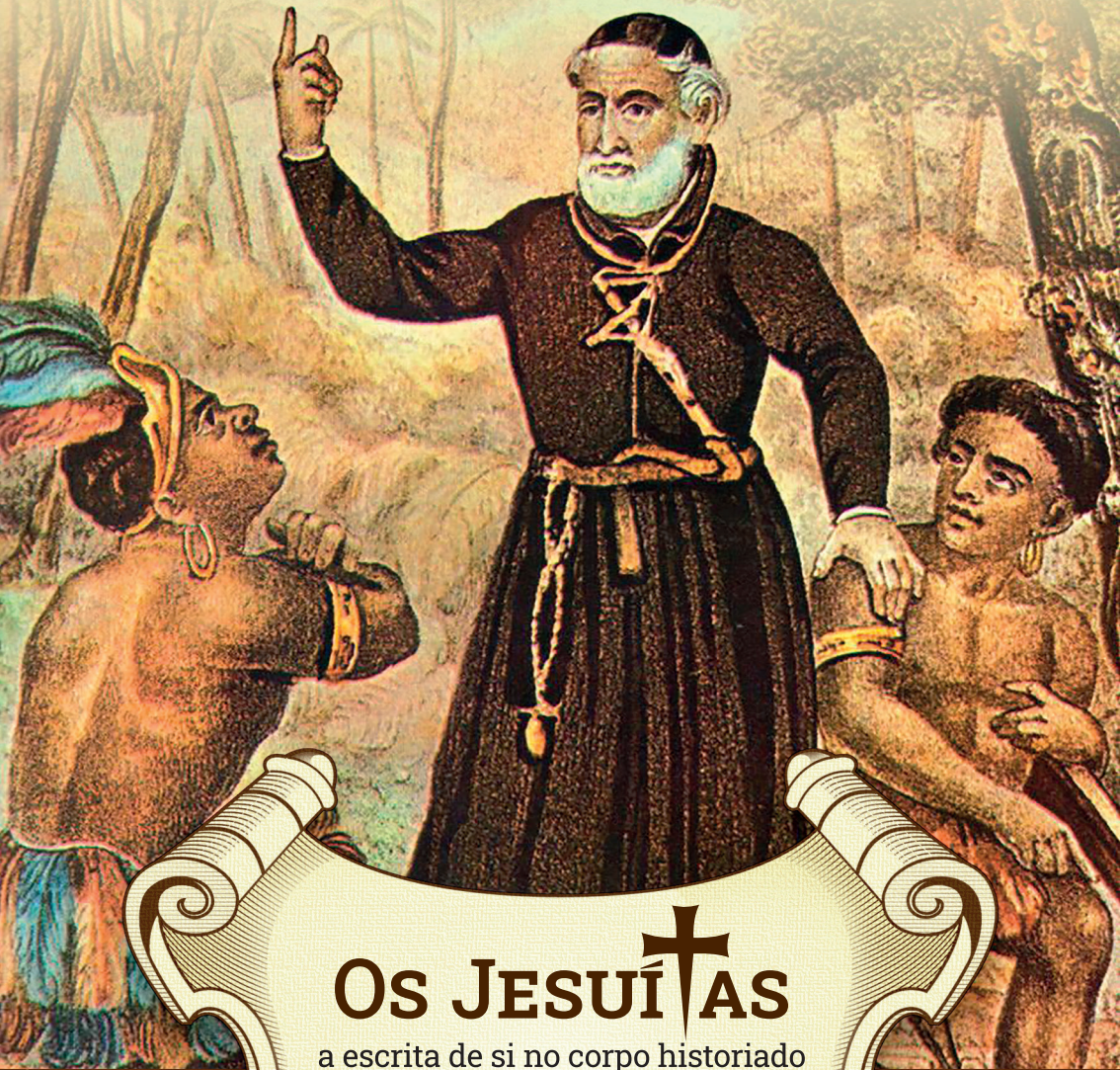


Maria Juraci Maia Cavalcante



OS JESUÍTAS

a escrita de si no corpo historiado
dos índios: reflexões sobre o
papel da sua ação missionária
na experimentação de uma
pedagogia moderna

UM ENSAIO DE
CRÍTICA
HISTÓRICA

**Os Jesuítas: a escrita de si no
corpo historiado dos índios:
reflexões sobre o papel da sua ação
missionária na experimentação de
uma pedagogia moderna**

Um ensaio de crítica histórica

**Presidente da República**

Jair Messias Bolsonaro

Ministro da Educação

Milton Ribeiro

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ – UFC****Reitor**

Prof. José Cândido Lustosa Bittencourt de Albuquerque

Vice-Reitor

Prof. José Glauco Lobo Filho

Pró-Reitor de Planejamento e Administração

Prof. Almir Bittencourt da Silva

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação

Prof. Jorge Herbert Soares de Lira

**IMPrensa UNIVERSITÁRIA****Diretor**

Joaquim Melo de Albuquerque

CONSELHO EDITORIAL**Presidente**

Joaquim Melo de Albuquerque

Conselheiros*

Prof. Claudio de Albuquerque Marques

Prof. Antônio Gomes de Souza Filho

Prof. Rogério Teixeira Masih

Prof. Augusto Teixeira de Albuquerque

Prof.^a Maria Elias Soares

Francisco Jonatan Soares

Prof. Luiz Gonzaga de França Lopes

Prof. Rodrigo Maggioni

Prof. Armênio Aguiar dos Santos

Prof. Márcio Viana Ramos

Prof. André Bezerra dos Santos

Prof. Fabiano André Narciso Fernandes

Prof.^a Ana Fátima Carvalho Fernandes

Prof.^a Renata Bessa Pontes

Prof. Alexandre Holanda Sampaio

Prof. Alek Sandro Dutra

Prof. José Carlos Lázaro da Silva Filho

Prof. William Paiva Marques Júnior

Prof. Irapuan Peixoto Lima Filho

Prof. Cássio Adriano Braz de Aquino

Prof. José Carlos Siqueira de Souza

Prof. Osmar Gonçalves dos Reis Filho

* membros responsáveis pela seleção das obras de acordo com o Edital n.º 13/2019.

Maria Juraci Maia Cavalcante

**Os Jesuítas: a escrita de si no
corpo historiado dos índios:
reflexões sobre o papel da sua ação
missionária na experimentação de
uma pedagogia moderna**

Um ensaio de crítica histórica



Fortaleza
2021

Os Jesuítas: a escrita de si no corpo historiado dos índios: reflexões sobre o papel da sua ação missionária na experimentação de uma pedagogia moderna: um ensaio de crítica histórica
Copyright © 2021 by Maria Juraci Maia Cavalcante

Todos os direitos reservados

IMPRESSO NO BRASIL / PRINTED IN BRAZIL

Imprensa Universitária da Universidade Federal do Ceará (UFC)
Av. da Universidade, 2932, fundos – Benfica – Fortaleza – Ceará

Coordenação editorial

Ivanaldo Maciel de Lima

Revisão de texto

Adriano Santiago

Normalização bibliográfica

Marilzete Melo Nascimento

Programação visual

Sandro Vasconcellos / Thiago Nogueira

Diagramação

Frank Bezerra

Capa

Heron Cruz

Gravura da capa

Luis Carlos Legrand (pintor – 1841)
Padre Antônio Vieira (nome da pintura – 1697)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Bibliotecária Marilzete Melo Nascimento CRB 3/1135

C376j Cavalcante, Maria Juraci Maia.

Os Jesuítas [recurso eletrônico] : a escrita de si no corpo historiado dos índios: reflexões sobre o papel da sua ação missionária na experimentação de uma pedagogia moderna: um ensaio de crítica histórica / Maria Juraci Maia Cavalcante. – Fortaleza: Imprensa Universitária, 2021.

2.672 kb : il. color. : PDF (Estudos da Pós-Graduação)

ISBN: 978-65-88492-55-0

1. Jesuítas. 2. Missões. 3. Pedagogia. I. Cavalcante, Maria Juraci Maia. II. Título.

CDD 370

Mar Português

Valeu a pena? Tudo vale a pena
Se a alma não é pequena.
Quem quer passar além do Bojador
Tem que passar além da dor.
(Fernando Pessoa)

Deprecação

Tupã, ó Deus grande! teu rosto descobre:
Bastante sofremos com tua vingança!
Já lágrimas tristes choraram teus filhos
Teus filhos que choram tão grande mudança.
Anhangá impiedoso nos trouxe de longe
Os homens que o raio manejam cruentos,
Que vivem sem pátria, que vagam sem tino
Trás do ouro correndo, vorazes, sedentos.
E a terra em que pisam, e os campos e os rios
Que assaltam, são nossos; tu és nosso Deus:
Por que lhes concedes tão alta pujança,
Se os raios de morte, que vibram, são teus?
(Gonçalves Dias)

*Ao Prof. Dr. Jorge Nagle (in memoriam),
com admiração, amizade e gratidão.*

SUMÁRIO

PREFÁCIO	11
INTRODUÇÃO	17
Capítulo 1 – BASE FILOSÓFICA E ESCRITA, ARTES E PEDAGOGIA JESUÍTICA	57
“O Homem é Capaz de Educação”: um ensaio sobre a pedagogia humanística dos intelectuais da Companhia de Jesus	57
Os Primeiros Registros para a História dos Jesuítas no Brasil: de aliados a banidos, de exilados a retornados	78
O Uso da Arte Como Estratégia Política e Pedagógica dos Primeiros Jesuítas Junto aos Índios do Brasil, Vistos Como “Amigos de Coisas Músicas”	97
“A Arte Pode Seduzir a Alma”: os Jesuítas, a <i>Techne</i> e o Barroco na Educação Moderna	108
Capítulo 2 – JESUÍTAS: ENTRE A CIÊNCIA, A EDUCAÇÃO E A RELIGIÃO	123
Jesuítas, Educação e Ciência: um debate político e historiográfico	123
Iluminismo da Fé ou da Razão: Métodos e Relatos dos Missionários Jesuítas na Formação da Ciência e da Educação Moderna (século XVI-XVIII)	138

Inácio de Lóiola (1491-1556) e a Mulher – Proteção, Santidade e Inspiração para Criação e Ação Missionária da Companhia de Jesus no Mundo	160
Artes, Ofícios e Escolas na Ação Missionária dos Jesuítas e os Saberes Ancestrais do Povos Originários do Brasil	177
Capítulo 3 – MISSÕES NOS SERTÕES DO NORDESTE BRASILEIRO E DO LESTE AFRICANO	195
Crônicas das missões dos jesuítas nas selvas e cidades do Ceará: entre o padre Francisco Pinto, na Ibiapaba colonial, e o padre Antônio Pinto, no Baturité republicano	195
A Missão Setentrional dos Jesuítas Portugueses Proscritos: a vinda do padre Antônio Pinto e a boa acolhida de D. Manuel da Silva Gomes no Ceará republicano	211
Da Missão da Zambézia ao Nordeste do Brasil: O Método Missionário dos Jesuítas da Província Portuguesa para Internato e a Escola Apostólica de Baturité	225
Os jesuítas portugueses e a educação católica no Brasil republicano	239
Missões da Companhia de Jesus nos Sertões: as Andanças dos Jesuítas Portugueses no Norte do Brasil (1910-1938)	254
Capítulo 4 – JESUÍTAS NO CEARÁ REPUBLICANO: ESCOLA APOSTÓLICA DE BATURITÉ, RESIDÊNCIA E PARÓQUIA DO CRISTO-REI	268
Memória histórica e ordenamento museológico da Escola Apostólica de Baturité (1922-1962)	268
Regras de Civilidade da Companhia de Jesus e Manuscrito da Província Portuguesa em Circulação na Escola Apostólica de Baturité – Ceará: o Uso do Tempo e a Conformação da Conduta de Jovens Noviços	283

O Ensino de Literatura e a Formação de Jesuítas na Escola Apostólica de Baturité	295
A Igreja do Cristo-Rei, a Residência, a Escola, a Paróquia e a Presença dos Jesuítas Portugueses em Fortaleza: Missionários para a Romanização da República	305
Os Jesuítas Portugueses, a Aparição da Santa em Portugal e o Culto a Nossa Senhora de Fátima na Igreja do Cristo-Rei em Fortaleza	329
Capítulo 5 – AÇÃO DE IMPOSIÇÃO E TRADUÇÃO CULTURAL	344
A Companhia de Jesus e os Índios do Brasil Colonial e Imperial: A Crônica de uma Ação Missionária dos Séculos XVI-XVII e a Sua Persistência Catequética no Século XIX	344
“Se convém admitir japões, chineses (e cearenses) à Companhia de Jesus” – Seminários de meninos mestiços em Macau e Baturité: uma celeuma de longa duração em perspectiva comparada	358
Memória dos Jesuítas Portugueses e História da Educação Brasileira: relação entre a obra de Serafim Leite e de Fernando de Azevedo	375
Entre Jornais, Revistas e Livros: a memória histórica da Companhia de Jesus e a educação jesuítica no Ceará nas décadas de 1920 e 1930	385
Os Bastidores, as Rotas e Recolhas: a hora da partilha	398
POSFÁCIO	408
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	413

PREFÁCIO

Ainda que eu tenha feito o curso ginásial seguido do ensino médio em colégio da Companhia de Jesus e ter sido jesuíta por oito anos, aprendi enormemente com o estudo da professora e pesquisadora Maria Juraci Maia Cavalcante. Ao longo da leitura do texto, eu me surpreendia constantemente, a começar pela extensão e qualidade da pesquisa, fruto de dez anos de exame de diversos tipos de arquivos, documentos, cartas, livros e entrevistas. Cada página fortalecia a minha impressão que, pouco a pouco, adquiria a força de uma convicção: a de se tratar de uma obra *savante*, como diriam os franceses, por causa da diversidade e abundância das mais diversas fontes nacionais e internacionais e da abrangência da argumentação. Com certeza, estava lendo um trabalho diferente dos que conhecia sobre a temática dos jesuítas em escritos brasileiros. A feitura científica do trabalho saltava aos olhos pela variedade e riqueza das citações, das notas de rodapé e da bibliografia; o estudo excede pela originalidade do tratamento que se tem produzido no Brasil sobre o verbete “Os Jesuítas”, que, geralmente, se limita ao período colonial, a suas atividades junto aos índios e a sua participação nos primórdios da educação no Brasil, isso de forma descontextualizada dos ambientes econômicos, políticos, culturais e religiosos globalizados dessa atuação missionária. A autora pretendeu ir muito além do habitual; diria mesmo que ela ousou bem mais e, como consequência, ela nos entrega um trabalho erudito sobre a filosofia, a pedagogia e a espiritualidade da ação dos jesuítas, tudo ricamente situado no espírito e na sociabilidade da época, não somente do

nascimento da experiência inaciana como das várias eras que essa experiência atravessou. A pesquisadora se admira da consistência, persistência e homogeneidade da atuação dos jesuítas ao longo das gerações, dos tempos e dos países e atribui esse admirável e prolongado sucesso à formação específica, humanista e universalista dos membros da Companhia de Jesus que comporta, sobretudo, uma constante elaboração, sempre revisitada de instrumentos teóricos e metodológicos tanto no aspecto religioso, os *Exercícios Espirituais*, quanto no aspecto educacional, o *Ratio Studiorum*. Somados os dois aspectos, podem os jesuítas dispor de uma pedagogia que é, ao mesmo tempo, escolar e missionária.

Esses documentos atravessaram os séculos, sobreviveram à supressão e às diversas expulsões dos jesuítas, embasaram sua formação e regularam a forma de exercer seus ministérios, estampando, assim, um selo distintivo onde quer que esses operários de Jesus estivessem e em qualquer tipo de apostolado que desempenhassem.

A temática e o fio condutor do livro, como indicado por seu subtítulo, são a ação pedagógica dos membros da Companhia de Jesus, que a autora julga ser humanista, moderna, ancorada no eixo dialético fé e razão. Notável é a convicção jesuítica de que o homem é capaz de educação, susceptível de ser educado, o que é, senão a maior, mas uma de suas principais virtudes que o levam a se superar constantemente. Expressar semelhante filosofia soa trivial, hoje; afirmá-la, no século XVI, denotava a antevisão de uma sociedade progressista, iluminista e científica, a modernidade da Europa ocidental, aquela que, nas palavras de Kant, não mais se contentaria com fábulas e superstições, mas ousaria conhecer. *Aude sapere!* Os jesuítas estavam, portanto, com sua filosofia e seu projeto educacional na vanguarda da racionalidade moderna, em busca do caminho certo entre fé e razão, sem descuidar nem de uma nem de outra. Terminava a fase da razão vista com *ancilla theologiae*, serva da teologia e, logo, da fé; desta forma, a ordem dos jesuítas procurava afirmar, no seu esplendor, a maior glória possível de Deus. Pregar a fé ao mesmo tempo em que se fortalecesse a razão, enveredando pela racionalidade aristotélica e

pela ciência nascente, certamente foi (e continua sendo) a grande missão da Companhia de Jesus, o que a colocou tanto a serviço da evangelização e do proselitismo católico romano como do movimento civilizatório europeu. Os processos civilizatórios e evangélicos foram a grande cruzada da modernidade dos jesuítas, projeto realizado por trabalho em escolas, colégios e universidades, em obras de caridade e em tantas outras atividades até os dias de hoje, como sabemos, embora a pesquisa da autora se estenda somente até o final da década de cinquenta do século passado, no nordeste do Brasil. Missão ou cruzada extremamente exigente, já que, como escreve Leszek Kolakowski, citado pela autora, “o cristianismo sempre apresentou essa dificuldade em conciliar a ideia de justificação pela fé e a tendência de manter um acordo da religião com a natureza humana”.

