*Carta* que o Padre Manoel da Nobrega, Preposito Provincial da Companhia de Jesus, em o Brasil, escreveu ao Padre Mestre Simão o anno de 1549. (M.S. Copiado da Livraria Publica)”, *in: RIHGB*, 1843, tomo 05, nº 20, pp. 457-460.

“*Carta* do padre Nobrega para o Mestre Simão, do anno de 1549”, *in: RIHGB*, 1843, tomo 05, nº 20, pp. 461-462.

“*Carta* que o Padre Manoel da Nobrega, Companhia de Jesus em terras do Brasil, escreveu

ao padre Mestre Simão, Preposito Provincial da dita Companhia em Portugal no anno de 1549 (Copia do MS da Bibliotheca)”, *in: RIHGB*, 1843, tomo 05, nº 20, pp. 463-470.

“*Informação* das terras do Brasil, mandada pelo padre Nobrega”, *in: RIHGB*, 1865 (1844), tomo 06, 2ª edição, pp. 91-94.

“*Carta* que o padre Antonio Pires escreveu do Brasil, da capitania de Pernambuco, aos irmãos da companhia, de 2º de agosto de 1551”, *in: RIHGB*, 1844, tomo 06, pp. 95-103.

“*Carta* do Padre Nobrega, mandada da mesma capitania de Pernambuco, o anno de 1551”, *in: RIHGB*, 1844, tomo 06, pp. 104-106.

“Como se deve escrever a história do Brasil (Carlos Frederico Ph de Martius)”, *in: RIHGB*, 1844, tomo 06, nº 24, pp. 389-411.

“*Enformação* do Brazil e de suas capitanias – 1584 (MS. offerecido de Lisboa pelo Socio o Sr. Vanhargen)”, *in: RIHGB*, tomo 06, 1865 (1844), 2ª edição, pp. 412-444.

“*Biographia* dos Brasileiros distinctos por armas, letras, virtudes, etc – O Jesuita Manoel da Nóbrega”, *in: RIHGB*, 1845, tomo 07, nº 27, pp. 406-414.

“*Biographia* dos Brasileiros distinctos por armas, letras, virtudes, etc – O Jesuita José de Anchieta”, *in: RIHGB*, 1845, tomo 07, nº 28, pp. 551-557.

“*Documentos* relativos á demissão do Marquez de Pombal”, *in: RIHGB*, 1867(1846), tomo 08, 2ª ed., nº 01, pp. 65-69.

“*Noticia* raciocinada sobre as aldêas de indios da provincia de S. Paulo, desde o seu começo até a actualidade, pelo Sr. Coronel José Joaquim Machado de Oliveira, membro effectivo do Instituto”, *in RIHGB*, 1867 (1846), tomo 08, nº 02, 2ª edição, pp. 204-250.

“*Informação* dos casamentos de Indios no Brazil, pelo padre José d'Anchieta.” (Manuscripto offerecido ao Instituto pelo sócio correspondente o Sr. Francisco Adolpho de Varnhagen)”, *in: RHGB*, 1846, tomo 08, p. 255-262.

“*Notícia* historica da expulsão dos jesuitas do collegio de S. Paulo composta pelo Sargento-mor Pedro Taques de Almeida Paes Leme (Manuscripto offerecido ao Instituto pelo socio effectivo o Sr. Manoel de Araujo Porto Alegre)”, *in: RIHGB*, 1849, tomo 12, pp. 05-40.

“*Memoria* historica e documentada das aldeias de indios da provincia do Rio de Janeiro, composta pelo socio effectivo Joaquim Norberto de Souza Silva e laureada na sessão magna de 15 de dezembro de 1852”, *in: RIHGB*, 1854, tomo 17, pp. 71-562.

“*Ensaio* sobre os jezuitas”, *in: RIHGB*, 1855, tomo 18, pp. 71-164.

“*Breve Memoria* ácerca da naturalidade do padre Antonio Vieira, da Companhia de Jesus, de que foi encarregado pelo Instituto Historico e Geographico do Brazil, o Arcebispo da Bahia, Dom Romualdo Antonio de Seixas, membro honorario do mesmo Instituto, e de algumas Sociedades nacionaes e estrangeiras”, *in: Revista do Instituto Historico e Geographico*, tomo 19 [tomo VI da 3ª série], 1898 (1856), nº 21, [primeiro trimestre], pp. 06-32.

“*Plano* sobre a civilização dos indios do Brazil e principalmente para a capitania da Bahia. Com uma breve noticia da missão que entre os mesmos indios foi feita pelos proscriptos jesuitas. Dedicado ao serenissimo Sr. D. João, principe do Brazil, Pio, benefico e magnanimo, pelas mãos do Ill.mo e Ex.mo Sr. Martinho de Mello e Castro, ministro e secretario de estado dos negocios da marinha e dominios ultramarinos; e do Ex. mo e R. Mo Sr. Bispo titular do Algarve, e confessor da rainha nossa senhora. Por Domingos Alves Branco Moniz Barreto, capitão da infantaria do regimento de Estremôz”, *in: RIHGB*, 1898 (1856), tomo XIX [tomo VI da 3ª série], pp. 33-91.

“*Requerimento* feito a S. Magestade em nome dos indios domesticados da capitania da Bahia, o qual por resolução da mesma senhora foi remettido ao Exm. e Revm. Sr. Bispo titular de Algarve e seu confessor, para conferir juntamente com o plano offerecido na presença do Illm. e Exm. Sr. Martinho de Mello e Castro”, *in: RIHGB*, 1898(1856), tomo XIX [tomo VI da 3ª série], pp. 93-98.

“*Breves reflexões* sobre o systema de catechese seguido pelos jesuitas no Brazil”, *in: RIHGB*, 1856 (1898), tomo 19 [tomo 06], pp. 379-397.

“*Extractos* do Ensaio Politico e Historico Chronologico de Frei Manoel Joaquim da Mãe dos Homens, precedidos de uma notícia sobre o autor e sua obra realizada pelo sócio efetivo Sr. Joaquim Norberto de Sousa Silva”, *in: RIHGB*, 1898 (1856), tomo XIX [tomo VI da 3ª série], pp. 475-508.

“*Os Cayapós*. Sua origem; descobrimento; acommettimentos pelos Mamelucos; represalia; meios empregados com violencia, com arma em punho para subtrail-os ás mattas; esses meios substituidos pelos de brandura; seus beneficos resultados; aldeamentos; conclusão. Por Machado d’Oliveira”, *in: RIHGB*, tomo 24, 1861, pp. 491-524.

“*História* da republica jesuítica do Paraguay, desde o descobrimento do Rio da Prata até nossos dias, anno de 1861, pelo Cônego João Pedro Gray, Vigário de S. Borja nas missões brasileiras”, *in: Revista Trimensal do Instituto Historico Geographico e Etnographico do Brasil*. Rio de Janeiro: Typologia de D. Luiz dos Santos, 1863, tomo XXVI, (primeiro trimestre ao quarto trimestre).

“*Correspondencia* da Corte de Portugal com os Vice-reis do Estado do Brasil Conde da Cunha, Ayres de Sá e Mello e Conde de Azambuja, nos annos de 1766, 1767 e 1768”, *in: RIHGB*, 1870, tomo 33, pp. 243-280.

“*Apontamentos para a história dos jesuítas, extrahidos dos chronistas da Companhia de Jesus, pelo Dr. Antonio Henriques Leal*”, *in: RIHGB*, 1871, tomo 34.