Na fixação e explanação do fio condutor da pesquisa, pedagogia da razão e da fé, o segundo capítulo, “Jesuítas: entre a ciência, a educação e a religião”, é particularmente instigante e denso de comentários e reflexões. Vale destacar um de seus subtítulos: “O caráter iluminista tanto da fé quanto da razão moderna”, o que pode surpreender quem se acostumou a ver os jesuítas, no Brasil Colonial, como portadores do atraso e das trevas da tradição, como Portugal os viu e os expulsou em 1759. A autora destacou ainda a seguinte característica da ação dos jesuítas na sua pedagogia com outros povos: “A diversidade dos ambientes culturais com que foram confrontados os seus missionários, o que os terá inclinado, não raro, a substituir princípios programáticos e civilizacionais apriorísticos e mais rígidos, fincados na tradição católica europeia ocidental, por dinâmicas abertas ao diálogo e à troca cultural”, o que a faz acrescentar citando Neves: “A educação poderia ser a forma de mediação por excelência entre o saber e a população leiga, entre a vida intelectual e o século, entre padres e indígenas”.

Nesse tópico, ainda convém não deixar de sublinhar certas inovações progressistas e modernizadoras da atividade pedagógica dos jesuítas, detalhadas no primeiro capítulo e explicitadas pelos subtítulos: “O uso da arte como estratégia política e pedagógica dos primeiros jesuítas junto aos índios do Brasil, vistos como ‘amigos de

coisas musicas” e “a arte pode seduzir a alma: os Jesuítas, a *Techné* e o Barroco na Educação Moderna”. A introdução da arte e da técnica, por meio de escolas de artes e ofícios, ensinando tanto ofícios europeus necessários nas colônias como também ofícios tradicionais da cultura indígena, representa, certamente, um sinal evidente de modernidade como obedece a uma regulamentação da conduta pedagógica dos estatutos da ordem, datando da elaboração do *Ratio Studiorum*, acima referido. À pesquisadora interessa “destacar o sentido estético da educação jesuítica, visto como arma ou estratégia que alia literatura, música, teatro e arquitetura para a ‘sedução’ de almas e ampliação de seguidores cristãos”. Para tanto, lançarei mão do fato de serem os jesuítas e a arte barroca eventos contemporâneos. Ambos respiram a mesma atmosfera de grandes transformações no mundo europeu entre os séculos XVI e XVIII, que, inclusive, seria impensável sem o impacto que lhe causaram suas colônias na Ásia e na América.

Ousada, Juraci Cavalcante não se limitou a esses dois capítulos que talvez eu possa qualificar de teoria fundante e contextualizada da ação pedagógica inaciana. Ela embrenhou-se com ânimo na pesquisa de diversas atividades pastorais práticas dos jesuítas, relatadas e analisadas nos capítulos terceiro e quarto: “Missões nos sertões do nordeste brasileiro e do leste africano” e “Jesuítas no Ceará republicano: Escola Apostólica de Baturité, Residência e Paróquia do Cristo-Rei”, o que, conseqüentemente, trouxe seus estudos próximos de nossa realidade. As missões, penetrações no imenso interior, que serviram tanto a finalidades conquistadoras e civilizatórias quanto evangelizadoras, “trataram da exploração e catequese”, nas palavras de Vinícius Barros Leal; ocorreram em três momentos distintos e afastados no tempo: na Serra de Ibiapaba, entre 1606 e 1759; em Aquiraz, de 1748 a 1759; e em Baturité e Fortaleza em 1920, onde os missionários construíram diversos estabelecimentos, como uma escola apostólica, em Baturité, a que o livro consagra grande espaço; uma ampla igreja nomeada Cristo-Rei, onde foi iniciado o culto a Nossa Senhora de Fátima, na capital cearense, antes de ser deslocado para a igreja do bairro de Fátima; e o Colégio Santo Inácio.

O estudo de ações pastorais, ao longo de vários séculos, e ambientes sociais diferentes são de difíceis interpretações e merecem cuidados metodológicos especiais. Denotando fineza e vigilância epistemológica e metodológica, escreve a autora: “A história dos jesuítas – como do resto de qualquer temática que seja alvo de uma averiguação histórica – não pode ser tratada de modo linear, feito uma sequência de fatos naturalizados. A turbulência política e a tessitura que a envolve como instituição exige um olhar mais cuidadoso, que evite tanto a linearidade já comentada quanto a contiguidade territorial; porque se trata de um protagonismo de ações descontínuas e localizadas em diferentes sítios geográficos e culturais, sempre escolhidos e evadidos por razões de uma tensa geopolítica missionária e estatal”.

Estamos, com efeito, diante do quebra-cabeça da continuidade e da descontinuidade histórica. E a autora há de concluir. Tais cuidados metodológicos podem abrir a um entendimento mais circunstanciado, menos dilatador de sua ação social, tão comum nos manuais de história da educação brasileira, como podemos ler no trecho a seguir, que constitui sua abordagem mais clássica, guiada por lentes de exagero e apaixonado aumento: “Não fossem os jesuítas, que se tornaram os guias intelectuais da Colônia durante mais de dois séculos, teria sido, talvez, impossível ao conquistador lusitano resguardar os perigos que assaltaram a unidade de sua cultura e de sua civilização” (AZEVEDO, 1958, p. 18).

Não tendo a intenção de revelar toda a riqueza desse trabalho de exaustiva pesquisa, creio ter dito o suficiente para destacar a novidade da abordagem da autora, a abrangência de seu trabalho e a originalidade dada ao tratamento de um assunto geralmente abordado de forma limitada, repetitiva, quer laudatório ou condenatório, mas sempre com um escopo restrito. Essa obra inova, amplia o horizonte da compreensão da atuação dos padres e irmãos jesuítas e projeta uma nova luz sobre diversas interpretações possíveis. Esse novo estudo da cientista social Juraci Cavalcante não somente enriquece, trazendo um novo entendimento sobre os ministérios dos jesuítas, como realça a já numerosa produção intelectual da autora sobre a história da educação no Brasil. Ganha com isso a historiografia da educação, especialmente a

brasileira; ganha a Ordem dos Jesuítas com esse novo instrumento de autocompreensão de sua missão; ganha a Universidade Federal do Ceará e os órgãos federais de fomento pela felicidade do apoio dado à realização da pesquisa e à sua publicação em forma de livro impresso e, sobremaneira, ganhamos todos nós, leitores, pesquisadores e amantes da pedagogia e de sua história.

André Haguette
Eusébio, 31 de maio de 2020

INTRODUÇÃO

Poucos temas são tão instigantes, no campo da nossa História Educacional, quanto os jesuítas, em especial quando sabemos do papel que tiveram na ocupação e na colonização do Brasil, o que significou uma ação de irreversível reparo sobre as populações nativas que podemos chamar de povos originários. Há quem os elogie e quem os condene; os que tecem essa história com fios doirados e aqueles que o fazem por meio de uma vertente mais crítica. Esses julgamentos são comuns e largamente conhecidos, e podem gerar tanto interesse quanto desprezo pelo protagonismo de missionários tão afamados e portadores de uma desmesurada certeza de ser inevitável a expansão da fé cristã como princípio civilizacional a ser universalizado.

Não é tarefa fácil lidar com tal sujeito histórico, nem explicar a razão de nos ocuparmos por tanto tempo com a sua história, em especial quando estamos em ambientes laicos e no campo da história educacional portuguesa e brasileira, em que a investigação privilegia a ação republicana e a educação pública, guiadas pela ciência por meio do método racional. Contudo, uma vez superado o preconceito dirigido a temáticas clericais e tendo-se recusado que seja o nosso ofício julgar o passado em tribunais erguidos para juízos ideologizados e condenações, é possível tecer apreciações mais serenas e receber inúmeras lições sobre a construção do que chamamos de modernidade – esteiada no colonialismo, mercantilismo e escravismo – quando seguimos os passos dos jesuítas. Uma delas diz respeito à necessidade de estudos fincados na perspectiva crítica da história em seu sentido mais epistemológico.

Marc Bloch (1886-1944), no seu famoso ensaio sobre o sentido da História, nos ensina que a crítica faz parte do ofício de historiador, por envolver a questão do método e da análise de documentos e testemunhos. Tanto que começa por esboçar uma história do método crítico, que se debate há tempos entre a dúvida e a certeza, a mentira e o erro, como se o esconderijo da verdade desafiasse, inevitavelmente, quem procura desvendar ocorrências sociais no presente ou no passado. Salienta que o método crítico tem uma lógica e pede rituais ao pensar que nos ajudem a fazer a distinção entre julgar e compreender.

Ora, durante muito tempo passou o historiador por ser uma espécie de juiz dos Infernos, encarregado de distribuir pelos heróis mortos o elogio ou a reprovação. Temos de convir que esta atitude corresponde a um instinto fortemente enraizado. Todos os mestres, que têm de corrigir trabalhos de estudantes, sabem quanto é difícil dissuadi-los de se porem, do alto das suas carteiras, a fazer o papel de Minos ou de Osíris. Nunca a afirmação de Pascal foi tão própria: “Toda a gente faz de Deus quando julga: isto é bem, isto é mal. Esquecemo-nos de que um juízo de valor só tem razão de ser como preparação de um acto e só tem sentido em relação a um sistema de referências morais, deliberadamente aceite. [...] Estaremos suficientemente seguros de nós e do nosso tempo para podermos separar, no tropel dos nossos antepassados, os justos dos pecadores?” (BLOCH, 1987, p. 122).

Seguindo as lições do mestre, diante dessa difícil agitação pendular das operações intelectuais requeridas ao ofício em discussão, a pedir equilíbrio e ponderação, procuramos, neste ensaio sobre os jesuítas, nos aproximar bem mais da atitude compreensiva, no sentido atribuído pela fenomenologia, enquanto possibilidade de entendimento dos jogos de memória – lembrança, representação e esquecimento – quando referidos a certos deveres, conforme entende Paul Ricoeur (2007), na exposição do roteiro da sua obra de despedida, *A memória, a história, o esquecimento*.

A questão colocada pelo dever da memória excede assim os limites de uma simples fenomenologia da memória. Ela excede até

os recursos de inteligibilidade de uma epistemologia do conhecimento histórico. Finalmente, enquanto imperativo de justiça, o dever de memória se inscreve numa problemática moral que a presente obra apenas resvala. Uma segunda evocação parcial do dever de memória será proposta no âmbito de uma meditação sobre o esquecimento, em relação com um eventual direito ao esquecimento. Seremos então confrontados com a delicada articulação entre o discurso da memória e do esquecimento e o da culpabilidade e do perdão. Nessa suspensão, interrompe-se nosso exame da memória exercida, de suas façanhas, de seus usos e de seus abusos (RICOEUR, 2007, p. 104).

Consideramos luminosa essa abertura do filósofo da memória. Isso porque lidamos com um sujeito histórico de quem é requerido tomar posse e alimentar uma memória social, em que lembrar, representar e esquecer, enquanto operações do sentido de si mesmos, estão contidos numa pragmática da ação autodefensiva, que provoca, por sua vez, um certo desinteresse tanto em relação a quem lhes cria obstáculos quanto naquilo que sejam capazes de causar nos outros. Estamos diante de sujeitos portadores de consciência cristã, para quem, no entanto, o esquecimento e o perdão lhes pareceriam ameaçadores, porque pensam, agem e são uma congregação religiosa, movida por ações e valores, social e temporalmente construídos, em função da sua própria preservação. Entender isso, para esta pesquisa, é um primeiro passo para alcançar, minimamente, a subjetividade dos missionários em questão. Afinal, quem estuda algum protagonismo necessita descobrir as suas razões, porque, “numa palavra, as causas em história, como de resto em qualquer outro domínio, não se postulam. Investigam-se...” (BLOCH, 1987, p. 170).

É o resultado dessa peleja investigativa que trazemos agora a público, em percurso que completa uma década de estudos sobre a Companhia de Jesus, sob diversos recortes, a partir de um conjunto considerável de fontes historiográficas, documentais e orais, em que nos debatemos com instigantes jogos e registros de memória, histórias de perseguição, condenações e celeumas sobre o significado dos jesuítas para a educação dita moderna. Trata-se de um protagonista capaz de registrar o que faz por escrito e editar livros; de aprender e ensinar línguas

e catecismos; de lidar com a política como diplomata, de compor dicionários e de se lançar ao mar; e de se arriscar nas mais perigosas travessias, de fazer empresas e negócios em prol da difusão do cristianismo.

Já os outros, aqueles que sofreram essa ação, em especial na América portuguesa, por serem portadores de cultura oral e de línguas estranhas aos colonizadores, coube quantas vezes o silêncio e o esquecimento. Daí porque sabemos tanto sobre os letrados jesuítas e tão pouco sobre aqueles povos a quem os europeus do XVI chamaram de índios, confundindo suas terras com as almejadas Índias Orientais.

Sobre esse encontro – no prefácio à segunda edição da sua obra *A Escrita da História*, que integra a sua terceira edição brasileira – o cientista social francês, Michel de Certeau, diz que “o conquistador irá escrever o corpo do outro e nele traçar a sua própria história; fará dele o corpo historiado – o brasão de seus trabalhos e de seus fantasmas. Isso será a América Latina” (CERTEAU, 2017, p. XI). A tomada de consciência epistemológica desse intelectual jesuíta deixa entrever uma espécie de confissão, um *mea-culpa*, razão pela qual achamos por bem tomá-la de empréstimo para compor o subtítulo deste livro; além disso, o conteúdo confessional mencionado pode muito bem anunciar a preocupação ética que também perpassa por este nosso despretensioso ensaio, o que explica por que tivemos o cuidado de rastrear alguns estudiosos que se ocuparam em revelar a ausência da fala indígena na narrativa histórica do processo de dominação colonial europeia. Este é o caso do trabalho de Andrea Daher (2012), que sintetiza essa problemática nos termos de uma “oralidade perdida”, a qual fortalece a versão dos jesuítas escribas.

Nas cartas jesuíticas, de modo geral, estão propostos grandes temas relacionados, todos, à própria Ordem. Em meio a esses temas, por mais que destituída de capacidade enunciativa, a figura do “Índio do Jesuíta” aparece evidentemente investida em práticas orais, mais precisamente em práticas que implicam o uso oral da língua tupi, identificáveis num “costume indígena” e legíveis, a partir das técnicas da descrição, especialmente nas técnicas da descrição, especialmente nos tópicos sobre a antropofagia, a poligamia, a guerra, a inconstância, as línguas bárbaras e outras (DAHER, 2012, p. 29-30).

Nesse sentido, dar voz a quem não tem pode ser uma missão bem mais honorável do que reafirmar narrativas de dominação. Trata-se de um impasse que é comum a tantos outros estudiosos sem que nos sintamos capazes de solucioná-lo de forma satisfatória. Tomara que essa dificuldade seja entendida como desafio para quem souber achar melhor solução do que a que conseguimos aqui: a de aceitar a hipótese de Michel de Certeau (2017) de pressupor ter havido um duplo estranhamento entre colonizadores e povos originários. Contudo, isso não impediu que os primeiros firmassem o seu lugar na história e os segundos nela aparecessem apenas naquilo sobre eles relatado.

O conjunto de textos aqui reunidos foi um desdobramento gradual dos nossos estudos iniciais sobre a ação política e educativa dos jesuítas portugueses no nordeste do Brasil, no século XX, a partir da expulsão sofrida por esta Ordem, depois do advento da república, em Portugal (1910), impulsionada por um republicanismo anticlerical, segundo Marques (1998), o qual, como afirma Catroga (2000, p. 245) “apresentava o jesuitismo (clericalismo) e a monarquia como as causas principais do atraso cultural, político e social do país”.

O interesse por essa temática adveio da nossa temporada como professora e investigadora, contratada junto ao Instituto de Educação da Universidade de Lisboa, entre 2009 e 2010, momento em que se aproximava o centenário da República Portuguesa, quando tivemos a oportunidade de participar de alguns colóquios a respeito da história republicana de Portugal que começa, curiosamente, por decretar a expulsão dos jesuítas, baseada na ação de Pombal, primeiro-ministro do rei D. José I, ao tempo do chamado Antigo Regime.

A dispersão imposta pelos republicanos portugueses é, portanto, uma reedição de atos políticos anteriores que caracteriza a relação tensa da Companhia de Jesus com o Estado português, mas não apenas com ele, posto que também ocorre em outros países europeus, como é o caso da França e da própria Espanha. *O Commercio do Minho*, de 18/10/1910, jornal editado em Braga, no norte de Portugal, traz sobre o episódio a seguinte notícia:

O presidente do conselho da nação vizinha, respondendo sexta-feira a uma pergunta que lhe foi feita por dois deputados, integrista e republicano, declarou que o governo, sabendo que há já grande numero de religiosos em Hespanha, oppôr-se-há á invasão dos que estão sendo expulsos de PT, excepto os hispanhoes, cuja nacionalidade será fiscalisada devidamente.

Os religiosos estrangeiros serão tolerados em territorio hespanhol somente durante o espaço de tempo sufficiente para tomar as suas disposições quanto á residência que tomarão no estrangeiro, e passado o praso serão expulsos.

As primeiras buscas sobre essa expulsão nos fizeram seguir a rota de um grupo de jesuítas exilados para quem o Brasil foi o destino encontrado. A consulta historiográfica feita, naquela ocasião, nos levou ao estudo de Ferdinand de Azevedo (1986) – jesuíta de origem portuguesa, cuja família migrara para os Estados Unidos da América e que veio radicar-se como jesuíta, em Recife, onde foi professor da Unicap – que tem formação acadêmica no campo da História e realiza dissertação de mestrado e de doutorado sobre essa temática. Segundo ele, foi nesse ambiente de expulsão que os jesuítas conceberam a “Missão Setentrional da Província Portuguesa Dispersa”, dirigida a vários lugares de destino, entre os quais estava a antiga colônia do Brasil, onde a Companhia de Jesus baseara grande parte do seu projeto de cristianização, por dois séculos, até a primeira expulsão, em 1759, por ordem do Marquês de Pombal. Justino Magalhães, no seu estudo sobre escola e modernização, nos séculos XVIII-XX, analisa os efeitos dessa decisão sobre os jesuítas e a escola em Portugal.