“*Historia da Imperial Fazenda de Santa Cruz lida em sessão do Instituto Histórico pelo sócio efetivo José de Saldanha da Gama*”, *in: RIHGB*, 1871, tomo 34, Parte II (quarto trimestre), pp. 165-230.

“*Aviso acompanhando uma copia da promemoria feita ao Conde de Ega, pelo Padre Ignacio dos Santos, sobre a abobada dos jesuítas no Rio de Janeiro, em 1801 (Copia do Archivo publico)*”, *in: RIHGB*, 1872, tomo 35, pp. 198-211.

“*Relação das instruções e ordens que se expediram ao Conde da Cunha (Copia do Archivo Publico)*”, *in: RIHGB*, 1872, tomo 35, pp. 212-241.

“*Notas para a História Patria – 2º capítulo: Os primeiros povoadores. Quem era o bacharel de Cananéa?*”, *in: RIHGB*, 1877, tomo 40, pp. 163-247.

“*Notas para Historia Patria – 5º capítulo: As catastrophes de João Bolés foi uma realidade?*”, *in: RIHGB*, 1879, tomo 42, pp. 141-194.

“*Notícia e informação que deram os PP. da Companhia das pensões que recebiam, feitas por D. Henrique*”, *in: RIHGB*, 1880, tomo 93, pp. 156-163.

“*Archeologia histórica*”, *in: RIHGB*, 1880, tomo 93, pp. 198-211.

“*Memoria sobre o melhor plano de se escrever a historia antiga e moderna do Brazil – segundo a propozição do Instituto Historico e geographico Brasileiro na 4ª sessão de novembro de 1842 – Plano de se escrever a Historia antiga e moderna do Brazil, comprehendendo as suas partes politica, civil, ecleziastica e literaria*”, *in: RIHGB*, 1882, tomo 45, pt. I, pp. 159-160.

“*Vida do Padre Estanislão de Campos da Sociedade de Jezus – sacerdote na Província do Brazil*”, *in: RIHGB*, 1889, tomo 52, pp. 05-109.

- Literatura e Teatro:

ALENCAR, José. “O jesuíta”, *in: Ficção Completa e outros escritos – Volume III*. Rio de Janeiro: GB., Companhia Aguilar Editora, 1965.

FÉVAL, Paulo. *Jesuítas!*. Porto-Braga: Ernesto Chardron-Editor, 1878, v. I-II, p. XVIII. [trad. Padre Senna Freitas].

MICHELET, Jules & QUINET, Edgar. *Des Jésuites*. Paris: Comptor des imprimeur-unis Hachette & Paulin, 1844.

– Bibliografia –

AGUIAR, Flávio. *A Comédia nacional no teatro de Alencar*. São Paulo: Editora Ática, 1984.

ALENCAR, José. “O jesuíta”, *in: Ficção Completa e outros escritos – Volume III*. Rio de Janeiro: GB., Companhia Aguilar Editora, 1965.

ALMEIDA, Rita Heloísa. *O Diretório dos índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.

ALTOÉ, Valeriano. “O Altar e o Trono” - um mapeamento das idéias políticas e dos conflitos no Brasil (1840-1889). Niterói: [s.n], 1993 (tese de doutorado, UFF).

ALVES, Andréia Firmino. “A escravidão no Império do Brasil (1823-1850)”, *in: Revista Múltipla*. Brasília, 10(20), junho/2006, pp. 51-63.

ANDERSON, Benedict. *Nação e Consciência Nacional*. São Paulo: Editora Ática, 1989.

ARAUJO, José Antonio Andrade. “O Jesuíta e as Minas de prata”. Consultado em fevereiro de 2009, <http://www.professores.uff.br/jaaa/congress/X_Abralic.htm>.

AZEVEDO, Thales. *A Religião civil brasileira: um instrumento político*. Petrópolis: Vozes, 1981.

BALABAN, Marcelo. *Poeta do lápis: a trajetória de Angelo Agostini no Brasil imperial – São Paulo e Rio de Janeiro (1864-1888)*. Campinas/SP: [s.n.], 2005, (tese de doutorado, UNICAMP).

BARATA, Alexandre M. *Luzes e Sombras: a ação da Maçonaria brasileira (1870-1910)*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1999.

_____. *Maçonaria, sociabilidade e independência (Brasil, 1790-1822)*. Campinas: [s.n.], 2002.

BARROS, Roque S. M. de. “A questão religiosa”, *in: História Geral da Civilização Brasileira*. SP: Difusão Européia do Livro, 1971, t. 02 (“O Brasil Monárquico”), v. 04 (“Declínio e queda do Império”), pp. 338-365.

BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. *Diccionário Bibliographico Brasileiro*. Rio

de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1970, 8 vls.

“Boletim – Noticia historica, Estatutos”, *in*: *Revista do Instituto Brasileiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1928. [Director: Dr. B. F. Ramiz Galvão].

CABRAL, Oswaldo R. *Os jesuítas em Santa Catarina e o ensino de humanidades na província*. Santa Catarina: Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina, 1940.

CALLARI, Claudia Regina. "Os Institutos Históricos: do patronato de D. Pedro II à construção de Tiradentes" *in*: *Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH & Humanistas/FFLCH USP, v. 21, nº 47, 2001, p. 59-83.

CEZAR, Temístocles. “Como deveria ser a escrita a história do Brasil no século XIX. Ensaio de história intelectual”, *in*: PESAVENTO, Sandra Jatahy (org.). *História Cultural: experiências de pesquisa*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003, pp. 173-208.

COSTA, Kelerson Semerene. “Natureza, colonização e utopia na obra de João Daniel”, *in*: *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.14, suplemento, p.95-112, dez. 2007.

COUTINHO, Afrânio (org./introd.). *A polêmica Alencar-Nabuco*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1965.

CUNHA, Manuela Carneiro da. “Política e legislação indigenista”, *in*: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Secretaria Municipal da Cultura, FAPESP, 1992.

DA COSTA, Emília Viotti. *Da Senzala à Colônia*. São Paulo: Difusão Européia do livro, 1966 (primeira publicação).

CERTEAU, Michel de. “A operação histórica”, *in*: LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre (org.). *História: novos problemas* (trad.). Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.

DOMINGUES, Beatriz Helena. “Os tesouros do Rio Amazonas e a “Polêmica do Novo Mundo”, *in*: *Anais das X Jornadas Internacionais sobre Misiones Jesuíticas*, realizadas na Universidad Católica de Córdoba, 21 al 24 de setiembre de 2004, 11pp.

DOMINGUES, Heloisa M. Bertol. *A Noção de Civilização na Visão dos Construtores do Império - a Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro: 1838-1850/60*. Niterói: [s.n.], 1990, (dissertação de mestrado, UFF).

_____. “Viagens científicas: descobrimento e colonização no Brasil no século XIX”, *in*: HEIZER, Alda & VIDEIRA, Antonio Augusto Passos (org.). *Ciência, Civilização e Império nos Trópicos*. Rio de Janeiro: Acces Editora, pp. 55-75.

DORATIOTO, Francisco. *Maldita Guerra: nova história da Guerra do Paraguai*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

EISENBERG, José. *As Missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

FERRETTI, Danilo J.Z. & CAPELATO, Maria H.R.. “João Ramalho e as Origens da Nação: os paulistas na comemoração do IV centenário da descoberta do Brasil”, *in: Revista Tempo. Dep. de História da UFF*. V. 04, nº 08, dez/1999. URL: http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg8-4.pdf

FÉVAL, Paulo. *Jesuítas!*. Porto-Braga: Ernesto Chardron-Editor, 1878, v. I-II, p. XVIII. [trad. Padre Senna Freitas].