Para além de suspender a acção dos jesuítas, o Alvará de 1759 instituiu a função de Director Geral de Estudos, criou escolas gratuitas de Gramática Latina (uma em cada bairro de Lisboa, uma ou duas em cidade ou vila, conforme a extensão territorial), estabeleceu normas para o exercício da função de professor (através das instruções sobre métodos, bibliografia e organização didáctica). A docência continuava a incluir informação e organização didática, no que recuperava o modelo jesuítico [...] (MAGALHÃES, 2010, p. 114-115).

A expulsão dos jesuítas de Portugal, nesse período, assinala que o Estado tomará para si a tarefa do ordenamento escolar, que até então tinha ficado, em larga escala e por dois séculos, a cargo dos religiosos inacianos. Uma das justificativas para essa decisão estaria assentada sobre a acusação de serem eles por demais influentes e um fator de atraso de Portugal, muito embora não tenha sido rompida de imediato a orientação didática dada pelos jesuítas em seus colégios, que continuarão a ser tomados como modelo de ensino por inúmeros aspectos.

Trata-se de uma questão relacionada com a cristalização de uma cultura escolar que, antes da ação de Pombal, possivelmente já estava em curso, se tomarmos a experimentação pedagógica dos jesuítas em termos de método de ensino e organização escolar como parte da modernidade. Essa discussão necessita de outros enfrentamentos no âmbito da história educacional portuguesa e brasileira – porque está envolta em acalorada discussão de matriz ideológica, que coloca os jesuítas ao lado da tradição e o pombalismo na esteira do ideal iluminista. Desta celeuma temos tomado parte há mais de uma década, conforme está assinalado em Cavalcante (2008), por meio de um estudo pós-doutoral, desenvolvido entre 2006 e 2007, em diálogo profícuo com o historiador Justino Magalhães, preocupação que também se faz presente, de alguma maneira, neste trabalho.

A meta principal do nosso primeiro período de análise nesta investigação consistiu em entender a participação dos jesuítas expulsos pela República Portuguesa no debate sobre a construção de um projeto de educação nacional no Brasil republicano. O artigo de nossa autoria intitulado, *O Debate Republicano, a Religião Civil Brasileira: os jesuítas e o catolicismo no Ceará*, publicado em 2012, analisa a relação entre Igreja e Estado brasileiro, para circunstanciar a recepção que tiveram os jesuítas portugueses por parte de governantes brasileiros desse período e evidencia de que modo realizam sua missão; este último aspecto, nós abordamos no artigo *Missões da Companhia de Jesus nos Sertões: as andanças dos jesuítas portugueses no norte do Brasil (1910-1938)*, publicado em 2013.

O período inicial de estudos realizou, portanto, um balanço da referida missão – feita com a ajuda de historiadores jesuítas como

Azevedo (1986), entre outros, que compõem a “memória histórica” da Companhia de Jesus – querendo desenvolver uma perspectiva de análise externa e firmar os seguintes objetivos e metas: 1) entender a decisão de migrar e o pronto acolhimento dos jesuítas portugueses por figuras proeminentes do clero e da república do Brasil; 2) articular a dinâmica estabelecida pela rede de instituições escolares da Ordem, que viria a fundar o Colégio Antônio Vieira e a sede da Província dos Jesuítas Portugueses, na cidade de Salvador, estendendo-a depois para Sergipe, Belém do Pará, São Luís do Maranhão e Recife, em Pernambuco, onde fundam o Colégio Manoel da Nóbrega e uma residência; 3) examinar a chegada e a fixação dessa irmandade, no Ceará, para instalar um noviciado, uma residência e uma casa de formação. O nosso propósito complementar consistiu em oferecer uma alternativa de análise e olhar externo à Companhia de Jesus, com o auxílio de outras abordagens e fontes historiográficas, documentais, jornalísticas e orais. Em síntese, a nossa meta principal foi estabelecida com vistas a entender, por um lado, a recepção tida por eles no Brasil e, por outro, a participação desses jesuítas em três dimensões: a) na construção de um projeto de educação nacional; b) no fortalecimento do catolicismo; c) na formação de dezenas de jesuítas brasileiros, entre eles o principal historiador da obra missionária da Companhia de Jesus no Brasil Colonial, o padre Serafim Leite.

Ao identificar, nas fontes utilizadas, a formação de uma rede de instituições educativas pelos jesuítas portugueses sediados inicialmente na Bahia, realizamos novas consultas em arquivos e bibliotecas jesuítas do nordeste e norte do Brasil, em busca de evidências referentes à atuação educacional, política e apostólica dos portugueses nas duas regiões. Foi preciso contar também com a colaboração interinstitucional de investigadores de várias universidades do Brasil interessados em visitar essa temática, do que resultou numa rede formada por Jacy Menezes (Uneb), Carlos Ângelo de Meneses Sousa (UCB), César Augusto Castro (UFMA), Antônio de Pádua Carvalho Lopes (UFPI), Maria das Graças de Loiola Madeira (Ufal), Roberto Barros Dias (UFC) e Maria Helena Câmara Bastos (PUC – RS); os estudos realizados por esse grupo estão registrados numa coletânea de artigos, organizados por

Sousa e Cavalcante (2016), sob o título, *Os Jesuítas no Brasil: entre a colônia e a república*, conforme está indicado ao final deste ensaio.

A vigorosidade da ação dos jesuítas portugueses proscritos foi vista por nós, com maior atenção, no estado do Ceará, que funcionou como *locus* privilegiado de observação dessa expansão, onde, além de uma residência, os jesuítas organizaram, com o apoio do clero cearense, a construção e implantação da Escola Apostólica de Baturité, uma ação pastoral persistente, por meio de retiros espirituais, culto ao Cristo-Rei e a Nossa Senhora de Fátima, bem como a criação de uma escola de primeiras letras que cresceria, vindo a ser, alguns anos depois, um renomado colégio em Fortaleza, o Santo Inácio, além da organização de pastorais, na perspectiva de formação de católicos leigos e ampliação da fé católica, em especial junto a algumas categorias de profissionais liberais, como advogados e médicos, ou ligada à elite empresarial, militares e comerciários, com ênfase especial na juventude e sociedade local. Não foi difícil verificar, por meio de relatos e testemunhos, que essa ação parece ter colaborado para unir e fortalecer o catolicismo cearense, sendo a Paróquia e Residência do Cristo-Rei um ponto muito especial de apoio apostólico e catequético, o qual teve, à época, uma reconhecida vitalidade que existe em alguma medida até os dias atuais.

Diante da revelação dos contornos da referida missão, sentimos a necessidade de um recuo histórico aos séculos XVI e XVII para um mergulho na formação da própria racionalidade dos intelectuais daquela congregação e ação missionária. Alguns recortes e distintos recuos temporais se fizeram necessários para um melhor entendimento da sua emergência histórica, bem como da pedagogia humanística da Companhia de Jesus, por meio de uma apreciação da historiografia e literatura a ela referente.

Por serem os jesuítas celebrativos e rememorativos por excelência, percebíamos nos discursos textuais o entrecruzamento de épocas e acontecimentos, sobretudo nos registros feitos por intelectuais da própria Companhia, aspecto que assume um papel importante na identidade e educação jesuítica. Passamos a nos dedicar também à leitura de crônicas do período colonial – que estão presentes por herança, muito fortemente, na memória dos jesuítas portugueses do século XX.

Recorremos a narrativas documentais e historiográficas sobre a missão que trouxe aqueles religiosos de volta ao nordeste brasileiro e ao Ceará, a qual, por sua vez, está vinculada à memória da famosa missão da Ibiapaba, considerada a maior de todas já realizada nessa parte do Brasil. Segundo Serafim Leite, a presença dos jesuítas na Ibiapaba está ligada “ao ciclo da expansão portuguesa ao norte do Brasil [...]. Entre 1656 e 1662, dá-se a fundação da missão da Ibiapaba, por ordem do padre Antônio Vieira [...]” (LEITE, 2004, p. 441).

A Serra da Ibiapaba estava na rota de passagem terrestre de Pernambuco ao Maranhão e Pará e teve por isso papel importante na geopolítica colonial e estratégia missionária. Assim, essa expansão jesuítica, liderada por Antônio Vieira – que coincide com o fim do período da União Ibérica (1580-1640), quando se dá a chamada restauração portuguesa – está relacionada com a presença dos franceses no Maranhão (1612-1615) e com a invasão holandesa em Pernambuco (1637-1654) e Maranhão (1641-1644). Segundo Alírio Cardoso (2017), no estudo *Amazônia na Monarquia Hispânica: Maranhão e Grão-Pará nos tempos da União Ibérica (1580-1655)*, havia também “o grande temor luso-espanhol da possibilidade de associação entre dois grandes rivais da monarquia hispânica: a França [...] e, por outro lado, os Países Baixos [...]” (CARDOSO, 2017, p. 112). Após algumas tentativas frustradas, foi instalada a missão, tendo Vieira traçado o seu plano com relação aos povos indígenas, com a seguinte resolução:

Que os índios inquietos de Pernambuco, acolhidos à Serra, se passariam ao Maranhão; e ele próprio os levou; que os índios da Serra, dispersos por 20 povoações, se tornariam a unir em uma só, grande, com igreja capaz para todos, que se batizariam os que ainda estavam por se batizar; que todos mandariam seus filhos e filhas à doutrina e à escola, e que enfim guardariam a lei de Deus e da Igreja” (LEITE, 2004, p. 450).

Na visão do historiador Lígio de Oliveira Maia (2017), a missão da Ibiapaba deve ser vista sim “como expansão da fé, da lei e do rei” que, no entanto, ao ser examinada mais de perto, apresenta evidências

de que as relações entre povos indígenas e jesuítas “foram sendo construídas num processo histórico negociado, no momento em que julgavam eles apropriadas como mecanismo de defesa contra seus inimigos – colonos e/ou outros povos indígenas – frente às autoridades coloniais [...]” (MAIA, 2017, p. 271). O significado desse acontecimento histórico, nós buscamos decifrar no artigo, *Crônicas das Missões dos Jesuítas nas Selvas e Cidades do Ceará: entre o padre Francisco Pinto na Ibiapaba colonial e o padre Antônio Pinto no Baturité republicano* (2014); assim como, no artigo *A Fé Jesuítica e a Razão Pombalina na Expulsão dos Jesuítas do Nordeste do Brasil*, escrito em coautoria com o nosso orientando de doutorado, Roberto Barros Dias.

Ao lado dessas questões, tratamos de entender a dimensão científica, intercultural, filosófica e pedagógica que orienta a ação jesuíta no mundo moderno. Esta inquietação nos levou a localizar estudos, baseados na leitura de Jorge Couto (2000), Peter Burke e R. Po-chia Hsia (2009) e Isabel Pina (2011), sobre o envio de seus missionários ao Oriente, às Américas e à África, que tomam parte no processo de expansão europeia desde o século XVI. Afinal, essa inserção mundana exigia deles um enfrentamento de culturas distintas e inúmeros preconceitos europeus sobre os nativos asiáticos, indígenas, americanos e africanos, sobretudo quando fundavam seus colégios e seminários fora do continente europeu. Tratamos desse assunto no artigo, “*Se convém admitir japões, chineses (e cearenses) à Companhia de Jesus – Seminários de meninos mestiços em Macau e Baturité: uma celeuma de longa duração em perspectiva comparada*” (2016), escrito também em parceria com o discente Roberto Dias, doutorando, sob a nossa orientação.

Em outra parte, na Eurásia, pudemos ver a atuação da Companhia de Jesus extinta e exilada, a viver entre a Itália e o leste europeu, nas últimas décadas do século XVIII, por meio de colégios ali fundados, sob o estímulo de Catarina II, da Rússia (1762 e 1796); esse episódio nos estimulou a consultar obras sobre a história russa, como a de Paul Bushkovitch (2014), para entender por que foram os jesuítas convocados para educar os jovens russos da elite. Depois, chegamos ao exame das missões do século XIX e XX, quando a Companhia de Jesus é restaurada, por ordem papal. Com apoio dos estudos de H. L. Wessling

(2008) e Francisco Correia (1992), entendemos a versão colonialista do século XIX a partir da famosa “partilha de África”. Constatamos, nessa época, a presença de missionários jesuítas de língua alemã no território africano, entre a Zambézia (hoje Moçambique) e o Ceará, no território brasileiro; esses missionários passavam antes por Portugal antes de tomar assento em missões no território africano. Esta dimensão envolve a formação intelectual jesuíta e sua disposição de atuação missionária em outros continentes, a qual está analisada no meu artigo, *Da Missão da Zambézia ao Nordeste do Brasil: o método missionário dos jesuítas da província portuguesa para internato e a escola apostólica de Baturité* (2016), onde fica evidente, inclusive, a origem internacional dos missionários jesuítas e a interrupção da ação após a proclamação da República Portuguesa.

Tais questões nos levaram por diversas vezes a leituras de aprofundamento sobre a base filosófica da pedagogia jesuítica, uma busca que, por acaso, nos conduziu a um manual conimbricense do final do século XVI: *O Tratado Da Alma*, de Aristóteles. O referido manual foi traduzido do original, em latim, por Maria da Conceição Camps (2010), de onde pudemos explorar: 1) a base aristotélica da formação jesuítica; 2) a influência jesuítica para a criação de manuais de filosofia do ensino secundário; 3) a fundação de um projeto pedagógico moderno, cuja unificação teórica se dará na sua *Ratio Studiorum*, que levou décadas de estudo e acumulou experiência educativa até ser definida, em 1599, como método de ensino comum às instituições educativas jesuíticas.

A historiografia aqui reunida está referida no interior de cada capítulo e no final, de acordo com os diferentes períodos desta pesquisa, oferecendo pistas evidenciando que os intelectuais da Companhia de Jesus viviam, desde o século XVI, sob um forte confronto de ideias e formulações questionadoras e místicas sobre o cristianismo, diante da estrutura hierarquizada da Igreja Católica, ao lado de conflitantes versões impressas e interpretações bíblicas, bem como das disputas por fiéis em face da Reforma Protestante e do catolicismo reformado.

Tratava-se de um mundo ampliado pelas descobertas e navegações, mercantilismo e trocas intercontinentais globalizadas, colonialismo e escravidão. Ocorria também a emergência das ciências e de

uma nova pragmática econômica e política como estratégia rival e supostamente demolidora da fé e das religiões. Sobre esse assunto, escrevemos o artigo intitulado, *Iluminismo da Fé ou da Razão: métodos e relatos dos missionários jesuítas na formação da ciência e educação moderna (século XVI-XVIII)*, o qual está publicado nos anais do IX Congresso Brasileiro de História da Educação, havido em 2017, podendo ser lido também entre os tópicos deste conjunto, que agora reúne a nossa produção textual. Vivendo a era do crescente poder da razão, os jesuítas, entretanto, eram movidos pelo lema “razão e fé”, que tocava o campo do misticismo, tão fortemente demarcado na Espanha do século XVII. Esse paradoxo tem merecido a atenção de humanistas e cientistas contemporâneos, a exemplo de Michel de Certeau, numa discussão vigorosa que nos instigou a escrever o artigo *Fragmentação da Cristandade e Caligrafia do Corpo Místico: a pedagogia humanística dos intelectuais da Companhia de Jesus na aliança entre fé e razão* (2017).

Em face desse percurso, pudemos alcançar uma ampliação espacial e temporal dos nossos horizontes de pesquisa para melhor entender duas questões: 1) a base filosófica da pedagogia jesuítica, questão que abriu espaço para a formulação de um subprojeto sintetizado no artigo *O Humanismo e a Modernidade da Pedagogia Jesuítica: O Homem é Capaz de Educação* (2016); 2) a participação dos missionários jesuítas portugueses e de outras nacionalidades na modernidade, como protocientistas e educadores, no interior das missões dirigidas pela província portuguesa dos jesuítas, como é o caso dos missionários de língua alemã, como mostra Rita Haub (2007). Para tanto, esta investigação necessitava estar amparada por um centro de investigação vigoroso, nesse campo temático, sob a supervisão de um investigador especializado.

Por intermédio de nossas buscas por fontes de leitura em acervos portugueses, tomamos conhecimento de autores especializados em história moderna da Igreja Católica e dos jesuítas missionários na América espanhola e portuguesa, em especial de Johannes Meier (2013), docente da Johannes Gutenberg-Universität, em Mainz, Alemanha, na Faculdade de Teologia Católica, setor de estudos sobre História Medieval e

Moderna da Igreja, sob a coordenação do Prof. Dr. Claus Arnold, o qual se comprometia, inclusive, a nos acolher como pesquisadora visitante, conforme consta em carta por nós recebida, caso contássemos com o apoio de uma bolsa brasileira no exterior. O referido grupo de pesquisa reúne investigadores de renome em história religiosa e científica, com interface posta na filosofia e educação humanista. Lamentavelmente, não nos foi concedido o suporte financeiro solicitado aos órgãos de financiamento da pesquisa em nosso país para realizar uma temporada de estudos naquela universidade, que poderia ter favorecido a abertura de uma nova perspectiva temática.

Utilizamos, neste estudo, abordagem histórica e perspectiva comparada para estabelecer, desde o início, algum confronto entre discursos políticos, que opõem, em Portugal, jesuítas e republicanos, e que aproxima esses dois sujeitos, no interior da Primeira e Segunda República do Brasil. Em relação aos discursos, adotamos abordagem de cunho fenomenológico, com o apoio de Paul Ricoeur (2007), sobretudo no que se refere aos jogos da memória que envolvem o longo protagonismo jesuítico, envolto que está em disputas e conflitos de toda ordem; e de Michel de Certeau (2012), cujas recomendações metodológicas e epistemológicas recaem, em parte, sobre a história religiosa e funcionam aqui como a interlocução necessária ao estudo de fontes históricas e do ofício do historiar, atento aos contornos discursivos e práticas dos jesuítas como sujeitos históricos, que atuam no mundo alargado do século XVI, sob a interferência de uma “relação de estranhamento” com os povos ameríndios a qual tem mão dupla.

Fontes bibliográficas, documentais, imagéticas, orais e cotejadas mostraram a recepção da Igreja Católica brasileira aos jesuítas portugueses achegados ao Nordeste, para a educação de leigos e religiosos, no contexto da luta travada pela Igreja Católica, no começo do século XX, para assegurar o seu lugar no debate do Estado nacional sobre a renovação educacional então em curso, levado em meio a disputas entre diferentes forças políticas e ideológicas – como mostra tão bem Jorge Nagle (2009), no seu estudo *Educação e Primeira República* – que vão do pensamento liberal ao autoritário, envolvendo pacifistas e militaristas, católicos e laicos.

Na fase de fechamento da presente investigação, quando a mesma é oferecida à apreciação crítica, achamos ser ainda necessário um contato mais estreito com intelectuais e historiadores que estudam a participação de jesuítas de língua alemã, ao lado de missionários de outras nacionalidades, nas missões dirigidas à América portuguesa e espanhola – vertente de investigação que, no entanto, deixaremos aqui apenas indicada. Trata-se de uma vertente de estudos valiosa em si mesma, porque os relatos dos missionários terão inspirado as famosas expedições científicas do século XIX, que abriram espaço para a classificação da botânica e da própria universidade moderna na Alemanha, a exemplo da viagem de Alexander von Humboldt (1769-1859) à América do Sul e Central, entre 1799 e 1804. Consta que a referida viagem favoreceu a escrita e a organização da sua obra *Kosmos*, composta por trinta volumes, ou a peregrinação científica dos naturalistas Joahan Baptist von Spix e Carl Friedrich von Martius (1817-1820) pelo Brasil, para estudos de botânica e zoologia na Alemanha; isto sem falar na viagem famosa de Charles Darwin para o desenvolvimento da teoria da evolução das espécies, ou dos naturalistas franceses em torno do sonho de uma França antártica. A publicação, difusão e recepção dos relatos dos jesuítas sobre o Novo Mundo, por meio de suas famosas cartas, na Europa, têm grande impacto no mercado de livros, no período do Iluminismo, conforme estudo realizado por Galaxis Borja Gonzáles (2011).

O estudo de Serge Gruzinski (2015) sobre a história da mundialização das chamadas “quatro partes do mundo” evidencia como se deu o processo de ocidentalização da Ásia e das Américas sob a hegemonia ibérica, imbricado com as influências e resistências culturais dos chamados indígenas. O autor mostra que o humanismo científico teria sido fruto exatamente dessa interação econômica e cultural.

No Brasil, a aventura da França antártica contém um painel “naturalista” que orienta os trabalhos de Andre Thevet, as *Singularités de la France antarctique* (1557) e a *Cosmographie universelle*. Nos anos de 1560, a própria ideia de expedição científica destaca-se na Europa e toma corpo na pena do grande naturalista de Bolonha,

Ulisse Aldovrandi, que sonha em explorar a América: “Eis que já há dez anos tenho a fantasia de ir às Índias recém-descobertas [...]. Eu seria muito útil ao mundo se visitasse esses lugares, e se há um homem na Europa feito para isso, creio poder dizer, sem pretensão, que esse homem sou eu” (GRUZINSKI, 2015, p. 420).

O intuito de incorporar tais discussões a este estudo foi no sentido de melhor entender o papel desses missionários e de suas famosas cartas – contendo relatos detalhados sobre natureza e cultura americana – na construção da ciência e da educação moderna, a partir de sua presença no Brasil, em dois distintos e apartados períodos: no colonial (séculos XVI-XVIII) e no republicano do século XX. Sabe-se que eles receberam como herança um espólio que começou a ser formado no século XVI, o qual foi duramente conservado no século XIX, quando a Companhia de Jesus sofreu perseguições, expulsões, exílios e supressões, para ser retrabalhado ao longo do século XX.

Entre 2014-2015, esta investigação iniciou uma busca paralela de aprofundamento das bases históricas, teológicas, filosóficas, científicas e pedagógicas da ação educativa da Companhia de Jesus, por meio de fontes bibliográficas e documentais, que permitiram entender como foi possível a sua ação alargada no mundo, desde os séculos XVI e XVII, no Oriente, onde os missionários tiveram um papel importante como tradutores, no campo da língua, cultura e ciência, conforme estudos de Peter Burke e R. Po-chia Hsia (2009).

No caso do período moderno, a ideia da tradução negociada parece particularmente apropriada quando o assunto são as missões. Missionários cristãos tinham de decidir quão longe poderiam ir ao adaptar (ou, como se dizia na época, ao “acomodar”) a mensagem cristã à cultura em que estavam trabalhando. Na China, por exemplo, Matteo Ricci descobriu que, caso se vestisse como padre, ninguém o levaria a sério, e por isso ele se vestia como um erudito confuciano, “traduzindo”, assim, sua posição social para o chinês. Permitia que os chineses que convertia reverenciassem seus ancestrais à maneira tradicional, afirmando que esse era um costume mais social que religioso. Ele traduziu a palavra “Deus” pelo neologismo Tianzhu, literalmente “Senhor

dos Céus”, e permitiu que os cristãos chineses se referissem simplesmente a Tian, “céus”, como Confúcio havia feito [...] (BURKE; HSIA, 2009, p. 16).

Coincidentemente, quando fomos selecionadas a participar como representante da UFC, junto ao Programa Universidades do Banco Santander, de um intercâmbio na China, entre Xangai e Pequim, no ano de 2014, já havíamos iniciado a realização de leituras sobre as missões jesuíticas na Índia, China e Japão – temática que apresentamos, de forma resumida, em curso de verão, que envolvia professores e alunos da China e do Brasil – como projeto de pesquisa autoral na Shanghai University; a comunicação sumariava a participação dos missionários jesuítas em ações de diplomacia e tradução cultural, como parte do seu ideal de cristianização na Ásia, e que está presente em toda ação missionária, sendo muito expressiva em suas pregações ou sermões, conforme interpretação ensaiada pelo historiador Luiz Felipe Baeta Neves, no seu tratado “Vieira e a Imaginação Social Jesuítica – Maranhão e Grão-Pará no século XVII.

O universo é, na verdade, uma “repetição” na história profana de cenas bíblicas que o orador terá de descobrir quais sejam – e anunciar. Ele é um *tradutor*; verá na imensa cena do mundo o que o desígnio divino aí colocou como enigma. Ainda aí o missionário é um tradutor – e tradutor sofisticado – porque terá de ler, em terras e povos ignotos, a palavra divina. Decifração que já lhe foi necessária para descobrir que a missão é uma *determinação* santa que terá que ser desenvolvida na terra por todos aqueles que conheceram a palavra de Cristo. Religião católica militante e guerreira que quer expulsar a “ignorância” – e não apenas as heresias. Como o saber – o conhecer a existência do senhor – é irrecorrível, o Evangelho deve ser de todos sabido e, em contrapartida, todo aquele que não o divulgar – sob o manto da Igreja – incorrerá em pecado mortal (NEVES, 1997, p. 291).

Fazendo uma retrospectiva do percurso da pesquisa, vemos o quanto essa ampliação do olhar para os jesuítas no Oriente nos ajudou

a entender como as missões seguiram as atividades e rotas mercantis da Europa para configurar-se, pouco a pouco, na qualidade de ação especializada no campo da educação escolar. Esse recurso também nos favoreceu no entendimento sobre o papel da experiência multicultural jesuítica, na própria construção metodológica contida na *Ratio Studiorum* – famoso guia pedagógico dos jesuítas, esboçado pelo fundador da Companhia e aprimorado por outros intelectuais jesuítas no passar do tempo – para ser aplicado em seus colégios e nas suas escolas de formação apostólica. Há quem reconheça, inclusive, que esse método, na condição de experimentação pedagógica moderna, tenha sido utilizado de alguma maneira na estruturação da própria escola estatal monárquica e republicana, apropriação feita supostamente em razão da sua eficiência como modelo para outras instituições católicas e leigas de caráter público e privado.

Feita essa abertura, queremos destacar que o projeto investigativo realizado alcançou pouco a pouco novos horizontes temáticos, que nos abriram caminho para uma retomada e aprofundamento dos estudos sobre a ação educativa mais alargada dos jesuítas no Brasil, já que esta tem sido tratada pelo campo da história educacional como fato correlacionado, sobretudo com o período colonial. A articulação entre a organização da ação dos jesuítas nos séculos XVI, XVII e XVIII, a sua difícil reconstrução no século XIX e a sobrevivência buscada nos séculos XX e XXI, por meio de sua rede de colégios e universidades, em escala mundial, recomenda desencadear uma retomada dos estudos, aqui delineados, por pesquisadores interessados em história educacional moderna.

No caso deste estudo, em particular, essa releitura fortaleceu uma dada perspectiva epistemológica da área histórico-educacional e pode contribuir, quem sabe, para uma revisão do protagonismo jesuítico na educação brasileira e na história da pedagogia moderna, a ser inscrita nos manuais de formação de professores de maneira mais indagativa e menos naturalizada da sua presença e da influência pedagógica na organização da escola brasileira na atualidade, evitando simplificações e reducionismos, como o da classificação didática da pedagogia jesuítica na categoria “tradicional” pela suposição engessada de que teria havido

uma predominância da escolástica medieval sobre a formação dada e recebida pelos jesuítas.

A nova perspectiva aqui sugerida teve por guia o pressuposto de que a vitalidade e o sentido da ação educativa da Companhia de Jesus devem ser relacionados com o período de organização do propósito educacional inscrito na racionalidade de suas ações e na abertura dos seus colégios, que incide com grande intensidade sobre os séculos XVI e XVII, considerados áureos para a expansão dos missionários e intelectuais jesuítas na Europa e Ásia, América e África.

Devemos salientar também que uma parte da literatura consultada constitui uma espécie de “memória histórica” da própria Irmandade, em interlocução com os seus opositores e, especialmente, sob esta configuração, que compõe o fenômeno conhecido por “o mito jesuíta”, conforme orientação historiográfica e epistemológica obtida junto às indicações de Leroy (1999), Ricoeur (2007) e Franco (2006-2007). Por essa razão, quem estuda os jesuítas tem que saber situar, no tempo e no espaço, a historiografia produzida e identificar pelo menos três vertentes: 1) escritos difamatórios alinhados com a tradição persecutória pombalina; 2) escritos apologéticos e em defesa dos jesuítas, tanto por intelectuais jesuítas como por seus aliados; 3) estudos históricos amplos e mais recentes, que partem de estratégias metodológicas cuidadosas para evitar cair nos dois extremos e firmar uma interpretação histórica mais equilibrada dos acontecimentos.

Foi nosso objetivo nesta dinâmica de leitura compreender, paralelamente, o modo como os historiadores jesuítas interpretam a si mesmos em seu protagonismo histórico, que envolve, ora a acolhida de governantes, ora a rejeição à sua ação, perseguição e retaliação política. Os episódios de expulsão de Portugal e do seu estabelecimento no Brasil evidenciam isso, pois eles foram alvo de perseguição do republicanismo português, a qual também lhes coloca, por outro lado, como lugar de vítimas e de observação privilegiada daqueles acontecimentos, que lhes servirão como uma espécie de motor de aceleração mística para a posterior reconstrução da Companhia de Jesus, fatos que integram a crônica mitológica sobre a congregação, entram na educação de novos quadros e alimentam o jogo comemorativo e rememorativo do seu passado.

Os cotejos e registros bibliográficos aqui realizados junto ao acervo da Biblioteca Nacional de Lisboa e da Biblioteca Municipal do Porto, foram selecionados com base em critério de curiosidade investigativa para compor um amplo painel de repertório em torno da ação missionária dos jesuítas, em épocas e lugares distintos, que evidencia a importância do seu protagonismo na história moderna e colonial do Brasil e de Portugal. Houve também um segundo critério de escolha em relação aos livros afetos à problemática da expulsão dos jesuítas pela República de Portugal, em 1910, e do seu exílio no Brasil. Chamavam atenção, em particular, livros publicados na primeira metade do século XX, em especial entre a Primeira e a Segunda República de Vargas, em que procuramos ver prefácios e justificativas, bem como as circunstâncias motivadoras dessas publicações, discursos que evidenciam a necessidade de resgate do significado histórico das missões jesuítas e de sua defesa como agente educativo em função das perseguições, extinção e exílios vividos pelos jesuítas.

Sobre a presença dos jesuítas portugueses no Ceará do século XX, esta memória histórica foi também acessada, por meio de alguns depoimentos orais e documentos importantes, na biblioteca da Casa de Retiros – Mosteiro dos Jesuítas, em Baturité, Ceará, onde localizamos um conjunto valioso de *Cartas Edificantes*, enviadas pelos jesuítas da Missão Setentrional dos Jesuítas Portugueses Dispersos, do nordeste do Brasil para a Casa Geral da Companhia de Jesus, em Roma, entre as décadas de 1920, 1930 e 1940. Essa fonte nos possibilitou conhecer o movimento das residências, instituições escolares, paróquias, princípios da pedagogia jesuítica, entrada e saída de religiosos, relatos de missões interioranas, visitas e viagens, livros de formação escolar e espiritual etc.

Os missionários portugueses exilados aqui se mostram incansáveis em seu propósito de conversão e educação católica da população nordestina. Radicados em residências e colégios estabelecidos em algumas capitais e cidades interioranas do nordeste do Brasil, os jesuítas de Portugal desenvolvem inúmeras outras missões menores pelos interiores mais próximos e que estão inseridos, geograficamente, no raio de ação apostólica desses padres em exílio.

Dessa rede de residências e colégios é que partiam as missões para as cidades e interiores. As missões são apenas um dos chamados ministérios da ação católica dos jesuítas instalados no nordeste do Brasil, a partir de 1911. Por meio de um registro comemorativo da Missão dos Jesuítas Portugueses Dispersos – organizado por Waldir Oliveira e Edilece Couto (2011), por ocasião do centenário do Colégio Antônio Vieira, situado na Bahia, para o período compreendido entre 25 de março de 1911 e agosto de 1916 – está posta a teia dessa ação missionária, que nos oferece uma ideia do empenho apostólico dos jesuítas portugueses em exílio no Brasil que, inclusive, aparece quantificado e especificado em inúmeros outros relatórios da própria Companhia de Jesus; um outro aspecto que chama atenção é a atuação no colégio na formação da elite intelectual da Bahia ao tempo republicano, com destaque para Anísio Teixeira, Jorge Amado, Hermes Lima, Thales de Azevedo e Roberto Santos, entre tantos outros.

A disposição expedicionária dos jesuítas do século XX instalados no nordeste do Brasil estava calcada na experiência dos missionários dos séculos XVI e XVII. Deu-se o mesmo na região sul do país, tanto no período colonial – do que resultou no famoso episódio da Guerra Guaranítica, conforme Tau Golin (2004) – quanto no período da chamada restauração da Companhia de Jesus, após 1842. Os missionários retornam, desde então, para afirmar a “restauração brasileira da Companhia de Jesus”, com “a Missão Romana, fundada pelo padre Jacques Razzini, bem como os colégios de Santa Catarina, Recife e Itu” (GREVE, 1942, p. 10).

Essa persistência da tradição, cunhada pela Companhia de Jesus, a coincidência das concepções e práticas apostólicas, bem como o impacto que causa a presença de missionários em várias localidades, é muito marcante. Os jesuítas aonde chegavam eram vistos como estrangeiros, juízes, enviados especiais de Deus e ou do rei, sendo ainda tomados, não raro, como salvadores de almas. Missas, pregações, autos de fé, procissões, batizados, confissões e comunhões oferecidas a grandes quantidades de fiéis eram campanhas intensas, após as quais os missionários voltavam aos seus locais de

residência. Tudo isso era motivo suficiente para que tais missões fossem acontecimentos impactantes para a vida das populações interioranas que as recebiam.

Na visão deles, “inimigos” não faltavam, conforme assinalam com insistência os historiadores da Companhia de Jesus, em especial nas edições sem fim dos seus estudos de memória e comemoração dos feitos missionários que os animaram nesses cinco séculos de existência. Talvez, por essa razão, estivessem sempre empenhados em buscar “fazer dos campos escolas excelentes” – parafraseando o título do estudo de Federico Palomo (2003), que trata das missões dos jesuítas de Évora, no interior de Portugal nos séculos XVI e XVII – ao mesmo tempo em que se lançavam ao mar, em busca de novos horizontes missionários. Lá como cá, os jesuítas tinham nas missões, escolas e pregações as melhores armas para sua atuação enquanto apostolado.

No século passado, a república brasileira dentro da qual se moviam os jesuítas portugueses expulsos de Portugal pelo radicalismo republicano, não lhes impedia de nada, especialmente a partir de Vargas, cujo Ministério da Educação fora dirigido por intelectuais católicos mineiros, de Francisco Campos a Gustavo Capanema. Ao contrário da outra – a República Portuguesa que lhes atirara para o estrangeiro – a do Brasil lhes favorecia a ação, ajudando a Companhia de Jesus a construir suas residências e colégios, assim como o clero brasileiro, que via neles a possibilidade de fortalecimento da fé católica, dentro do projeto maior de romanização.