FIGUERÔA, Silvia F. de M. “Para pensar as vidas de nossos cientistas tropicais”, *in: Ciência, Civilização e Impérios nos Trópicos*. Rio de Janeiro: Acces Editora, pp. 235-246.

FRAGOSO, Hugo. “Quinto período: A Igreja na formação do Estado Liberal (1840-1875)”, *in: HAUCK, J. F.; FRAGOSO, H.; BEOZZO, O.; GRUP, K. & BROD, B. História da Igreja no Brasil – Ensaio de interpretação a partir do povo. Segunda parte: A Igreja o Brasil no Século XIX*. Petrópolis: Vozes, 1985 (2ª ed.).

FRANCO, José Eduardo. “A Visão do *Outro* na Literatura antijesuítica em Portugal: de Pombal à Primeira República”, *in: Separata da Lusitania Sacra*, 2ª série, tomo 12, 2000.

_____. “O Mito da Inquisição Jesuítica em Portugal: a super-responsabilização inquisitorial dos jesuítas e a secundarização dos Dominicanos e das outras ordens na memória cultural”, *in: Dissertationes Historicae, XXXI – Praedicatores, Inquisitores – II, Actas del 2º Seminario Internacional sobre los Dominicos e la Inquisición* (Sevilla, 2004), ed. Arturo Bernal Palacios, Instituto Storico Domenicano. Roma, 2006.

_____. “Os catecismos antijesuíticos pombalinos – as obras fundadoras do antijesuitismo do Marquês de Pombal”, *in: Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. Ano IV, 2005, nº 7/8, pp. 247-268. URL: http://cienciareligioes.ulusofona.pt/arquivo_religioes/religioes7_8/pdfIV/247-268-PT3-ARTIGOS-E-FRANCO.pdf.

GIRARDET, Raoul. *Mitos e Mitologia políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GRINBERG, Keila. “Escravidão alforria e direito no Brasil oitocentista: reflexões sobre a lei de 1831 e o ‘princípio de liberdade’ na fronteira sul do Brasil”, *in: CARVALHO, José Murilo de (org.). Nação e Cidadã do Império: novos horizontes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, pp. 268-285.

GUILLERMOU, Alain. *Os jesuítas*. Publicações Europa América (Coleção Saber), 1977

(1961).

GUIMARÃES, Lucia Maria Paschoal. “O Império de Santa Cruz: a Gênese da memória”, *in: Ciência, Civilização e Império*. Rio de Janeiro: Acces Editora, pp. 265-285.

_____. “Debaixo de imediata proteção de sua Magestade Imperial”, *in: Revista do IHGB*, Rio de Janeiro, 156 (388), jul/set., 1995, p. 473.

GUIMARÃES, Manoel Luís Salgado. “A cultura histórica oitocentista: a constituição de uma memória disciplinar”, *in: PESAVENTO, Sandra Jatahy (org.). História Cultural: experiências de pesquisa*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003, pp. 09-24.

_____. “A disputa pelo passado na cultura histórica oitocentista no Brasil”, *in: CARVALHO, José Murilo de (org.). Nação e Cidadania do Império: novos horizontes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, pp. 93-122.

_____. “A Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e os temas de sua Historiografia (1839-1857): fazendo a História nacional”, *in: WEHLING, Arno (org.). Origens do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro: idéias filosóficas e sociais e estrutura de poder no Segundo Reinado*. Rio de Janeiro: O Instituto, 1989, pp. 21-41.

_____. “Nação e civilização nos Trópicos: O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional”, *in: Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, jan/1988, nº 01, pp. 5-27.

_____. “Para reescrever o passado como História: o IHGB e a Sociedade dos Antiquários do Norte”, *in: HEIZER, Alda & VIDEIRA, Antonio Augusto Passos (org.). Ciência, Civilização e Império nos Trópicos*. Rio de Janeiro: Acces Editora, pp. 01-28.

GINZBURG, Carlo. “Checking the Evidence: The Judge and the Historian”, *in: Critical Inquiry*, 18, nº 1 (1991). (retirado do site: www.jstor.org).

“Guerra do Paraguai”, *in: História Geral da Civilização Brasileira*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1971, t. 02 (“O Brasil Monárquico”), v. 04 (“Declínio e queda do Império”).

HAUCK, João Fagundes. “Quarto período: a Igreja em emancipação (1808-1840)”, *in: HAUCK, J. F.; FRAGOSO, H.; BEOZZO, O.; GRIJP, K. & BROD, B. História da Igreja no Brasil – Ensaio de interpretação a partir do povo. Segunda parte: A Igreja o Brasil no Século XIX*. Petrópolis: Vozes, 1985 (2ª ed.), pp. 11-139.

LADEIRA, Saionara Gomes. “A missão estrangeira no Rio da Prata (1851-1853): a diplomacia brasileira em defesa do Império”, *in: Anais Eletrônicos do XIII Encontro de História Anpuh-Rio – “Identities”*. Consultado em fevereiro de 2009. URL: <http://www.encontro2008.rj.anpuh.org/site/anaiscomplementares>.

IPANEMA, Cybelle. “Januário da Cunha Barbosa: Para não Esquecer”, *in*: *RIHGB*, Rio de Janeiro, 156 (394): 191-194, jan/mar. 1997.

ISÉRN, P. Juan. *La formación Del clero secular en Buenos Aires y la Compañia de Jesús (Reseña Histórica)*. Buenos Aires, Editorial “San Miguel”, 1936.

KANTOR, Iris. “A academia Brasílica dos Renascidos e o Governo político da América Portuguesa (1759): notas sobre as contradições do cosmopolitismo acadêmico lusoamericano”, *in*: *Revista História das Idéias*, Vol. 24 (2003): 51-83.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória* (Trad. Bernardo Leitão). Campinas: Ed. da Unicamp, 2003.

LEROY, Michel. *Le Mythe Jésuite – de Beranger à Michelet*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

MARINONE, Mónica. “Introducción”, *in*: *Rómulo Gallegos: imaginário de nación*. Mérida (VE): El otro el Mismo, 2006.

_____. “Narrativa y nación: de la fundación a la herejía”, *in*: *Estudios. Revista de Investigaciones Literarias y Culturales*. 25 (2005).

MARQUESE, Rafael de Bivar. “Governo dos escravos e ordem nacional: Brasil e Estados Unidos, 1820-1860”, *in*: *Penélope*, nº 27, 2002, pp. 59-70.

MARSON, Izabel Andrade. “‘Poupar os submissos e debelar os soberbos’: humilhar para ‘conciliar’”, *in*: MARSON, Izabel Andrade & NAXARA, Márcia (org.). *Sobre a humilhação: sentimentos, gestos, palavras*. Uberlândia: UDUFU, 2005.

MATTOS, Ilmar Rohloff. *O tempo Saquarema*. São Paulo: HUCITEC; Brasília: INL, 1987.

MELLO, Evaldo Cabral de. *O Norte Agrário e o Império: 1871-1889*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/ Brasília: INL, 1984.

MICHELET, Jules & QUINET, Edgar. *Des Jésuites*. Paris: Comptor des imprimeur-unis Hachette & Paulin, 1844.

MIRANDA, Tiago Costa Pinto dos Reis. *Ervas de Ruim Qualidade: a expulsão da Companhia de Jesus e a aliança anglo-portuguesa (1750-1763)*. São Paulo: out./1991 (dissertação de mestrado, FFLCH-USP).