O exame da expansão da fé católica, na África e no nordeste do Brasil, nas primeiras décadas do século XX, requereu uma atenção maior ao significado dessas missões, o que recomenda um recuo ao tempo colonial. Estas têm sido, do ponto de vista cultural, ao longo dos séculos, veículos de ampliação da fé católica por meio de uma ação ambígua que, ora provoca o extermínio, ora se empenha na conservação ao menos de traços das culturas americanas, que opera, na maioria das vezes, o “extermínio de almas” por conter um projeto civilizatório, que intenta suplantar e invalidar outros códigos de vida social. Resvala,

frontalmente, na questão da escravidão indígena e de africanos, ora defendendo os primeiros, ora reduzindo os últimos a martirizados em vida, que serão recompensados depois de mortos, desde que sejam cristianizados. Por ter este ensaio priorizado as relações entre jesuítas e indígenas, faremos aqui apenas algumas indicações de leitura sobre a problemática africana, que merece um estudo à parte, dada a sua importância e complexidade.

Em relação aos milhões de africanos escravizados para mover a empresa colonial, há quem evidencie que os jesuítas adotaram uma espécie de justificativa bíblica e/ou teológica da sujeição e salvação dos africanos, adotando atitudes variadas; contudo, estas não punham em dúvida o processo colonial português, pois comportavam a aceitação da escravidão, a mera condenação aos castigos desumanos de colonos aplicados aos escravos e a utilização de mão de obra escrava em casas e propriedades jesuíticas.

No livro *A Igreja e os Escravos*, o escritor José Carlos Gentili, em ensaio elucidativo e provocador, assentado sobre uma variada recolha de fontes, faz referência explícita a essa ambiguidade dos jesuítas no tocante à escravidão.

Os jesuítas desempenhavam este papel de duplicidade impondo a fé que acreditavam, mas jamais se insubordinando contra a força do conquistador, do senhor de engenho, do rei, do vice-rei, do governador, de todo aquele que o dinheiro e a riqueza inclinavam ao mando. A Companhia de Jesus – *Societas Jesu*, não se opunha à escravidão, desde que o escravo rezasse a Ave Maria, mas, por outro lado, repudiava os excessos punitivos dos senhores de escravos (GENTILI, 2006, p. 55).

Os Sermões, do padre Antônio Vieira, têm sido a fonte recorrente em vários estudos sobre a questão colonial e a escravidão de índios e africanos. Luiz Felipe Baêta Neves (1997), em seu ensaio *Vieira e a Imaginação Social Jesuítica*, ao tempo da ação dos jesuítas no Maranhão e no Grão-Pará, resume a posição de Vieira em relação à escravidão da seguinte forma.

Por estes documentos, percebe-se que a escravidão é algo de *moralmente intolerável* para a Companhia, mas que ela a *admitirá* porque maior que a economia colonial ilegítima é a inarredável missão. Missão que eles julgam só poder existir com este tipo de exploração econômica feita por outros em condições controladas pelo rei e pela Igreja. Portanto, os jesuítas não são “contra”, nem “a favor” d’A Escravidão; aceitam certo tipo de escravidão para determinados contingentes populacionais sob *precisos controles* legais e religiosos. E mais: Vieira, como vimos, faz *propostas concretas* de um novo tipo de exploração econômica colonial. E cujo veio de novidade clama por novas análises que aprofundem aquela que aqui se iniciou (NEVES, 1997, p. 293-294).

A esse respeito, o estudo de Mariza de Araújo Dias (2012) analisa, de forma criativa, embora concisa, os escritos de três jesuítas da época colonial sobre o assunto; indica a historiografia especializada e traz questionamentos pertinentes sobre como terá sido possível articular escravidão e moral cristã.

A escravidão era uma instituição fundamental para exploração das riquezas do Brasil, e o tráfico, fonte de grandes lucros. Por isso, negar a escravidão era negar o fundamento de todo sistema colonial. Todavia, os escravos viviam em condições subumanas. Vieira, Antonil e Benci condenavam, de diferentes formas, essa situação, mas não a escravidão em si; 18 apenas pediam aos senhores que tratassem de forma cristã sua mão de obra. Portanto, tendo em mente a condição colonial e os ideais religiosos, tentaremos lançar luz à compreensão de até que ponto era possível conciliar a moral cristã à ordem vigente. Como a sociedade católica era, ao mesmo tempo, sociedade escravista? Até que ponto a conveniência de uma instituição de influência inegável na época, como a Companhia de Jesus, contribuiu para a manutenção da ordem escravista? (DIAS, 2012, p.17-18).

Mais recentemente, temos a iniciativa de José Eduardo Franco, Pedro Calafate e Ricardo Ventura, na organização dos textos de Vieira, em livro publicado em Lisboa, em 2018, sob o título, *Cada um é da cor do seu coração: negros, ameríndios e a questão da escravatura em*

Vieira. Na introdução, os organizadores firmam o sentido dado à escravidão, por meio de uma famosa pregação que foi dirigida a escravos africanos, na Bahia.

De facto, nos sermões XIV e XXVII do Rosário, *Vieira* prega a escravos negros que a sua condição servil, assentando em títulos que haveria que supor justos, porque suportados pela lei, poderia equiparar-se às dores de Cristo no Calvário, o que lhes conferia uma condição eminentemente cristológica, a qual só poderia ser entendida se considerada como uma primeira migração, da África para a América, a que se seguiria uma outra rumo à bem-aventurança eterna, pois, permanecendo em África, não teriam recebido os benefícios da evangelização (mais tarde, *Vieira* deu a entender que este argumento não lhe parecia – ou deixou de lhe parecer – convincente, como veremos) (FRANCO; CALAFATE; VENTURA, 2018, p. 21).

O artigo de Celso da Silva (2011) também analisa a visão de *Vieira* sobre a escravidão, no famoso *Sermão do Rosário*, ao tempo em que ele é apenas um noviço, destacando trechos cruciais para entendermos a argumentação posta, em termos religiosos, para um problema de raiz econômica.

Pontuando o discurso no trio que sustenta a fé cristã e, por conseguinte, a sua, o jovem noviço, no Sermão XIV do Rosário, pregado aos escravos, busca promover um triângulo de resistência à escravidão, que se baseia na fé, na passividade e na aceitação; tanto é que *Vieira* monta a pregação de forma a sustentar que a escravidão foi a maneira encontrada por Deus para salvar a alma do povo etíope, tirá-lo da gentildade e trazê-lo ao batismo para a redenção de suas almas (SILVA, 2011, p. 8).

Rezar e ser cristão, mesmo estando escravizados, seria, para os jesuítas e católicos, em geral, mais importante do que ser livre. Diante do exposto, uma outra pergunta pode ser feita com relação ao papel dos jesuítas na consolidação do pensamento racista no Brasil, representante

de uma vertente ideológica extremamente conservadora, que considera até hoje os escravizados africanos e os seus descendentes como natural e socialmente inferiores, posição à qual não raro estão alinhados aqueles que se dizem cristãos. Estamos diante de uma questão de suma importância para um entendimento menos naturalizado e mais crítico acerca dos limites humanitários da mentalidade jesuítica, que pede estudos mais aprofundados e atualizados aos pesquisadores sociais e historiadores brasileiros, portugueses e africanos.

Por meio das missões jesuíticas, tem se dado ainda, nessa história de longa duração, a formação dos seus teólogos e pregadores, a exemplo de tantos nomes, entre os quais se destaca Antônio Vieira (1608-1697), cujos escritos, por seu valor histórico e literário, têm sido estudados, classificados e editados até hoje, os quais podem ser lidos em *Os Sermões* (1963), *Escritos Históricos Políticos* (1995) e na sua obra de maturidade, *História do Futuro* (2008) e *Chave dos Profetas* (2000-2001).

O teólogo jesuíta se pergunta sobre a escravidão e o destino da África, defende a liberdade dos índios, mas não deixa claro por que razão devem os africanos ser escravizados. Ao lado desta, se ocupa com questões relativas ao futuro do cristianismo à luz da teologia católica que o formara padre, mas também como partícipe das missões brasileiras e do horizonte moderno das ciências em formação, que é fruto, portanto, desse confronto Europa-Oriente-América-África. Ele quer entender por que mil setecentos e tantos anos depois a palavra anunciada mundo afora pelos apóstolos de Jesus ainda não havia sido universalizada, frente à coexistência de católicos verdadeiros e distorcidos de ambos com pagãos, ateus, bárbaros, adeptos do protestantismo, do islamismo e do budismo.

Ao lado do questionamento teológico das missões saíram, certamente – sobretudo dos registros feitos em seus milhares de cartas, hoje arquivadas no colossal acervo jesuíta em Roma – muitos elementos novos para a constituição do debate da teologia e da ciência moderna; do campo da botânica, zootecnia, medicina, biologia, geografia, cartografia, geologia, linguística e antropologia. Além disso, como já mencionamos aqui, devem ter inspirado o gosto por expedições científicas

e a busca por conhecimento novo sobre a variedade cultural e natural do imenso globo terrestre. Sobre isso, ainda carecemos de estudos mais abrangentes e especializados, em escala transcultural e internacional, sem falar na necessária revisão crítica à crônica eurocêntrica dos intelectuais do século XIX, que venha a relativizar os seus conceitos e teorias sobre a origem das espécies e culturas humanas, assim como da própria história da filosofia moderna e das ciências.

Estas últimas tendem a ser tratadas como fruto das repentinas e milagrosas luzes do século XVIII europeu, ficando, assim, apagadas as lanternas que acenderam a curiosidade investigativa por meio de relatos de viajantes e de missionários dos dois séculos anteriores, diante da espantosa novidade que lhes ofereciam as terras americanas, do ponto de vista da diversidade da flora, fauna e cultura. Apagada fica também a possível influência que esse contato com o Novo Mundo possa ter tido sobre a Revolução Francesa, como mostra o estudo de Afonso Arinos de Melo Franco (1976), escrito e publicado em primeira edição, nos anos 1930, sob o título, *O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa*, em que o autor defende a tese sobre “as origens brasileiras da teoria da bondade natural”, um pressuposto acerca da condição humana, que tantas marcas deixaram na obra de inúmeros intelectuais europeus, entre os quais salienta Rousseau e, por consequência, na filosofia utópica e na pedagogia moderna laica.

Todos os humanistas foram apaixonados leitores dos **livros de viagens** (sobre o Novo Mundo) e o confessam em suas obras. Erasmo, Thomas Morus, Rabelais, Campanella, Montaigne se deliciaram com esse gênero de literatura que, dois séculos mais tarde, iria fazer de novo e, confessadamente, as delícias de Malthus, David Hume, Voltaire, Candillac, Diderot, Rousseau.

Acontecia, então, o que era inevitável: os filósofos quinhentistas, impossibilitados de criticar abertamente as injustiças do tempo, por causa da severa vigilância que a Igreja e o Estado exerciam sobre toda a produção intelectual, aplicada aos assuntos políticos, começaram a fazer insidiosas descrições de comunidades ideais, que viviam num verdadeiro reino de venturas, exatamente porque adotavam e praticavam instituições que eram opostas às vigentes nos países civilizados da Europa (FRANCO, 1976, p. 130, grifo do autor).

O autor citado se refere à importância da presença de indígenas do Brasil em alguns países e cidades da Europa, levados por comerciantes e autoridades coloniais para serem exibidos como provas de viagens, peças exóticas e/ou para servirem de diversão festiva e como escravos aos nobres europeus. Tudo isso possibilitava um contato com o “bom selvagem”, que era descrito e analisado em tratados religiosos, sociais, políticos e jurídicos, o que estaria na base de muitas reflexões sobre a bondade humana e as sociedades ideais. Chama atenção ainda para o valor histórico das cartas dos jesuítas do século XVI e XVII.

As cartas dos jesuítas, colocadas ao alcance do público pela Academia Brasileira de Letras, são repositórios admiráveis de documentos contemporâneos e palpitantes sobre o regime de vida dos índios escravizados; remetemos o leitor, desejoso de conhecimentos mais completos a esse respeito, a tais publicações, a fim de não nos estendermos mais sobre esse ponto (FRANCO, 1976, p. 69).

Após essa inevitável digressão, voltamos ao protagonismo dos jesuítas no que se refere às missões coloniais, rurais ou interioranas, temas para os quais tais cartas são fontes reconhecidamente preciosas, tanto em relação aos séculos do tempo colonial quanto dos séculos XIX e XX. Nestes, por meio das *Cartas Edificantes*, alcançamos um entendimento mais amplo acerca do significado da presença dessa Irmandade na educação e na sociedade brasileira, como se deu, por exemplo, na Primeira República e no Estado Novo, período em que é narrada a permanência da Congregação, por meio da criação de uma província de jesuítas nordestinos e sobrevivência de suas instituições escolares e ação apostólica, em especial junto à juventude, que alcançariam as décadas de 1970 e 1980. Razão e fé os animavam de tal forma que se tornou imprescindível para esta pesquisa ir buscar as bases filosóficas da ação jesuítica.

Já mencionamos ter sido nosso objetivo desde o esboço inicial deste estudo desenvolver uma perspectiva comparada, tanto do ponto de vista do necessário confronto entre discursos políticos, que opõem,

em Portugal, jesuítas e republicanos, quanto por contraste os aproximam, no interior da Primeira e Segunda República do Brasil. Levamos em consideração também a recepção da Igreja Católica brasileira aos jesuítas portugueses achegados ao Nordeste, região que lhes favoreceu como uma das congregações religiosas responsáveis pela educação católica de leigos e religiosos, no contexto da luta travada pela Igreja Católica para assegurar o seu lugar no debate do Estado Nacional sobre a reforma educacional então em curso, levado em meio a disputas de forças políticas que, no Brasil republicano, além de opor, em nível partidário, segmentos liberais, integralistas e comunistas, dividiam o meio intelectual e educacional entre católicos, positivistas e militaristas.

Esta pesquisa historiográfica, documental e oral teve um segundo impulso a partir de março de 2011, momento em que recebemos a Bolsa de Produtividade do CNPq, que pôde ser renovada, a cada quatro anos, apoio que chega agora ao seu término. Quando iniciamos novas consultas a arquivos e bibliotecas do nordeste e norte do Brasil, em busca de fontes referentes à atuação educacional, política e apostólica dos jesuítas portugueses nas duas regiões, chamava a nossa atenção a presença da temática filosófica. Assim, um conjunto de pistas foi sugerindo que devíamos dar maior atenção ao projeto filosófico e pedagógico dos jesuítas.

Tanta inquietação favoreceu descobertas frutíferas de fontes sobre a filosofia que inspira os jesuítas, o que nos permitiu fazer algumas articulações de sentido sobre palavras e ações constitutivas da educação humanística oferecida aos intelectuais da Companhia de Jesus, sabendo-se que aquelas se deram: a) no confronto de ideias e formulações questionadoras e místicas sobre o cristianismo, em face da estrutura hierarquizada da Igreja Católica; b) eivadas de conflitantes versões impressas e interpretações bíblicas; c) em meio a disputas por fiéis, em face da Reforma Protestante e do catolicismo reformado; d) no mundo ampliado pelas descobertas e navegações, mercantilismo e trocas intercontinentais globalizadas, colonialismo e escravidão; e) onde ocorre a emergência das ciências e de uma nova pragmática econômica e política como estratégia rival e supostamente demolidora da fé e das religiões. Contudo, há quem considere que o

pensamento católico que os jesuítas portugueses trazem para o Brasil é calcado tão somente na escolástica medieval, discussão que mereceria uma grande digressão, mas vale a pena pelo menos uma referência, para ressaltar os seus limites.

Vejo duas grandes fases na história espiritual do Brasil: a escolástica ou portuguesa, e a francesa. A fase portuguesa vai da chegada dos jesuítas no meio do século XVI até a sua expulsão em meados do século XVIII. Poderíamos chamar essa fase – a do colonialismo clerical. Um livro domina os primeiros séculos da nossa vida espiritual. Quero referir-me ao *Ratio Studiorum*, o método pedagógico dos jesuítas, isto é, as humanidades clássicas. O Brasil nasceu sob o signo do humanismo clássico (VILLAÇA, 2006, p. 9).

A metodologia adotada partiu da valorização, localização e reunião de fontes historiográficas, documentais, jornalísticas, orais e iconográficas com vistas a promover uma leitura cruzada; tais fontes foram buscadas em arquivos e bibliotecas das diversas cidades onde os jesuítas se radicaram, em Portugal e no Brasil, para analisar o papel que esses religiosos e educadores tiveram, com a ajuda de autoridades católicas e da nossa elite política, no contexto republicano, na discussão e definição de um plano local e nacional de educação, face à aliança firmada entre a república do Brasil e a Igreja Católica para a modernização conservadora da sociedade brasileira.

Entendemos a pesquisa histórica no campo educacional como produção de sentidos, leitura do universo discursivo e simbólico de sua ação e prática, o que recomenda uma discussão no que respeita à possibilidade de interpretação, que lida com o passado, sob a inspiração dos estudos de indagação epistemológica, hermenêutica e ética inscrita na obra do filósofo Paul Ricoeur (2007), tanto na sua famosa *Tempo e Narrativa* quanto no livro de despedida, em que ele trata dos paradoxos contidos nos intrincados jogos da memória e do esquecimento (1994-1995-1997).

A escrita da história exige o domínio de problemas de método e operações de sentido e interpretação que resultam, por sua vez, de

práticas sociais. Estas oferecem lições organizadas em referências simbólicas, como o demonstra Michel de Certeau (2017), pois, além do sentido de ação social, também “funciona como imagem invertida; dá lugar à falta e a esconde; cria esses relatos do passado que são o equivalente dos cemitérios nas cidades; exorciza e reconhece uma presença da morte no meio dos vivos” (CERTEAU, 2017, p. 91-92). Apoiou-se esta pesquisa ainda em literatura mais ampla e especializada sobre a história da Companhia de Jesus, no horizonte de uma expansão europeia, conforme listagem bibliográfica posta ao final do livro. Entre 2016 e 2019, retornamos quatro vezes a Portugal, em temporadas trimestrais, para consultas complementares aos seus acervos bibliográficos e documentais já referidos, onde encontramos expressiva e inesgotável historiografia.