MOLINA, Sandra Rita. *Des(obediência), Barganha e Confronto: a luta da província Fluminense pela sobrevivência (1780-1836)*. Campinas: [s.n.], 1998 (dissertação de mestrado, UNICAMP).

MOREL, Marco. “O abade Grégoire, o Haiti e o Brasil: repercussões no raio do século XIX”, *in*: *Almanack Braziliense*, nº 02, novembro de 2005, pp. 76-97.

MOTTA, Márcia Maria Menendes. “Terras da Igreja: arrendamentos e conflitos no Império do Brasil”, *in*: CARVALHO, José Murilo de (org.). *Nação e Cidadania do Império: novos horizontes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, pp. 421-443.

NABUCO, Joaquim. *Um estadista do Império*. Rio de Janeiro: Topboobks, 1997, 5ª ed., vol. I.

POPPINO, Rollie E.. “A Century of the Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro”, *in*: *The Hispanic Historical Review*, vol. 33, nº 02 (May, 1953), pp. 307-323. Consulta em 2005. URL: www.jstor.org.

PRADO JR, Caio. *Evolução Política do Brasil e outros estudos*. São Paulo: Editora Brasiliense Ltda, 1957, 2ª ed..

_____. *História Econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1980 (1945).

RODRIGUES, Jaime. “Índios e africanos: do 'pouco ou nenhum fruto' do trabalho à criação de 'uma classe trabalhadora'”, *in*: *História Social*. Campinas/SP, nº 02, 1995: 11-24.

ROMANO, Roberto. “Liberdade da Igreja e Liberdade do Estado”, *in*: *Brasil: Igreja contra Estado (crítica ao populismo católico)*. São Paulo: Kairós Livraria e Editora Ltda, 1979 (1ª ed.).

ROMEIRO, Adriana. *Todos os caminhos levam ao céu: relações entre cultura popular e cultura erudita no Brasil do século XVI*. Campinas: [s.n.], agosto/1991 (dissertação de mestrado, UNICAMP).

SALLES OLIVEIRA, Cecília Helena L. de. *A Astúcia Liberal. Relações de mercado e projetos políticos no Rio de Janeiro (1820-1824)*. Bragança Paulista: EDUSF e ÍCONE, 1999.

SANCHEZ, Edney C. T. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro: um período na cidade letrada brasileira do século XIX*. Campinas/SP: [s.n.], 2003 (dissertação de mestrado, UNICAMP).

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. *Os Guardiões da Nossa História Oficial - os Institutos Históricos e geográficos brasileiros*. São Paulo: IDESP, 1989.

LEITE, S.J. Serafim. *Breve História da Companhia de Jesus (1549-1760)*. Braga-Portugal: Livraria A. I, s/d.

SMITH, Anthony D. “O nacionalismo e os historiadores”, *in*: BALAKRISHNAN, Gopal (org.). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000, pp. 185-208.

SPOSITO, Fernanda. *Nem Cidadãos, nem Brasileiros: indígenas na formação do Estado Nacional brasileiro e conflitos na província de São Paulo (1882-1845)*. São Paulo: [s.n.], 2006 (dissertação de mestrado, USP).

VALE, Renata William Santos do. Lições da História. *As concepções de História dos fundadores do IHGB*. Rio de Janeiro: [s.n.] 2003 (dissertação. de mestrado, PUC/RJ).

WEHLING, Arno. “6. Administração Portuguesa no Brasil de Pombal a D. João (1777-1808)”, *in*: TAPAJÓS, Vicente (coord.). *História Administrativa do Brasil*. Brasília: FUNCEP (Fundação Centro de Formação do Servidor Público), 1986, pp. 173-174.

WEHLING, Arno. *De Varnhagen a Capistrano – historismo e cientificismo na construção do conhecimento histórico*. Rio de Janeiro: UFF, tese (professor titular), 1992.

WEHLING, Arno (org.). *Origens do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro: idéias filosóficas e sociais e estrutura de poder no Segundo Reinado*. Rio de Janeiro: Instituto, 1989.

– Anexo 01 –

SÓCIOS E FUNDADORES NA POLÊMICA SOBRE A COMPANHIA DE JESUS NA REVISTA DO IHGB (1839-1886)					
Nº	NOME	NASC.	MORTE	FORMAÇÃO	OCUPAÇÃO E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA
01	Antonio Henriques Leal	24/jul/1828 (Itapicuri- Mirim, Maranhão)		Em medicina (faculdade do Rio de Janeiro)	Estabeleceu-se na capital de sua provincia, onde foi vereador, presidente da câmara municipal, e deputado em 1866. Transferiu-se para Lisboa depois de uma congestão cerebral, sofrida em 1866. Residiu por muitos anos em Lisboa para então retornar ao Brasil, mais especificamente ao Rio de Janeiro, sendo empregado na direção interina do <i>Diario Official</i> , onde passou, em 1880, a exercer o cargo, de diretor do internato do imperial Colégio de Pedro II.
02	Candido José de Araujo Vianna	15/set/1793 Sabará (Minas Gerais)	23/jan/1875 (Rio de Janeiro)	Bacharel em direito (Universidade de Coimbra); frequentou o curso médico.	Gentil-homem da imperial câmara; senador do Império; conselho do Imperador; ministro aposentado do supremo tribunal de justiça. Representou sua provincia na constituente de 1823 em as quatro legislaturas subsequentes até entrar no senado por escolha da regência. Presidiu a provincia de Alagoas e Maranhão; dirigiu a pasta de negócios da fazenda e interinamente a da justiça (1832- 1834), e a do Império (1841- 1843).
03	Cândido Mendes de Almeida	Ano de 1809 (Maranhão)	Ano de 1881 (Rio de Janeiro)	Bacharel em direito (Faculdade de Olinda)	Exerceu os cargos de promotor público na provincia do Maranhão (1841-1842). Foi nomeado professor de geografia e história, lecionando por catorze anos no Liceu de São Luiz. Depois se transferiu para Corte. Ocupou o cargo de chefe de seção da secretaria do Império e

					chefe da secretaria da justiça, dedicando-se à advocacia. Representou por diversas vezes a sua província na câmara temporária desde 1843, e no Senado desde 1871. Ativo católico ultramontano, teve um papel destacado na defesa dos envolvidos na <i>Questão Religiosa</i> e, juntamente com o senador e ex-presidente de gabinete Zacarias de Góis e Vasconcelos, foi advogado do bispo Dom Vital de Oliveira.
04	Francisco Adolpho de Varnhagen	Ano de 1816	Ano de 1878	Iniciou o curso de matemáticas no colégio militar (Portugal), concluindo no Brasil em 1840.	Terminou os estudos no Brasil, pois se alistou voluntariamente pela causa do Imperador D. Pedro I (restauração constitucional). Depois de 1840, retornou a Portugal e, em 1842, foi promovido a oficial do Imperial corpo de engenheiros. Depois de alguns anos, pediu demissão para dedicar-se à carreira diplomática. Em 1851 foi promovido a encarregado de negócios em Madri e, em 1859, dirigiu-se para a República do Paraguai. Serviu depois sucessivamente nas repúblicas da Venezuela, Nova-Granada, Equador, Chile, Peru e, finalmente, em Viena (Áustria), como enviado extraordinário e ministro plenipotenciário.
05	Francisco Cordeiro da Silva Torres e Alvim	24/fev/1775 (Quinta da Olaia, termo de Ourém, em Portugal)	08/maio/1856 (Rio de Janeiro)	Formou-se em matemáticas; e passou da armada para o corpo de engenheiros.	Marechal de campo do exército; parte do conselho do Imperador; conselheiro de estado. Sócio e presidente da SAIN. Sócio do IHGB. Quando ocorreu a Revolução Francesa, passou de Portugal para a Inglaterra, seguindo para o Brasil. Foi ministro da guerra em 15 de junho de 1828, mas deixou a pasta em oito dias.
06	Ignacio Accioli de Cerqueira e Silva	Ano de 1808 (Coimbra) – veio criança ao Brasil	01/ago/1865 (Bahia)		Participou do movimento de independência na província da Bahia (servindo na milícia cívica, onde alcançou o cargo de coronel e chefe da legião na qual

					foi reformado). Foi diretor do Teatro de São João e cronista do Império. Pertenceu a instituições como Sociedade de Agricultura, Comércio e Indústria; a Biblioteca Clássica Portuguesa da Bahia; a Politécnica Prática de Paris; e dos Antiquários do Norte da Dinamarca.
07	Januário da Cunha Barbosa	10/jul/1780 (Rio de Janeiro)	22/fev/1822 (Rio de Janeiro)	Fazia parte do clero secular.	Iniciou a carreira religiosa ao ser ordenado <i>presbítero secular</i> em 1803 e cinco anos mais tarde tornou-se cavaleiro da Ordem de Cristo, pregador da Capela Real e catedrático em filosofia (no ano de 1814). Durante a independência, mostrou-se ativo na fundação em parceria com Joaquim Gonçalves Ledo de uma imprensa, o <i>Reverbero Constitucional Fluminense</i>. Em 1823, depois de ser deportado para a Europa sob influências de José Bonifácio, retornou ao Brasil, recebendo uma cadeira de cônego da Capela Imperial e o oficialato do Cruzeiro. Na primeira legislatura do Brasil, lançou-se e foi eleito deputado pela província de Minas Gerais e Rio de Janeiro ao mesmo tempo. Esteve no cargo de diretor da Imprensa Nacional e da Biblioteca Nacional. Fazia parte do clero secular, exercendo cargo na política e imprensa.
08	João Pedro Gay	20/nov/1815 (Altos Alpes, França) Brasileiro por naturalização	19/maio/1891 (Uruguayana, Rio Grande do Sul)		Cônego honorário da antiga capella imperial; professor do Instituto homeopático. Saindo de sua pátria já presbítero secular com destino às missões da América e, aportando em Montevideu, ao cabo de poucos dias, lecionou francês e matemáticas em colégios, até que, em 1848, foi nomeado pároco da freguesia de Alegrete no Rio Grande do Sul, onde passou no ano seguinte a vigário

					colado de S. Borja e de S. Borja à Uruguayna em 1872, depois dos respectivos concursos.
09	Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro	Ano de 1825	Ano de 1876	Recebeu as ordens de presbítero em 1848. Em viagem a Roma, obteve o grau de doutor em teologia.	Após 1848, foi escolhido pelo bispo, Conde de Irajá, para seu secretário particular, regendo ao mesmo tempo as cadeiras do curso teológico, e pouco depois, em 1852, passou a de retórica, poética e historia universal, sendo nomeado no mesmo ano examinador sinodal e cônego da capela imperial. No retorno de Roma, em 1854, foi nomeado vice-reitor e capelão do Instituto dos meninos cegos. Concorreu a uma vaga a cadeira de retórica e poética do Colégio Pedro II e obteve a nomeação do governo imperial. Em 1859 começou a reger também a cadeira de teologia e moral no seminário de S. José. Foi membro do Instituto de França, da Academia das Ciências de Madrid e da de Lisboa, da Sociedade de Geografia de Paris e da de Nova York. Foi cronista do Império.
10	Joaquim Manoel Macedo	24/jun/1820 (Itaboraí, província de Rio de Janeiro)	11/abril/1882	Formado em medicina pela faculdade do Rio de Janeiro.	Atuou como professor de corografia e história do Brasil do Colégio de Pedro II. Foi membro do conselho diretor da instrução pública da corte. Foi romancista (escreveu, por exemplo, a <i>Moreninha</i>), dramaturgo, poeta e historiógrafo. Na política, renunciou uma pasta do gabinete de 31 de agosto de 1864, apesar de ter sido deputado provincial em várias legislaturas, deputado geral nas duas legislaturas de 1864 e 1868, e na de 1878 e 1881, e de ver o seu nome numa lista para senador do Império.
11	Joaquim Norberto de Souza e Silva	6/jun/1820 (Rio de Janeiro)	14/maio/1891 (Niterói)	Primeiros estudos no seminário de S. Joaquim.	Destinado por seu pai para a carreira comercial, já iniciado nela, deixou-a para dedicar-se ao funcionalismo publico.

					Na secretaria da assembléia provincial do Rio de Janeiro foi primeiro oficial, passou para a secretaria dos negócios do Império, onde, depois da reforma de 1872, continuou como adido no cargo que ocupava, de chefe da seção. Foi sócio honorário e presidente do IHGB, do Atheneo de Lima, etc.
12	José Feliciano Fernandes Pinheiro	09/maio/1774 (província de São Paulo)	06/jul/1847 (Rio Grande de Sul)	bacharel em cânones (Universidade de Coimbra)	Membro do conselho do Imperador e desembargador honorário. Sócio da Academia Real de Ciência de Lisboa, Academia dos amigos naturalistas de Berlim, do Instituto de França, Sociedade de Agricultura de Carlsow, da Sociedade Filomática de Paris, etc. Veio ao Brasil como juiz de alfândegas do Rio Grande do Sul em 1800. No ano seguinte conseguiu a patente de auditor geral de todos os regimentos dessa região do Brasil. Foi deputado na constituinte portuguesa e brasileira pela província do Rio Grande do Sul; conselheiro de estado e secretário do mesmo conselho; ministro do Império no gabinete de 21 de novembro.
13	José Joaquim Machado de Oliveira	08/jul/1790 (São Paulo)	16/ago/1867	Carreira Militar (Coronel)	Na juventude assentou-se como praça da legião dos voluntários reais, posteriormente, denominada Legião de tropas ligeiras da província de São Paulo, subindo de posto até ser reformado como brigadeiro em 1844. Em sua carreira militar, serviu nas campanhas contra Montevideu e Buenos-Aires (entre 1811-1812) e militou (nos anos de 1816 a 1827) como capitão, major e tenente-coronel do Estado-maior do exército. Na política, foi membro do governo provisório do Rio Grande do Sul e de seu primeiro Conselho; representou a mesma