O núcleo temporal mais recuado desta fase de estudo está assentado sobre os séculos XVI e XVII, foco justificado porque o período abriga a organização do humanismo responsável pela configuração do debate sobre a educação moderna, para fazer explodir nos três séculos subsequentes a noção unificadora de educação, vista como condição e medida de todas as coisas. Oferece como resultados finais algumas indicações e nexos sobre o sentido histórico da pedagogia humanística da Companhia de Jesus, feita mais de dúvidas e embates apaixonados, que são típicos de um mundo de certezas em dissolução, do que como proposta imobilizadora de uma antiga tradição escolástica, o que explica que continue viva e atuante, ainda hoje, nas suas instituições de formação religiosa e escolar.

O contato com a historiografia ampliada evidencia que tais ações também variam em função da diversidade de entendimentos que os integrantes da Companhia tinham – em parte devido à origem internacional diversificada que os caracterizava – acerca do sentido cultural de sua presença e influência no mundo moderno, imersos em embates políticos havidos entre diversos códigos culturais e morais, promovidos por ações de governantes e nações, sob o domínio de Estados e negócios mercantis e de uma Igreja Católica composta e cindida por diversas irmandades e em litígio com reformadores protestantes.

Na literatura consultada, a definição de mundo moderno ou modernidade enfeixa uma discussão interminável que envolve inúmeros expoentes da Filosofia, Sociologia e História. Não vamos nos ocupar aqui com isso, porque a sua colocação requer em si mesma um tratamento histórico. O historiador e filósofo franco-polonês, Krzysztof Pomian (1993), nos oferece uma abordagem do tempo e da temporalidade que adverte para a necessidade de constituir mesmo uma história das periodizações de povos e civilizações diversas, assim como do ensino de história, para que entendamos a relatividade de tais operações no campo da história: “[...] todos sabem, por terem aprendido na escola, que a história se divide em quatro grandes períodos ou épocas: Antiguidade, Idade Média, Época Moderna, Mundo Contemporâneo. Mas esta verdade, se acaso o é, só é admitida no Ocidente [...]” (POMIAN, 1993, p. 164). O autor chama atenção para o fato de que os critérios de classificação temporal são tanto religiosos quanto políticos e apresentam elementos factuais e conceituais, que remetem à materialidade da economia, mas também a sistemas de valores e tecnologias de alargamento espacial e domesticação do tempo.

Os séculos XVI e XVII foram de grandes descobertas, desafios e incertezas, contendo estruturas e dinâmicas herdadas da Idade Média e do Renascimento, que criam novo “estilo, costume de vida ou organização social” – no sentido atribuído pelo sociólogo inglês, Anthony Giddens, numa primeira aproximação para definir modernidade – “que emergiram na Europa [...] e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência” (GIDDENS, 1991, p.11). É com essa ideia aproximada que operamos neste estudo o conceito de mundo moderno, onde emergem os jesuítas, sabendo-o mesclado de tradições e novidades, que envolvem mudanças cruciais na forma de ver e lidar com a realidade por diversos aspectos, o que provoca grandes debates.

O nosso estudo revela o quanto os jesuítas se interessaram pelos debates teológicos e científicos no redemoinho de ambições econômicas e políticas da modernidade. Nesse ambiente, a ordem católica mais militante instigava os seus soldados a abraçar missões, como uma espécie de combate – como salienta Luiz Felipe Baêta Neves (1978), para o caso do Brasil – em que eram estimulados e acudados,

endeusados e acusados, aceitos e odiados, valorizados e detratados como sujeitos de fé e racionalidade; eles estavam, afinal, na condição de protagonistas, com um lugar de grande visibilidade e poder repressivo, conforme são definidos por inúmeros historiadores.

Somente recuperando essa longa e tortuosa história e identificando as matrizes discursivas das representações criadas em torno dos significados controversos dessa ação missionária – de cunho colonialista, intelectual e educativo – é que poderemos lidar melhor com as ciladas dos tribunais erguidos pela história e historiografia de cada época, ainda que, ao fazer isso, estejamos correndo outro risco – como nos adverte Ricoeur (2007) – o de tomar parte na operação discursiva e na desafiadora hermenêutica, que requer o exercício do exame do passado, imerso em jogos intermináveis de rememoração, que carregam ciladas e dilemas quase insolúveis quanto ao recurso da lembrança e/ou do esquecimento.

Essa discussão pretende contribuir para a revisão e crítica histórica dos manuais de história da educação e sociedade brasileira, em que os jesuítas aparecem, ora como agentes de uma impositiva civilidade letrada às culturas nativas, ora como protetores das populações indígenas e inimigos de colonos e reis, por seus negócios, domínios em aldeamentos e instituições educativas.

Como vimos, em separado, tais aspectos dão margem a visões estereotipadas acerca da ação missionária dos jesuítas. Para evitar isso, o melhor seria vê-la como um conjunto de experiências, táticas e métodos de imersão em territórios e culturas orientais, europeias e americanas, no espaço temporal de longa duração (XVI-XXI) que exigiram e continuam a exigir desses missionários o exercício da flexibilidade de que lhes falava o fundador, ao lançá-los como apostolado capaz de renovar e ampliar a fé e a razão, a religiosidade e a civilidade católica reformada, achando para o cristianismo um lugar no mundo moderno, mas que fosse a ele adaptado.

Ressaltemos, no caso em foco, o caráter visivelmente iluminista tanto da fé quanto da razão moderna, sabendo que, se ambas guiaram a ação missionária da Igreja Católica reformada, entre os séculos XVI e XVII, depois deram, paradoxalmente, lugar a dada cultura que fomentou uma separação radical entre intelectuais iluministas

e jesuítas, no século XVIII, a ponto de operar a rejeição ideológica e a supressão da Companhia de Jesus, em 1773, colocando os jesuítas como meros portadores do atraso e das trevas da tradição. Aos historiadores cabe, justamente, revelar tal sobreposição de ações e entrelaçado discursivo acerca deste protagonismo na construção do que seja o mundo moderno. Para que essa abordagem histórica da pedagogia jesuítica tenha tido continuidade e a devida consistência, sentimos a necessidade de um alargamento do período de concessão da bolsa do CNPq para o período 2017-2020, solicitação que foi atendida, o que representou um fator indispensável para que tivéssemos chegado até o seu final com a certeza de ter realizado um percurso compensador de investigação, que nos levou da intenção de estudo de uma única missão ao espectro mais alargado da ação missionária dos jesuítas no mundo moderno, transitando por mais de cinco séculos entre o Oriente e a Europa, a África e as Américas, uma história que pode ser vista sob a perspectiva da longa duração.

A noção de longa duração que utilizamos neste estudo, está vinculada à visão de tempo delineada por Fernand Braudel (1995), conforme está exposta no prefácio à primeira edição do seu livro, *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico*, quando trata, na primeira parte, da “história quase imóvel”, “que é a do homem nas suas relações com o meio que o rodeia; uma história lenta, de lentas transformações, muitas vezes feita de retrocessos, de ciclos sempre recomeçados [...]” (BRAUDEL, 1995, p. 25). Trata-se de uma noção quase espacial de tempo, sobre a qual “pode distinguir-se uma outra, caracterizada por um ritmo lento”, que ele chama de “história social”, em contraponto à história dos acontecimentos políticos, linear ou factual, a preferida da história tradicional. Aplicando-a ao estudo do protagonismo dos jesuítas – que, embora não seja um mar, estabelece uma relação marítima, econômica e globalizada em seus deslocamentos missionários – seria um caso de relação com o meio geográfico, a sociedade e a política, que opera continuidades e mudanças, rapidez e lentidão, numa ação que só pode ser entendida na perspectiva de uma história plural. A lentidão do tempo de que fala Braudel é, sabidamente, referente à longa duração, ou seja, refere-se a uma história de homens que se relacionam com o meio geográfico e nele se deslocam, produzindo uma pluralidade de tempos históricos.

Chegamos ao entendimento de que o protagonismo dos jesuítas envolve não apenas um tempo de longa duração, como uma ação ardente e ambiciosa de educação cristã, que se espalhou pelos quatro cantos do mundo globalizado e ajudou a construir a chamada modernidade, envolta em seus paradoxos. A Escola Apostólica de Baturité – edificada no Ceará, entre 1922 e 1927, vista nas fotos abaixo, acessadas no site do hoje Mosteiro dos Jesuítas, como ficou popularmente conhecido na região, ou Residência e Casa de Retiros dos Jesuítas – ilustra bem o significado dessa ardência da fé que move os missionários da Companhia.

Figura 1 – Escola Apostólica de Baturité – Ceará



Fonte: Acervo do Mosteiro dos Jesuítas/antiga Escola Apostólica dos Jesuítas de Baturité-CE.

Figura 2 – Escola Apostólica de Baturité – Ceará



Fonte: Acervo do Mosteiro dos Jesuítas/antiga Escola Apostólica dos Jesuítas de Baturité-CE.

Para a escrita deste trabalho, sabendo ser ela resultante de algumas operações reguladoras, como nos adverte Michel de Certeau (2017), foi importante perseguir a clareza quanto ao protagonismo aqui reconstruído, assim como a tarefa desafiadora de lidar com o ordenamento temporal e de interpretação de discursos múltiplos de sentido deslizante que permitem jogos arriscados e conclusões deturpadoras. Veio, então, a necessidade de apresentação de um relato articulado, que não deixa de ser uma peça dramática, enquanto narrativa encenada, sobretudo quando estamos no terreno da história religiosa moderna, em que o protagonista pretende devorar o modo de um outro ser, que julga “infiel”, para nele imprimir a sua verdade, nem que para tal precise usar a força bruta e/ou sutil. Para a sua materialidade, procedemos a uma sistemática de produção textual segmentada em tópicos e/ou unidades temáticas a que chegávamos, passo a passo, na lida com as fontes encontradas, o que resultou em conjunto de artigos, que foram apresentados em congressos locais, regionais, nacionais e internacionais, e/ou publicados em algumas revistas da área de História Educacional no Brasil, bem como em coletâneas organizadas para divulgação dos achados parciais de pesquisa junto à Editora da UFC.

Por essa razão, este livro adotou o feitiço de coletânea de textos escolhidos, ordenada em capítulos, que foram escritos ao longo de uma década (2009-2019) e são o fruto dos pacientes e instigados estudos que realizamos sobre os jesuítas, em que os nossos achados são discutidos passo a passo e a própria pesquisa vai ganhando contornos mais abrangentes do que estava previsto no projeto inicial de investigação. Estão dispostos, todavia, em outra ordem de apresentação, com vistas a ganhar uma nova significação, em termos de resultados obtidos.

Agora, no instante de sua partilha, estando ciente de inúmeras lacunas a serem preenchidas, esperamos que este ensaio seja lido e discutido, para que possamos estabelecer um diálogo profícuo, que nos tire da solidão tão comum a buscas demoradas, em especial, quando estudamos temáticas com o grau de complexidade que caracteriza o protagonismo dos amados e detestados jesuítas na condição multifacetada de religiosos, pedagogos e intelectuais do mundo moderno.

Esta coletânea, ensaio ou memorial de pesquisa só foi possível por contar com apoio institucional do CNPq, por meio da honrosa concessão de Bolsa Produtividade, do que muito nos orgulhamos, porque resultou de uma avaliação positiva dos nossos pares e revela a nossa credibilidade como pesquisadora credenciada e beneficiada pela política de fomento à pesquisa do Ministério de Ciência e Tecnologia do Brasil. Esse suporte foi fundamental para a realização da nossa investigação, razão pela qual deixamos aqui registrado o nosso primeiro e sincero agradecimento.

Ordenados em cinco capítulos e tópicos diversos, os textos aqui apresentados contêm alguns achados e sínteses, com base em acervos encontrados no Brasil e em Portugal. A linha de Pesquisa História e Educação Comparada, que integro, junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da UFC, nos deu a infraestrutura acadêmica necessária, por meio dos Seminários de Educação Brasileira que coordenamos, os congressos anuais que organizam para divulgação de nossas pesquisas; a colaboração dos mestrandos e doutorandos sob a nossa orientação, em especial Orlando Souza e Roberto Dias, que estiveram integrados ao nosso Projeto Guarda-Chuva sobre os jesuítas portugueses no nordeste do Brasil, o qual foi concebido, inicialmente, no Instituto de Educação da Universidade de Lisboa, entre 2009 e 2010, quando integramos o seu corpo docente como investigadora contratada, na área de História da Educação, liderada pelo então reitor, Prof. Dr. António Nóvoa, e integrada pelos colegas doutores, Justino Magalhães, Jorge Ramos do Ó, Joaquim Pintassilgo, entre outros. Nesse mesmo período, tivemos acolhimento na Universidade Católica Portuguesa, em Braga, com o auxílio da historiadora da educação, doutora Maria Eugênia Carvalho Branco, para consulta à sua biblioteca e setor de obras raras; e, em Lisboa, junto ao Centro de Estudos de História Religiosa, sob a coordenação do Prof. Dr. António Matos Ferreira, onde participamos de colóquios e debates que muito nos ajudaram na busca de estratégias teórico-metodológicas de investigação sobre a história dos jesuítas em Portugal. No Brasil, a interlocução mantida com inúmeros intelectuais jesuítas, que nos receberam nas Casas de Baturité, Fortaleza, Salvador e São Paulo, e permitiram o nosso acesso a livros e

documentos valiosos, favoreceu em muito o percurso desta pesquisa, a quem dirigimos a nossa gratidão por intermédio dos jesuítas, padre Antônio Tabosa Gomes e padre Geraldo Coelho de Almeida.

O acesso aos acervos da Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, em Braga, da Biblioteca do Mosteiro dos Jesuítas, em Baturité, da Biblioteca Nacional de Lisboa e da Biblioteca Municipal do Porto possibilitou um levantamento prodigioso de fontes, em termos de volume e alcance temático, temporal e espacial em relação ao percurso histórico dos jesuítas, ao qual foi agregado o resultado de inúmeras outras buscas e achados que estão referidos no interior deste livro, os quais revelam os caminhos percorridos por esta pesquisa e também pedem a nossa gratidão, em especial dirigida aos funcionários que nos atenderam com solicitude e delicadeza, na pessoa de Josefa Gonçalves de Oliveira, funcionária do Acervo do Seminário da Prinha, em Fortaleza.

A nossa participação nos Congressos Luso-Brasileiros e da Sociedade Brasileira de História da Educação, em escala nacional e regional, assim como dos eventos nacionais da ANPUH, dos Congressos de História da Educação do Ceará da UFC e dos Encontros Maranhenses de Historiadores da Educação da UFMA permitiram que os achados e sínteses parciais da investigação fossem apresentados, debatidos e publicados em anais e periódicos de circulação acadêmica bastante relevantes no campo de estudos em que este trabalho está inserido.

São inúmeros os colegas, familiares e amigos que nos apoiaram nessa caminhada. Seria temeroso querer citar, nominalmente, todos, pelo risco de esquecer algum. Por essa razão, queremos agradecer a todos, nas pessoas de António Nóvoa, Justino Pereira de Magalhães, Maria Eugênia Carvalho e Branco, António Matos Ferreira, José Paiva, da Universidade do Porto; Rita Teixeira e Alexandrina Rebelo, em Portugal; e, no Brasil, por meio dos mestres e colegas, Eduardo Diatayh Bezerra de Menezes, Simone Simões Ferreira Soares, Jacques Therrien, Carlota Boto, Patrícia Holanda, Roberto Barros Dias, Jaci Menezes, Carlos Ângelo de Menezes Sousa, Antônio de Pádua Lopes Carvalho, Maria Helena Câmara Bastos, César Augusto Castro, Orlando de Souza, Rejan Bruni, Antônio Gomes e Laura Alves. Antônio Rosemberg de

Moura, Bruno Maia, Renata Teles, Marcos Maia e Gabriela Cavalcante nos deram o suporte intelectual, familiar e afetivo, juntamente com Itamê Bessa, Bartira Lima, Carmozita Maia, Jossifran Soares e Celso Cavalcante. Luna, Pedrita, Amora e Julia Maia nos dão alegria necessária para acreditar que, na vida, tudo vale a pena, porque além das pedras, há delicadas flores que tanto a embelezam.

Queremos expressar a nossa gratidão à Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da UFC por ter acolhido este estudo em seu Edital de Publicação para o ano de 2019 e ao competente tratamento editorial dado a este livro pela Imprensa Universitária da UFC, com destaque especial para a arte da revisão, realizada por Adriano de Sousa Santiago, que evitou deslizes, replicações e lapsos, em sua versão final para publicação, tão comum em face dos atropelos e urgências do nosso ofício em tempos acelerados e sombrios.

O historiador Dr. Jorge Nagle – professor e ex-reitor da Unesp, autor do clássico *Educação e Sociedade na Primeira República* (2009) – foi fundamental para os estudos aqui desenvolvidos, em especial em relação à movimentação político-social e às correntes de ideias do Brasil, quando da chegada dos jesuítas portugueses, assim como os estímulos que dele recebemos ao longo do percurso desta investigação para a escrita deste ensaio, por ter sido ele um leitor entusiasmado e crítico de achados e encaminhamentos. Lamentavelmente, em face do seu falecimento inesperado, recentemente, ele não poderá ler este ensaio. Por esta razão, a ele será dedicado este livro.