					provincia na primeira legislatura e a provincia de São Paulo na sexta legislatura; foi deputado das assembleias de São Paulo e Santa Catarina, presidente do Pará, Alagoas, Espírito Santo e Santa Catarina. Nas funções diplomáticas, foi consul junto ao governo do Peru e Bolívia. Dedicou-se às letras, sobretudo história, geografia e ciências naturais.
14	José Ribeiro de Souza Fontes	09/ago/1821 (Rio de Janeiro)	14/mar/1893	Doutor em medicina (Universidade da cidade do Rio de Janeiro)	Nomeado na reforma da instituição (1855) substituto da seção de cirurgia, passando pouco depois a catedrática de anatomia descritiva, em que se jubilou.
15	José Saldanha da Gama	07/ago/1839 (Campos)		Em ciências físicas e matemáticas (1860)	Em 1861, encetou o magistério, substituindo o professor Freire Allemão na cadeira de botânica. Na escola central, depois politécnica, exerceu o cargo de professor, aposentando-se depois de completo o tempo da lei. Representou o Brasil na exposição universal de Paris de 1869, na de Viena de 1873, na Filadélfia em 1876 e nos estudos de botânica de Paris de 1877. Foi cônsul geral do Brasil na Bélgica.
16	José Silvestre Rebello	Entre 1770 e 1790 (Portugal)	Ano de 1844 (Rio de Janeiro)		Negociante da praça do Rio de Janeiro e atuou como diplomata entre 1824 e 1829, quando foi enviado aos Estados Unidos como encarregado dos negócios do Império para tratar do reconhecimento da Independência do Brasil. Posteriormente, foi convidado a ocupar o cargo de Ministro Plenipotenciário do Brasil nos Estados Unidos, ou na Colômbia, mas preferiu retornar. Chegou em 1830 ao Rio de Janeiro. Entre os anos de 1814 e 1831, excetuando os anos em que atuou como diplomata, dedicou-se à função de juiz comissário brasileiro da Comissão Mista Anglo-Brasileira que resolvia

					problemas relativos à apreensão de navios negreiros. Além de sócio da SAIN e sócio fundador do IHGB, trabalhou para a criação de uma Academia Philotechnica no Rio de Janeiro em 1820 (que não chegou a funcionar). Recebeu as distinções de Cavaleiro da Ordem de Cristo, Oficial da Ordem do Cruzeiro e Comendador da Ordem da Rosa.
17	Luis Pedreira do Couto Ferraz	07/maio/1818 (Rio de Janeiro)	12/ago/1886	Doutor em direito pela faculdade de São Paulo.	Desembargador honorário; senador da província do Rio de Janeiro; do conselho do Imperador; conselheiro de estado. Comissário do governo imperial junto ao Instituto dos meninos cegos; presidente do Instituto Fluminense de Agricultura; vice-presidente da associação protetora da infância desvalida. Eleito deputado da assembléia da província do Rio de Janeiro em 1845. Em 1848, presidiu a mesma província na nona e décima primeira legislaturas e depois foi senador do Império. Fez parte do gabinete de 06 de setembro de 1853 até 1856 (ocupando a pasta do império). Ocupou outros cargos e ainda foi responsável pela assinatura da construção da primeira estrada de ferro que se teve na Bahia, Pernambuco e São Paulo. Foi responsável pela assinatura da construção da primeira estrada de ferro que se teve na Bahia, Pernambuco e São Paulo.
28	Manoel de Araujo Porto-Alegre	Ano de 1806	Ano de 1879		Foi professor jubilado de arquitetura da escola militar; ex-professor de pintura histórica da Academia de Belas-Artes (seu diretor e reformador). Esteve associado ao antigo Instituto Histórico da Bahia, Instituto Histórico da França, da Sociedade das Belas-Artes e Belas Letras, Sociedade Politécnica de Paris, do Instituto Nacional de Washington, da

					Academia Real das Ciências, da Academia de Belas-Artes de Lisboa, da Arcádia de Roma e de varias associações literárias. Foi um dos fundadores do Conservatório dramático e da Academia de Ópera Lírica. Exerceu o cargo de cônsul geral do Brasil na Prússia desde 1859, antes de exercer esse cargo em Portugal.
19	Manoel Duarte Moreira de Azevedo	(Rio de Janeiro)		Formação em medicina.	Político em ocupação.
20	Manoel Ferreira Lagos	Ano de 1816 (Rio de Janeiro)	23/out/1871	Cursou medicina no Rio de Janeiro.	Era primeiro oficial da Secretaria de Estado dos negócios estrangeiros. Diretor da seção de zoologia do Museu Nacional; oficial da Instrução pública da França. Comissário brasileiro na primeira exposição universal de Paris. Parte da comissão de exploração ao norte do Império como chefe da secção zoologia.
21	Raymundo José da Cunha Mattos	02/nov/de 1776 (cidade de Faro – no Reino de Algarves)	02/mar/1839 (Rio de Janeiro)	Marechal	Marechal de campo, vogal do conselho supremo militar. Sócio fundador do IHGB; secretário perpétuo da SAIN; sócio do Instituto Histórico da França, da Sociedade Real de Bourbonica, da Academia Real das Ciências de Nápoles. Desempenhou árduos trabalhos na África, investigando ao mesmo tempo a história e geografia dos lugares que percorria. Foi deputado pela província de Goiás nas duas primeiras legislaturas.
22	Rodrigo de Souza da Silva Pontes	27/out/1799 (Bahia)	20/jan/1855 (Argentina)	Cursou Direito (Universidade de Coimbra)	Exerceu a função de ministro plenipotenciário do Brasil. Seguiu a carreira de magistrado e chegou a receber o título de desembargador da relação do Maranhão. Na carreira política, foi presidente das províncias do Pará, Alagoas, Rio Grande do Sul, além de juiz de direito,

					deputado provincial e representante na câmara temporária da província de Alagoas na quarta legislatura e a do Pará na quinta.
23	D. Romualdo de Seixas	07/fev/1787 (Cametá, província do Ceará)	29/dez/1860 (Bahia)		Foi cônego da Sé Paraense, pároco de Cametá. Em 12 de outubro de 1826 foi nomeado arcebispo da Bahia. Na política, destacou-se como presidente da junta provisória governativa do Pará por duas vezes (1821 e 1823); representou aquela província na primeira e quarta legislatura, e a Bahia na terceira e quinta, ocupando por duas vezes a cadeira da presidência na Câmara. Em 1841, presidiu a solenidade da sagração do segundo imperador, como primaz do Brasil. Entre os vários títulos e graças recebidas, está o de pregador da capela imperial, o título de Conde e Marquês de Santa Cruz. Estava ligado à Academia Real das Ciências de Munique, ao Instituto de África de Paris, ao IHGB, entre outras.
24	Dr. Ricardo Gumbleton Daunt (Blake: Ricardo Gumbleton Dauntre)	30/ago/1818 (Hull, Inglaterra)	07/junho/1893	Cursou faculdade de medicina (Edimburgo)	Viajou por toda a Europa, relacionando-se com sumidades médicas e acompanhando-os na clínica dos hospitais. Depois dirigiu para as Índias Orientais e, ao chegar no Cabo da Boa Esperança, foi aconselhado a viajar para o Brasil, que adotou como pátria, casando-se em São Paulo. Foi clínico. Atuou como deputado da assembléia provincial; vereador da câmara municipal; juiz de paz e juiz municipal suplente. Em Itu, foi inspetor de instrução pública.

* Os dados biográficos foram retirados da obra: BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. *Diccionario Bibliographico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1970, 8 vls.

– Anexo 02 –

ANO	V.	PRESIDENTES DAS SESSÕES DO IHGB (1839-1886)
1839	01	Visconde de S. Leopoldo; Cônego Januário da Cunha Barbosa
1840	02	Cônego Januário da Cunha Barbosa; C. J. de A. Viana; Des. Aureliano Coutinho; Sr. José Silvestre Rebello; Sr. José Lino de Moura
1841	03	Cônego Januário da Cunha Barbosa; Sr. José Silvestre Rebello; Visconde de S. Leopoldo
1842	04	Cônego Januário da Cunha Barbosa; Visconde de S. Leopoldo
1843	05	Cônego Januário da Cunha da Barbosa; Visconde de S. Leopoldo
1844	06	Cônego Januário da Cunha
1845	07	Cônego Januário da Cunha Barbosa
1846	08	Cons. C. J. de A. Viana; Cons. José A. Lisboa; Sr. Manoel Porto Alegre
1847	09	Cons. C. J. de A. Viana; Sr. Manoel de Araujo Porto-Alegre; Sr. José Antonio Lisboa; Sr. Thomé Maria da Fonseca
1848	10	Manoel de Araujo Porto-Alegre; Cons. C. J. de A. Viana; Sr. Dr. Francisco Freire Allemão; Sr. Manoel Ferreira Lagos; Sr. Manoel de Araujo Porto-Alegre
1849	12	Sr. Manoel de Araujo Porto-Alegre; Cons. C. J. de A. Viana
1850	13	Cons. C. J. de A. Viana; Cons. Duarte da Ponte Ribeiro
1851	14	Cons. C. J. de A. Viana; Cons. Aureliano de Souza e Oliveira Coutinho; Sr. Manoel Ferreira Lagos; Cons. C. J. de A. Viana
1852	15	Cons. C. J. de A. Viana
1853	16	Cons. C. J. de A. Viana; Cons. Oliveira Coutinho
1854	17	Cons. C. J. de A. Viana; Cons. Baptista de Oliveira; Cons. Oliveira Coutinho
1855	18	Sr. Visconde de Sapucahy
1856	19	Sr. Visconde de Sapucahy; Dr. Manoel Ferreira Lagos; Cons. Candido Baptista de Oliveira
1859	20	Sr. Visconde de Sapucahy; Cons. Candido Baptista; Sr. Norberto de Sousa e Silva
1860	21	Sr. Visconde de Sapucahy; Cons. Candido Baptista de Oliveira; Sr. J. Norberto de Sousa e Silva
1861	22	Sr. Dr. Joaquim Manoel de Macedo; Sr. Visconde de Sapucahy
1862	23	Dr. Joaquim Manoel de Macedo; Sr. Visconde de Sapucahy
1863	24	Sr. Visconde de Sapucahy; Cons. Candido Baptista de Oliveira
1864	25	Sr. Visconde de Sapucahy
1865	26	Sr. Visconde de Sapucahy; Sr. Joaquim Norberto de Sousa e Silva; Sr. Dr. Felizardo Pinheiro de Campos

ANO	V.	PRESIDENTES DAS SESSÕES DO IHGB (1839-1886)
1866	27	Sr. Visconde de Sapucahy; Cons. Luiz Pedreira do Couto Ferraz
1867	28	Cons. Luiz Pedreira do Couto Ferraz; Sr. Visconde de Sapucahy; Sr. Barão do Bom Retiro
1868	29	Sr. Visconde de Sapucahy; Sr. Barão do Bom-Retiro
1870	30	Sr. Visconde de Sapucahy
1871	31	Sr. Visconde de Sapucahy
1872	32	Sr. Visconde de Sapucahy; Sr. Visconde do Bom-Retiro
1873	33	Sr. Marquez de Sapucahy
1874	34	Sr. Marquez de Sapucahy; Sr. Visconde do Bom Retiro; Sr. Dr. Joaquim Manoel de Macedo
1875	35	Visconde do Bom Retiro
1876	36	Dr. Joaquim Manoel de Macedo; Sr. Joaquim Antonio Pinto Junior; Dr. Felizardo Pinheiro de Campos; Sr. Joaquim Norberto de Sousa e Silva; Cons. F. I. Marcondes Homem de Mello
1877	37	Dr. Joaquim Manoel de Macedo; Cons. F. I. Marcondes Homem de Mello; Sr. Visconde de Bom Retiro
1878	38	Sr. Visconde do Bom-Retiro; Dr. Joaquim Manoel Macedo; Dr. Felizardo Pinheiro de Campo
1879	39	Sr. Visconde do Bom-Retiro; Dr. Joaquim Manoel de Macedo; Dr. Felizardo Pinheiro de Campos; Sr. Barão Homem de Mello
1880	40	Sr. Visconde do Bom-Retiro; Sr. Barão Homem de Mello; Sr. Joaquim Norberto de Sousa e Silva
1881	41	Sr. Joaquim Norberto de Sousa Silva; Sr. Joaquim Manoel Macedo; Sr. Visconde de Bom-Retiro
1882	42	Sr. Visconde de Bom-Retiro; Sr. Barão Homem de Mello
1883	43	Sr. Visconde de Bom-Retiro; Sr. Joaquim Norberto de Souza e Silva
1884	44	Sr. Joaquim Norberto de Souza Silva
1885	45	Sr. Visconde de Bom-Retiro; Cons. Olegario Herculano de Aquino e Castro; Sr. Joaquim Norberto de Souza e Silva
1886	46	Sr. Joaquim Norberto de Souza e Silva

– Anexo 03 –

ÍNDICE GERAL			
“Thesouro descoberto no máximo rio Amazonas”, in: <i>RIHGB</i> , 1840, tomo 02, pp. 321-363.			
PT.	TRATADO	CAPÍTULO	CONTEÚDO
I		I	Descrição geographica-histórica do rio Amazonas
		II	Seu descobrimento e navegação
		III	Causa e origem do seu nome
		IV	Dos principaes rios que recebe
		V	Dos rios que recebe da parte sul
		VI	
		VII	Da pororoca, e algumas cousas notáveis
		VIII	Da qualidade das suas águas
		IX	Do clima e saudáveis ares do mesmo rio
		X	De algumas cousas notáveis do mesmo rio
		XI	
		XII	Das ilhas, lagos, e penínsulas do mesmo rio
		XIII	
		XIV	Da mais excellente pescaria do mesmo rio
		XV	
		XVI	Da ordinária pescaria do eio
		XVII	Da sua caça altilia
		XVIII	
		XIX	Divertimento da caça no mesmo rio
		XX	
		XXI	
		XXII	Das pragas mais especiaes
		XXIII	Da praga volátil do mesmo rio
		XXIV	
		XXV	Das sevandijas terrestres do mesmo rio
		XXVI	
		XXVII	Das cobras do mesmo rio
		XXVIII	De alguns antidotos contra a praga das cobras
II		I	Notícia geral dos índios seus naturaes, e de algumas nações em particular. Da sua fê, vida, costumes, e das causas mais notáveis da sua rusticidade
		II	Da sua criação e desprezo das riquezas
		III	
		IV	Noticia de alguns venenos mais notáveis na America
		V	Da ingratidão dos Índios
		VI	Continuação da descrição de seus costumes
		VII	Do costume de comer carne humana
		VIII	Da tropa dos resgates, do seu primeiro intento, abuso, e como se desfez
		IX	Das guerras dos índios do mesmo rio