Por fim, manifestamos o nosso agradecimento especial a dois intelectuais aqui presentes, na condição de primeiros leitores e críticos ao nosso trabalho, que tem neles importantes suportes formativos. Ao professor André Haguette – filósofo, sociólogo e nosso orientador no curso de Mestrado em Sociologia na UFC – que, generosamente, nos devolveu, na última hora, uma leitura e apreciação críticas deste estudo, o que nos causou grande satisfação, sobretudo por dois motivos: por ter sido ele, coincidentemente, na juventude, um jesuíta – nascido no Canadá e vindo para o Brasil, nos anos 1960, como missionário designado para lecionar no Colégio Santo Inácio, em Fortaleza – e por ter estimulado o nosso percurso acadêmico desde o período da graduação

em Ciências Sociais, quando disse vislumbrar na autora deste livro uma vocação intelectual, o que certamente foi um incentivo para escolher a vida acadêmica como horizonte profissional. Ao professor Justino Magalhães, catedrático e historiador da educação do Instituto de Educação da Universidade de Lisboa, nosso supervisor de estágio pós-doutoral naquela IES que, generosamente, aceitou escrever o posfácio ao nosso livro, como contribuição crítica ao presente estudo, que sinaliza algumas indicações estimulantes para o debate necessário ao entendimento atualizado da história dos jesuítas.

Capítulo 1

BASE FILOSÓFICA E ESCRITA, ARTES E PEDAGOGIA JESUÍTICA

“O Homem é Capaz de Educação”: um ensaio sobre a pedagogia humanística dos intelectuais da Companhia de Jesus

Muito já foi dito e escrito sobre a ação educativa dos jesuítas, vista como se fosse deslocada do tempo moderno, porque foi ligada a uma tradição teológica e filosófica ancorada na Idade Média e na Antiguidade. É certo que tais influências não são atributo exclusivo dos jesuítas, mas sobre eles paira a aura de um teimoso vínculo com uma forma de pensamento que teria sido descredenciada, pouco a pouco, do Renascimento até a emergência da racionalidade moderna. O historiador Franco Cambi (1999) examina os intelectuais jesuítas como parte do impulso da Contrarreforma e das diretrizes advindas do Concílio de Trento; embora admita o alcance alargado de sua pedagogia e organização inovadora de colégios, faz questão de salientar aspectos negativos de sua prática para a época moderna.

[...] a ênfase sobre a obediência e o clima censório e de vigilância próprio das instituições educativas dirigidas pelos jesuítas, sua atenção quase exclusiva aos estudos de tipo retórico-gramatical, representam os limites mais evidentes de uma experiência que, se tem o mérito de recolher os elementos ideologicamente mais neutros dos *studia humanitatis* e de induzi-los no currículo formativo das classes dirigentes, exercendo, assim, uma grande influência sobre os costumes sociais

da época, não consegue, porém, colher e representar as instâncias do mundo moderno para as quais serão necessárias novas orientações de pensamento (CAMBI, 1999, p. 263).

No entanto, independentemente da apreciação que se faça da ação e filosofia característica da Companhia de Jesus, sabemos que o seu próprio surgimento e existência estão datados e fincados, historicamente, no chão da modernidade.

Sabidamente, o tempo e o lugar de onde falamos têm muita importância nas formulações interpretativas, concepção de projetos de pesquisa e demonstração de interesse por temas específicos. No Brasil, as primeiras leituras sobre os jesuítas que fazemos, normalmente, estão ligadas à sua presença como religiosos, no processo de colonização ibérica das Américas e na expansão europeia para o Oriente. A noção mais genérica que fica é esta e, para revidá-la, se faz necessário percorrer outros caminhos mais difíceis de leitura e indagação. É o que nos trouxe a esta formulação, com o intuito de partilhar a necessidade de desnaturalização dessa imagem, a partir da pergunta sobre as bases teológicas e filosóficas da ação missionária dos jesuítas no mundo moderno.

Para tanto, como devemos tratá-la, senão começando por inserir o seu aparecimento no seio das ciências humanas decalcadas, por um lado, da filosofia antiga e da teologia cristã, retomadas por pensadores medievais e renascentistas? Nesse vasto universo das ideias e escolas filosóficas, contudo, não convém divagar, nem se deixar à deriva. Torna-se necessário e mesmo imprescindível o recurso a uma rota, a escolha de uma dada direção, de uma bússola que nos guie nesse oceano vastíssimo do embate de visões de homem, natureza e sociedade, sob a perspectiva da fé e/ou da razão, cada uma delas ancorada em tradições milenares diversas, que exigem de quem as estuda com afinco, recuos, entendimentos e buscas sem fim, postas no tempo e no espaço.

A bússola que nos orienta aqui começa por circunscrever a nossa temática à emergência da pedagogia humanística da Companhia de Jesus entre os séculos XVI e XVII. Dizer isto é muito pouco; pequena ajuda diante de tanta amplitude de possibilidades contida nessa

pergunta. Torna-se preciso, então, fazer uma segunda escolha, com base em estudos que temos realizado na última década, como investigadora da área de história educacional, em perspectiva comparada, ligada ao campo da história dos jesuítas, em Portugal e no Brasil, trajetória iniciada em sentido temporal inverso ao do calendário linear, porque posta no século XX.

O ponto de partida do nosso interesse foi ter vivido em Portugal, quando se aproximava o centenário da república, e nos chamou atenção uma decisão e manifestação de hostilidade da República Portuguesa aos jesuítas, em 1910, momento de uma terceira expulsão deles de Portugal. Acompanhamos, por meio de palestras e lembranças acadêmicas, notícias esparsas sobre a saída para o exílio e a chegada de missionários portugueses dispersos no Brasil, um acontecimento que, por sua vez, tinha sentido de retorno e os jesuítas passaram a viver uma auspiciosa acolhida por parte da república brasileira.

O mergulho na historiografia relativa a esse episódio da expulsão do Portugal republicano, em arquivos de Portugal e do Brasil, nos lançou numa rede discursiva pautada em mitos e intrigas, acusações e legítimas defesas, julgamentos e tribunais santos e laicos. O protagonismo dos jesuítas foi crescendo em dimensão aos nossos olhos, à medida que as fontes documentais e historiográficas apareciam em sua fatura, ao percorrermos bibliotecas e acervos relativos a essa história, sabendo-se ser ele um escriba, um formulador meticuloso de registros cotidianos e/ou periódicos sobre as missões e vivências mais amplas em ambientes culturais diversos, e um intelectual com formação teológica, mas eivada de estudos de filosofia, curiosidade científica, vocação pedagógica e administrativa. Formado nas sutilezas da retórica, do diálogo e da sedução catequética, tornou-se o jesuíta um agente histórico, que era ao mesmo tempo um intelectual católico e um viajante inquieto e curioso, que vai de um lado para o outro do mundo em sua disposição missionária em busca de capturar “infieis” para fazer deles cristãos, certos de que assim estariam a civilizar o mundo, a elevá-lo espiritualmente.

Para cada uma dessas facetas há uma infinidade de questões e fontes a serem desvendadas. Logo, entendemos que estudar os jesuítas requer cuidados e recursos metodológicos refinados para não cairmos

na tentação de reproduzir fórmulas feitas e/ou diagnósticos cristalizados, correndo o risco de nos perder em certezas e conclusões, em território minado, o que pouco contribui para o nosso entendimento acerca dessa temática. Tanto arroteio para dizer que, quanto mais estudávamos os jesuítas, mais crescia a nossa atenção em relação à importância das cronologias recheadas de acontecimentos marcantes; percebíamos a natureza discursiva das fontes utilizadas, imersas em divisões e classificações ideologizadas.

Quando nos demos conta, estávamos viajando com eles. Deixamos Portugal e retornamos ao Brasil em repetidas idas e vindas; avistamos a Índia e chegamos ao Japão por meio da historiografia consultada; pisamos o chão da China, entre Shangai e Beijing, por meio de um inesperado e inspirador intercâmbio acadêmico. Em relação à América, a literatura sobre os jesuítas nos abriu os olhos para a sua presença no México, nos Estados Unidos e no Canadá; chegando às leituras historiográficas sobre a África, aportamos em Moçambique, na antiga missão da Zambézia, no continente africano.

Alguém há de nos perguntar que sentido faz essa insistência em falar do nosso itinerário de pesquisa, deixando, por vezes, secundarizada a temática que nos trouxe aqui. Isso é feito para explicar este recuo aos séculos XVI e XVII, em face da necessidade de nos dedicar, afinal, a um ensaio sobre os fundamentos teológicos e filosóficos da pedagogia jesuítica, segundo a tendência da nossa área investigativa no campo da história educacional.

Nesse propósito, entre uma infinidade de livros, escolhemos três obras principais com vistas a que nos ajudem a explorar o sentido histórico da educação jesuíta, a saber: 1) o ensino de filosofia aristotélica em forma de um manual conimbricense; 2) o estudo sobre fábulas de misticismo, de Michel de Certeau; 3) as obras de maturidade de Antônio Vieira. Em relação às fontes utilizadas nessa empreitada, temos os seguintes títulos: *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus Sobre os Três Livros do Tratado Da Alma*, de Aristóteles Estagirita (2010), *A Fábula Mística – séculos XVI e XVII*, de Michel de Certeau (2015) e *História do Futuro I e II e Chave dos Profetas*, do padre Antônio Vieira (2008).

Esse conjunto articulado de obras deu a esta pesquisa elementos para um entendimento mais aprofundado das bases humanistas e modernas da ação educativa dos jesuítas.

Além das fontes indicadas, apoia-se este estudo em literatura mais ampla e especializada sobre a história da Companhia de Jesus no horizonte da expansão europeia. O núcleo temporal deste ensaio está assentado sobre os séculos XVI e XVII, o qual abriga a organização do humanismo responsável pela configuração do debate sobre a educação moderna, para fazer explodir nos três séculos subsequentes a noção unificadora de educação, na versão republicana, vista como condição e medida de todas as coisas. Oferece como resultados algumas indicações e nexos sobre o sentido histórico da pedagogia humanística da Companhia de Jesus, feita mais de dúvidas e embates apaixonados, que são típicos de um mundo de certezas em dissolução, do que como proposta imobilizadora de uma antiga tradição.

O Manual Jesuíta Conimbricense sobre o Tratado Da Alma, de Aristóteles

Os estudos sobre a educação jesuítica incidem sobre a formulação de um método pedagógico, que ficou conhecido por meio da expressão latina *Ratio Studiorum*.¹ Método ou plano de estudo e formação intelectual e moral, esta orientação com seu conjunto de regras de natureza prática tem sido alvo de especial curiosidade, sobretudo quanto às suas origens e fontes inspiradoras, posição defendida por Leonel Franca (1952), principalmente por sua discutida eficácia na montagem de uma rede internacional de colégios jesuítas. Estas nos levam à experiência pessoal de conversão religiosa ao cristianismo do fundador da Companhia, registrada nos famosos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loiola, – descritos na sua famosa *Autobiografia*, divulgada em 1555, e

¹ Para entender as fontes constitutivas do *Ratio*, o estudioso jesuíta, padre Leonel Franca, recomendava ver a influência da Universidade de Paris, dos Antigos, da tradição de estudos medievais e do (falso) debate sobre a possível influência de calvinistas sobre os jesuítas. In: FRANCA, L. *O método pedagógico dos jesuítas: o “Ratio Studiorum”*. Rio de Janeiro: Livraria Agir, 1952.

acessada por nós em publicação mais recente (2015) – e de sua formação teológica e filosófica na Universidade de Paris.

Para os estudiosos dessa matéria, a formulação de uma pedagogia própria ao ensino jesuítico resultou de partida dessa experiência formativa, no interior da qual a ideia de criação de uma nova congregação religiosa e militante no espectro católico crítico do século XVI. Embora não tenha sido organizada com a intenção precípua da educação intelectual, não tardou a abertura de colégios que requeriam um modo de organização definido. No período de 1551 a 1599, o *Ratio Studiorum* foi recebendo sugestões de sistematização, aplicadas sobre as linhas mestras traçadas por Loiola, as quais estavam inscritas nas Constituições da Companhia de Jesus. Analisando-as, segundo estudo de Egídio Schmitz (1994), apoiado em inúmeros autores, é possível vislumbrar, ao longo do tempo de vida do *Ratio*, algumas convicções que permanecem válidas, não obstante haja aspectos que perderam a sua atualidade. Aquelas podem ser assim sintetizadas: 1) primazia das virtudes morais sobre as virtudes intelectuais; 2) estima pelo alto valor do desenvolvimento intelectual; 3) planejamento educacional e pedagógico; 4) aceitação do princípio de adaptação (DONOHUE, 1963 *apud* SCHMITZ, 1994, p. 107).

O percurso do *Ratio* evidencia uma cronologia indicativa de sucessivas alterações até ser aprovada para uso universal pela Companhia de Jesus. O ano de 1599 ficou como marco reconhecido, conforme Franca (1952), pois recebeu novos acréscimos, sob a orientação do provincial, padre Cláudio Aquaviva, que intensificara a urgente necessidade de ordenamento de uma “fórmula” de ensino capaz de dar uniformidade à ação educativa desenvolvida pelos jesuítas em seus colégios espalhados nos quatro cantos do mundo.

À medida que crescia a preocupação com esta dimensão do ensino, sob o formato de um conjunto articulado e coerente de normas e disposições prescritivas de estudo e formação religiosa e moral, no colégio de Coimbra – considerado então um centro modelar de formação jesuítica – os estudos filosóficos receberiam atenção similar quanto ao conteúdo curricular e à metodologia de ensino mais adequada, posto

que, “[...] entre 1592 e 1606, saíram dos prelos de madeira de Coimbra e de Lisboa cinco grossos volumes correspondentes a oito tomos de um curso de filosofia composto para os alunos do colégio da Companhia de Jesus, S. J., em Coimbra” (CAMPS, 2010, p. 9).

O curso tinha por título “Sobre os Três Livros do Tratado Da Alma, de Aristóteles Estagirita”, apresentado como recurso facilitador do ensino de filosofia, considerando a necessidade de ser condensado em período de três anos e, assim, evitar que os alunos perdessem tempo copiando esse conteúdo em lentidão manuscrita. A medida indica o advento de uma tecnologia inovadora de leitura de manuais preparados com o fim didático de iniciação e entendimento dos conteúdos em questão, por sua alta complexidade, com a ajuda da imprensa. Recomenda, antes, a explicitação, ainda que sumária, do sentido conceitual de alma, dado por Aristóteles, preocupação que o remete ao campo da física, biologia e estudos relativos à nossa dinâmica interna.

Na física, como já se disse, também se inclui para Aristóteles o estudo dos seres vivos, pois estes são seres da natureza, possuindo em si mesmos o princípio do movimento e do repouso. Como esse princípio nos seres vivos, sejam eles vegetais, animais ou humanos, é, segundo Aristóteles, a alma, a ciência da alma, à qual nós damos o nome de psicologia (de *psychê*: alma). Na visão aristotélica, faz parte da física e vai ser exposta no *De Anima*, tratado que estuda não apenas a alma humana, mas também todos os seres vivos. No entanto, dado que Aristóteles – como vamos ver logo a seguir – considera a alma como algo inseparável do corpo (com algumas dúvidas apenas a propósito do intelecto), a ciência da alma, a seu ver, é uma física que não se ocupa só da matéria, mas também com a forma [...] (BERTI, 2015, p. 71).

Os volumes que compõem o manual de Coimbra são acompanhados de cuidadosos “índices dos capítulos e das questões” referentes ao tratado de Aristóteles sobre a alma, estruturados de modo a facilitar a compreensão.

No primeiro livro, consta um próêmio esclarecendo aspectos como “utilidade, ordem, matéria tratada e partição destes livros”, seguido de questões prévias consideradas as mais primordiais, que orientam o olhar do seu público leitor, composto por alunos do colégio de Coimbra. Depois das questões postas, apresenta-se um cotejo de opiniões dos filósofos, uma propositura de resolução da questão, chegando, por fim, à “explicação dos argumentos”, que se mostravam contrários às afirmações anteriores.

Os demais livros são divididos da mesma forma em que ressalta essa alternância entre questões, exposição de artigos e explicações, que oferecem, gradativamente, um quadro específico e geral do conteúdo do Tratado de Aristóteles.² O modo de apresentação da obra e pensamento do filósofo antigo mostra a importância da apreciação analítica contida no manual, concebida por professores do colégio coimbricense, embora não seja apresentado na publicação original da época da primeira impressão o nome dos autores dos comentários. Chamam atenção o detalhamento conceitual, os informes acerca dos debates contidos nas formulações de Aristóteles com outros filósofos, a tradução cuidadosa de certos termos da língua grega para o latim, a explicitação da divisão de argumentos, a apropriação do Tratado por teólogos e filósofos antigos e medievos, a exemplo de Santo Agostinho e São Tomás de Aquino.

Impressiona a meticulosidade e propriedade com que o pensamento de Aristóteles é apresentado nesse manual, com a intenção deliberada de economia de tempo na leitura e de segurança, no que se refere à interpretação desejada pelo colégio da Companhia de Jesus para a formação intelectual, religiosa e moral dos seus alunos.

Na Introdução Geral ao manual de Coimbra, sabemos, pela tradutora do original latino para o português, algo mais preciso acerca da autoria.

² ... Aristóteles nasceu em 384-383 a.C, em Estagira, colônia jônica, situada ao norte da Grécia, perto do reino da Macedônia. Quando completou 17 anos, por volta de 367-366 a.C., Aristóteles foi encaminhado para Atenas, a fim de frequentar a Academia de Platão. Permaneceu ali até a morte deste por volta de 348-347 a.C. Frequentou a Academia por 20 anos [...] (BERTI, 2015, p. 9).

Embora publicados sem estamparem o nome do autor, todos estes quatro volumes parecem ter sido redigidos por Manuel Góis (1547-1597), este último, eventualmente, com a colaboração editorial de Cosme de Magalhães (1551-1624), haja vista que se trata de uma edição póstuma. Quanto aos seus dois apêndices, um sobre a alma separada, outro respeitante aos problemas sobre os cinco sentidos, o erudito Carlos Sommervogel assevera serem ambos da autoria de Baltasar Álvares (1560-1630). O quinto e último volume a sair do prelo acrescentará à série um novo autor. Da responsabilidade de Sebastiano do Couto (1567-1639), ele era dedicado à lógica [...] (CAMPS, 2010, p. 11-12).