		X	Da lei dos índios
		XI	
		XII	
		XIII	Da grande qualidade e aptidão dos Índios
		XIV	De alguns outros costumes dos Índios
		XV	Da grande fecundidade dos Índios
		XVI	De algumas nações de Índios em particular
		XVII	
		XVIII	
		XIX	
		XX	Da condição dos Índios da América
		XXI	Continuação da notícia dos povoadores do mesmo rio
III			Dá notícia da muita riqueza nas minas, dos seus muitos e preciosos haveres, e da muita fertilidade das suas margens
	I		Das minas de outro, prata, e diamantes da região Amazônica
		I	Dos seus muitos mineraes
		II	Das minas descobertas na margem sul
		III	De outras minas do dito rio
	II	I	Do seu fertilíssimo terreno, e amenidade das suas margens
		II	Da farinha de pão d'America
		III	Do trigo e mais searas d'Amazonas
		IV	
		V	Dos mais excellentes fructos do mesmo rio
		VI	
		VII	
		VIII	
	III		Da riqueza na preciosidade de suas madeiras
		I	Dos seus mais preciosos páos
		II	De outras espécies de páos preciosos
		III	
		IV	De algumas plantas notáveis
		V	
	IV		Das palmeiras da América
		I	Da palmeira dos cocos
		II	Das palmeiras do mesmo rio
		III	
		IV	Palmeiras da Índia as mais nomeadas
	V	I	Da multidão, variedade e preciosidade de seus haveres
		II	Dos gêneros do Amazonas
		III	
		IV	
		V	
		VI	
		VII	Appendice de alguns haveres que não lembrarão
	Último		Das tintas mais especiaes do rio Amazonas
		I	Da tinta azul, anil, e outras
		II	Das tintas roxa, preta, e outras espécies
IV		I	Da praxe da sai agricultura ao uso dos materiaes Índios
		II	Da praxe e das diversas agriculturas que usão os naturaes do

			rio Solimões, e toda a província das Mainas; e dos mais benéficos que fazem nas roças e searas já ditas até ai tempo das suas colheitas
		III	Dos engenhos de assucar e feitorias de águas ardentes
		IV	Noticia da especial factura das embarcações
		V	Das Missões do Amazonas, moda da sua fundação, e praxe de seu governo
		VI	Do regimem dos missionários nas Missões
		VII	Viagens de sertanejos para as colheitas do sertão
		VIII	Da torna-viagem das canoas do sertão
		IX	Praxe das missões hespanholas do Amazonas
		X	Do methodo que tem no Amazonas de pasturar os gados
		XI	Da industria que usão os naturaes do paiz na pescaria
		XII	Praxe ordinária nos mercados do Amazonas
		XIII	Da industria com que os Índios tirão fogo, e fabricão a sua loção
V			Em que se mostra um novo e fácil methodo da sua agricultura; meio mais útil para extrahir as suas riquezas; e o modo mais breve para desfrutar os seus haveres; para mais breve e mais facilmente se effectuar a sua povoação e commercio
	I	I	Em que se expõe mas providencias precisas que deve haver para a boa e precisa vivenda no Amazonas
		II	Differenças das terras incultas do Amazonas ás mais terras já cultivas do mundo
		III	As matas do Amazonas pedem diversa agricultura
		IV	O segundo empenho deve ser fazer estáveis as terras
		VI	A agricultura praticada da mais damno que proveito aos moradores
		VII	Deve desterrar-se do Amazonas o cultico de mauíba, ou farinha de pão
		VIII	Par o bem dos moradores, e augmento do Estado, se deve introduzir o uso do grão
		IX	Das mais searas que se dão nas terras do Amazonas
		X	De outras searas e milhos, que se podem cultivar
		XI	Das sementeiras do arroz
		XII	Que as conveniências destas searas são mui vantajosas ás da farinha
		XIII	A causa da pobreza no Amazonas é o cultivo da maniba
		XIV	Só com as searas da Europa poderá haver fartura
		XV	Da precisa providencia com se devem prover os novo povoadores do Amazonas
		XVI	Tirada da agricultura da maniba de nenhuma utilidade são os escravos a seus senhores
		XVII	Os escravos ultramares do Amazonas são tantos quantos escravos
	II		Da navegação e serventia do Amazonas
		I	Da praxe ordinária de navegação
		II	Dos graves inconveniente desta navegação, e navegação, e pobreza dos abitantes
		III	Que para o augmento dos Estados do Amazonas lhes são

			necessários barcos communs
		IV	Meio fácil para haver feiras e mercados no Amazonas
		V	Qual haja de ser a equipação ou equipagem destes barcos
		VI	Novo e utilíssimo methodo de navegar com facilidade
	III		Das especiarias e riquezas que produz nas suas matas o rio Amazonas
		I	Do meio de extrahir as riquezas do sertão ou matas
		II	Dos grandes inconvenientes que trazem consigo as canôas do sertão
		III	Apontão-se os melhores meios para se haverem as riquezas do Amazonas
		IV	Apontão-se os melhores meios para se haverem as riquezas do Amazonas
		V	Methdo fácil para por em pratica esta economia
		VI	Propõem-se o segundo meio de fazer hortenses as riquezas do sertão com os Índios da repartição
		VII	Das vantagens desta economia as canoas do sertão
		VIII	Modo práctico de principiar um sítio ou fazenda no Amazonas
	IV		Da Fratura das canoas ou embarcações do Amazonas
		I	Da praxe ordinária que usão na factura
		II	Dos muitos inconvenientes desta praxe
		III	De outro novo e melhor método de construir as canoas
	V		Da pesca do Amazonas
		I	Da pesca ordinária
		II	Da providencia que usão muitos nações na pescaria
		III	Da providencia que deve haver na pesca do Amazonas
		IV	De outras povidencias necessárias á dita pescaria
	VI		Das missões dos Amazonas e seus Estados
		I	Das condições onerosas ás missões dos Amazonas
		II	Da repartição dos Indios aos seus Missionários
		III	Methodo fácil e útil para escusar aos Missionarios da repartição
		IV	De outras úteis economias que se devem observar nas Missões
		V	Da língua que se deve fallar nas Missões do Amazonas
		VI	Que as escolas são meio mais proporcionado para civilisar os Índios
		VII	Quaes devão ser os missionários dos Índios
		VIII	Que não convem ás Missões clérigos com o governo temporal
		IX	Como devão haver os regulares na direcção temporal dos Índios
		XII	
		XIII	Sobre a conversão e descimentos dos Índios
		XIV	Que se devem prohibir os contractos com os selvagens
	VII		Especial methodo de augmentar o Estado do Amazonas
		I	Modo fácil de erigir povoações no Amazonas
		II	De outros modos fáceis de povoar as terras nos Amazonas
		III	Das paragens em que primeiro se deve povoar o dito rio
		IV	Das condições que devem ter as ditas povoações
	VIII		Das mechanicas e industrias necessárias aos habitantes do

			Amazonas
		I	Do modo de livrar do gorgulho e conservar os milhos, cacau, e mais gêneros
		II	Industria de preservar as plantas da praga da formiga e gafanhotos
		III	Da preparação de chá, café, algodão e chitas (N.B. Este ultimo capítulo não está escripto, e tem apenas o título)
VI			(Segundo o Ms de Evora)
		I	Do primeiro invento de fazer properos a toda a navegação todos os ventos, e de converter ainda os mais contrários em propa bonaça
		II	Sobre a mesma matéria do primeiro invento
		III	Invento segundo para navegar nas calmarias
		IV	De algumas outras advertências sobre a navegação
		V	De terceiro invento de represar as marés para fazer represar as marés para motu contínuo
		VI	Dá-se notícia de uma fábrica de moer grão com o novo invento de represar as marés
		VII	Segunda fabrica ou engenho de assucar de motu continuo
		VIII	Engenho de madeiras a impulso das marés com motu perpetuo
		IX	DE alguns outros inventos curiosos com rodas de nova invenção
		X	Engenho de assucar por multiplicação
		XI	Noticia de um curioso engenho de madeira portátil
		XII	De outros três modos de serrar madeiras com o engenho portatil
		XIII	De algumas outras curiosidades sobre as mesmas e outras matérias
		XIV	Noticia de algumas bombas e aquedutos para o rio Amazonas