Os comentários esclarecedores da tradutora acerca do manual coimbricense evidenciam um conjunto de argumentos e preocupações dos jesuítas do século XVI em relação à filosofia de Aristóteles, que trata de ressaltar “a superioridade da lógica como atividade intelectual sobre a moral” (CAMPS, 2010, p. 66), ou seja, como princípio de conduta com vistas à “perfeição (ou harmonia) do mundo” (CAMPS, 2010, p. 67). Ela reconhece na preocupação com o ensino das ideias de Aristóteles que os jesuítas de Coimbra se movimentavam em meio a opositores, na medida em que é possível reconhecer o que chama de “sete argumentos” daquele tratado jesuíta, dirigidos a combater os cétricos, que apresentamos aqui, em formato mais resumido: 1) o desejo de conhecer não pode ser em vão; 2) o conhecimento constitui a perfeição humana e esta é contemplação; 3) não são poucos os homens capazes que mostram ser possível a prática da ciência verdadeira; 4) o lugar da Física para o conhecimento da verdade num mundo em mudança; 5) a capacidade de conhecer com um grau de necessidade igual ao das afirmações analítico-geométricas; 6) incorruptibilidade dos céus; 7) relação entre mutabilidade e imutabilidade do mundo vista pela ciência (CAMPS, 2010, p. 75-76).

Vale perguntar sobre a escolha desta obra e o seu significado para a formação desejada pelos jesuítas para os seus alunos. Um pouco mais à frente, examinando o sumário do Tratado, a tradutora sintetiza as preocupações filosóficas dos jesuítas, no livro cinco: definição da alma; de sua natureza; dos sentidos externos à alma. Interessa a eles o que Aristóteles teoriza sobre a alma, revelando os temas de preferência dos

jesuítas daquele período, (CAMPS, 2010, p. 91), para os quais eles recorrem a uma auscultação atenta ao filósofo antigo para, com sua ajuda, solucionar dúvidas e dirigir ações da Companhia de Jesus, no século das grandes navegações, da ampliação do mundo e do conhecimento. Aristóteles oferece a eles uma teoria da alma.

Nas obras de Aristóteles percebemos uma evolução em seu conceito sobre a alma humana. Primeiramente, sob a influência de Platão, o Estagirita considera corpo e alma como substâncias distintas e até opostas: a alma preexiste ao corpo e a este se une não apenas acidentalmente, mas até mesmo violentamente. Mais tarde a união do corpo com a alma passa a ser considerada como uma comunidade de atividades: o corpo é concebido como um instrumento da alma. Finalmente, Aristóteles aplica a tese hilemórfica à teoria da alma: esta se une ao corpo como a forma à matéria, constituindo uma unidade substancial. Nessa terceira concepção se enquadram as diferentes definições da alma: “A alma é o ato de um corpo natural orgânico”.

A alma é aquilo pelo que vivemos, sentimos e pensamos. Embora uma e essencialmente simples (sem partes), a alma humana efetua uma série de diferentes operações: vegetativa, sensitiva, intelectual, apetitiva e locomotora [...] (GIORDANI, 1984, p. 388).

O valor do manual aqui comentado, para além de apropriar-se de suas formulações e interpretar Aristóteles, segundo o ideário jesuíta, terá sido, conforme lemos abaixo.

[...] a sua extraordinária influência, enquanto manual de ensino de filosofia, no quadro de um sistema ou corpo de informação governado por regras de investigação muito próprias; e ao seu exemplar valor como peça mais ou menos orgânica de um capital de saber enciclopédico perspectivado sob o importante prisma de uma consideração metafísica de filosofia natural [...] (CAMPS, 2010, p. 78).

Vale destacar, nesta apreciação, a coincidência temporal e articulada de duas iniciativas que nos parecem ter sido decisivas para a consolidação da chamada pedagogia jesuíta, quando se aproxima o

fechamento do século XVI e a virada para o XVII: 1) a publicação do manual conimbricense, entre 1592 e 1606, firmando Aristóteles e o seu Tratado sobre a alma como base curricular do ensino de filosofia no modelar colégio de Coimbra; 2) a aprovação do texto do *Ratio Studiorum*, em 1599, após ter sido submetido, por meio de edição de 1592, à apreciação de toda a Companhia de Jesus, com base na experiência de três anos, para testar o seu alcance e eficácia pedagógica.

Não terá sido por acaso, conforme indicação de Franca (1952), que, a partir dos referidos marcos na história dos jesuítas como educadores, a rede internacional dos seus colégios tenha sido alargada de 245 estabelecimentos, em 1599, para 546 instituições educativas, no ano de 1773, quando se dá, em Roma, a extinção da Companhia de Jesus. Não será demais perguntar sobre a influência definitiva da obra de Aristóteles no fortalecimento da racionalidade pedagógica e do gosto pela ciência que estava abrigada na disposição missionária, na pragmática intelectual dos jesuítas, desde a sua fundação, na condição de partícipes da construção da era moderna.

O fabuloso misticismo dos séculos XVI e XVII e a peleja com limites institucionalizados do cristianismo medieval e do catolicismo moderno

Como explicar que, no momento em que a razão emerge com força capaz de organizar o próprio sentido da fé católica e da ciência então nascente, manifestações místicas ocorram quase em simultâneo, abrindo outra forma de religiosidade na relação com o mundo e os seus desafios medonhos? A Europa do século XVI e XVII está revolvida por novidades e incertezas, tanto no terreno econômico quanto religioso. Nesse ambiente, ocorrem cisões e fissuras em relação a credos e representações de mundo, numa crescente divisão no território da expressão religiosa e proliferação das heresias.

[...] crenças e práticas se enfrentam, doravante, no interior de um espaço político, com certeza, organizado, ainda, segundo um modelo religioso, em torno do rei, esse “bispo de fora”, que tem

como tarefa garantir “uma certa” vigilância do exercício de religiões diferentes. Cada igreja assume a imagem de um “partido”. Sua ambição fica totalizante, conforme um modelo de uma variedade universal e conquistadora, mas, de fato, ela depende das relações de um Estado que favorece, controla ou excomunga [...] (CERTEAU, 2015, p. 29).

A Reforma Protestante ofereceu um desafio espetacular ao poder da Igreja Católica, acostumada com a obediência cega de súditos e fiéis, mas os protestantes se dividiram em seitas e criaram seus conflitos internamente; assim, entre os partidários do rompimento com o reinado pontifício de Roma, são erguidas, pouco a pouco, novas igrejas e regras de pertença religiosa.

A regra da Igreja Católica, “punindo o herege, mas perdoadando o pecador” – mais no passado do que no presente – é hoje tolerada pelas pessoas de caráter econômico completamente moderno, e nasceu entre as camadas mais ricas e economicamente mais avançadas do planeta por volta do século XV. Por outro lado, a regra do calvinismo, tal como foi imposta no século XVI, em Genebra e na Escócia, entre os séculos XVI e XVII, em grande parte na Holanda, no século XVII, na Nova Inglaterra e por algum tempo na própria Inglaterra, se tornaria a forma mais intolerável de controle eclesialístico do indivíduo que já pôde existir [...] (WEBER, 2001, p. 40).

A cristandade se via esfacelada por dúvidas e medos, que criavam situações novas e provocativas para os dogmas da fé aceitas com obediência cega pelos tementes aos poderes de Deus e do papa como seu representante, incluindo os católicos ameaçados por muitos lados, cindidos e próximos de perder a liga que os unira por séculos.

O catolicismo contrarreformista, por sua vez, desdobra-se, segundo Leszek Kolakowski, em três modelos ideais: o jansenismo, um fenômeno essencialmente antimístico, o jesuitismo e o misticismo mediterrânico e ibérico. As duas primeiras tendências expressaram respostas distintas às questões da graça e da natureza que, com Erasmo, no momento anterior às reformas, encontraram

ainda um equilíbrio. Para Kolakowski, o cristianismo sempre apresentou essa dificuldade em conciliar a ideia da justificação pela fé e a tendência de manter um acordo da religião com a natureza humana [...] (GONÇALVES, 2005, p. 118).

Esse fenômeno nos interessa, na medida em que se coloca em franca peleja com limites institucionalizados do cristianismo moderno, tanto em sua versão protestante quanto católica, ainda que aquele tenha sido, no fundo, alimentado por disputas como esta última. Segundo a autora citada acima, no período em foco, a Península Ibérica abriga os católicos e místicos. Trata-se de uma coexistência; evidencia que nem sempre as duas vertentes estiveram tão separadas assim, levando em consideração sobretudo as famosas fogueiras dos tribunais do Santo Ofício que, segundo a historiografia aqui cotejada, estimularam o “misticismo fanático”. Reagindo a ele, foi observado o nascimento de outro modo de expressão mística, de natureza ascética, conforme vemos abaixo.

Esse misticismo teve papel importante na reforma ibérica, propondo um ideal de homem religioso que conciliou vida ativa e oração contemplativa. O período de 1570 a 1620 correspondeu à idade de ouro da teologia espanhola, destacando-se, entre os grandes místicos, Santa Teresa, São João da Cruz, São João de Ávila, Juan de los Angeles, Luis de Granada e tantos outros. O mundo português partilhou esse registro religioso, intensificado pela própria união ibérica, que encontrou no Barroco sua métrica de expressão (GONÇALVES, 2005, p. 117).

Segundo Gonçalves, apoiada em consultas de especialistas nesse assunto, “a crise da escolástica, no alvorecer da modernidade, disseminaria a versão neoplatônica da alma, que defende a sua imortalidade, em especial pela mística” (GONÇALVES, 2005, p. 145-146). Nesse sentido, a autora pontua que essa divisão dos cristãos tem relação com o debate teológico e filosófico conflituoso da modernidade, no qual a noção da relação entre corpo e alma está no centro por

meio de duas diferentes tradições gregas, postas em Platão e Aristóteles, sendo, para o último, a razão o meio pelo qual a alma se faz conhecer.

Michel de Certeau estudou esse fenômeno místico, querendo decifrar o significado da ausência e da busca falante e estonteante do corpo, expressa por alguns ícones do fabuloso misticismo dos séculos XVI e XVII. Ele rastreia no período medieval a aparição de novos sinais postos na fórmula teológica do “corpo místico” que, segundo ele, se mantém nos séculos XVI e XVII. Ela encerra a noção de que “Jesus”, diz Bérulle, “tem um corpo real e um corpo místico na Terra. Nós aderimos ao seu corpo real pela comunhão com a Eucaristia, e ao seu corpo místico pela comunhão da Igreja [...]” (CERTEAU, 2015, p. 142).

O historiador nos mostra, portanto, estar essa “oposição, já perceptível no fim da Idade Média, entre o corpo político e o corpo místico da Igreja [...]” (CERTEAU, 2015, p. 142). Desse modo, a hierarquia eclesiástica vai sendo partida em função de uma nova maneira de lidar com a fé, que envolve a busca por um corpo ausente, desaparecido, mas que esteve antes presente, conforme o relato bíblico. Para Certeau, a questão de fundo consistiria em saber [...] como “fazer corpo” a partir da palavra? Essa questão traz aquela outra, inesquecível, de um luto impossível: onde você está? Elas mobilizam os místicos” [...] (CERTEAU, 2015, p. 122). Já eram sinais de elaboração de uma nova teologia, capaz de fragmentar a unidade dos cristãos, mas, sobretudo, o poder católico sobre a tradição religiosa criada em torno de Jesus por meio da reinvenção desse corpo para permitir a sua adoração mística, livre de mediações e amarras institucionais.

A fábula mística, sendo feita de palavras, ações e buscas, diz respeito ao ambiente da religiosidade fragmentada dos séculos XVI e XVII na Europa, a todos envolvendo, pois está posta em “posição estratégica” no interior da onda de reformas em curso. Atinge todas as seitas em litígio, nesse ambiente de inquietações e redefinições teológicas, incluindo aquela facção que é foco deste ensaio.

Até a metade do século XVII, o “corpo místico” vai ocupar a posição estratégica de ser o outro em relação às realidades visíveis. Tratar-se-á ora de dar um espaço “místico” à organização hierárquica ou escriturária, ora de dar uma visibilidade social ou textual a experiências místicas. O trabalho das reformas se mobiliza nessa fronteira. Em certos casos (**desafio inaciano**, boromeano ou beruliano), ele postula um paralelismo entre uma hierarquia eclesiástica e uma ordem mística. Mas, de toda maneira, ele visa a produzir um corpo místico [...] (CERTEAU, 2015, p. 127, grifo nosso).

O fervor religioso dos místicos parece ter impregnado a época assinalada, incluindo o modo de sentir e de dizer da Companhia de Jesus de muitas maneiras. Certeau apresenta inúmeras indicações dessa ligação dos inacianos, e não apenas deles, com a fábula mística que entrelaça sentidos e simbolismos do corpo, operações racionais, lugares e modos de fala, santidades e devoções extraordinárias, difusões textuais, retornos ao passado, releituras bíblicas, criação de espaços, sede de conhecimento, projetos de viagem e retiros espirituais.

Como síntese do seu mergulho na questão da “fábula e corpo místico” ele oferece aos leitores um caso exemplar, que revela a atmosfera desafiadora em que se dá o nascedouro de tantas manifestações religiosas. Para tanto, descreve com detalhes o itinerário de Jean Labadie (França, 1610 – Holanda, 1674), um ex-jesuíta que ficou conhecido por uma busca apaixonada do sentido religioso do mundo em que viveu, por seu desesperado nomadismo, cuja história o autor examina como,

“[...] espaço indefinido criado pela impossibilidade de um lugar”. As etapas aí são marcadas pelas “religiões” que ele atravessa uma por vez: jesuíta, jansenista, calvinista, petista, quilista ou milenarista, enfim “labadista” – etapa mortal. Ele passa. Ele não pode parar. “Adere ao protestantismo e termina por vagar pelo mundo solitário a escrever e a buscar algo ausente e invisível” (CERTEAU, 2015, p. 437).

Não há espaço aqui para uma apresentação mais substancial dessa história de Labadie, mas podemos recomendar uma maior

aproximação com ela na fonte indicada. Não seria possível também apresentar as inúmeras biografias de Inácio de Loiola e da sua influência mítica no ordenamento e sobrevivência de longa duração da Companhia de Jesus, empreendimento que em si mesmo pediria um estudo específico. As fontes documentais e historiográficas, manuscritas e impressas, discursivas e imagéticas sobre a sua mítica, lendária e histórica composição como líder religioso e criador de uma congregação militante, nos parecem ser inesgotáveis. Resta-nos apenas assinalar a sua influente presença em palavras e atos no mundo moderno que, sendo parte da formação dos jesuítas que o sucederam, os torna também sujeitos inquietos e desejosos de um lugar para feitos missionários, que são ainda hoje relatados como heroicos e tratados com um misto de admiração e suspeita.

Ao fim e ao cabo, os jesuítas dos primeiros tempos procuravam uma regra, uma filosofia da alma, um método de estudos que os tirasse do redemoinho de sensações e dúvidas, medos e disposições que os animavam, em seu protagonismo histórico moderno, ao lado de tantos outros sujeitos e disputas sem fim.

Antônio Vieira e a sua história e pedagogia profética do futuro

O questionamento teológico de cunho especulativo da obra de maturidade do jesuíta Antônio Vieira (Portugal, 1608 – Bahia, 1697)³ sobre o feitio de uma inversão temporal inscrita na sua história profética do futuro comparece a este cotejo historiográfico para colocar em foco, uma segunda vez, a dimensão teológica da ação jesuíta com o intuito de trazer alguns elementos para o entendimento do sentido da ação missionária da Companhia de Jesus, desta feita, mais para o final do século XVII, o qual é considerado momento crucial da sua história.

³ Sobre a sua vida, recomendo a Introdução a Vieira, escrita por HADDAD, J. A. In: VIEIRA, Pe. A. *Os sermões*. São Paulo: Melhoramentos, 1963. p. 9-70. Sobre a sua obra, ver também a apresentação de Alcir Pécora, na publicação de escritos: VIEIRA, Pe. A. *Escritos históricos e políticos*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

Não é matéria de fácil acesso para quem tem formação apenas científica, mas convém tratá-la como evidência histórica de uma formulação pedagógica. Esta tem, em seus fundamentos, indagações concebidas em períodos distintos do que chamamos de humanismo ocidental. A junção de profetas e tempo futuro é cabível justamente porque um e outro dizem de algo que ainda não está posto no presente.

No espaço deste estudo, não é possível descer em detalhes sobre a biografia e obra desse jesuíta, considerado, dentro e fora da Companhia de Jesus, um intelectual de estatura tal, mas também por sabermos que a sua atuação transcende a sua pertença religiosa e a própria época em que ele viveu. Por isso, os deslocamentos feitos aqui obedecem a um roteiro de leituras traçado em função da busca de esclarecimentos sobre a pedagogia jesuíta que guia a sua ação no mundo, desde a criação da Companhia de “Soldados de Cristo”, dispostos a “tudo fazer para a maior Glória de Deus” (*Ad majorem Dei gloriam*), lema maior dessa obstinação missionária de teor profundamente cristão e místico, segundo entendimento suscitado por pistas históricas oferecidas por Michel de Certeau (2015), entre outros, que pede um modo de agir capaz de colocar em prática essa promessa.

A propósito disso, nos interessa também relacionar aqui a pergunta sobre a convicção dos jesuítas de que “o homem é capaz de educação”. Esta expressão foi encontrada, no manual conimbricense, ao lermos a sua introdução geral, quando a tradutora faz a seguinte pontuação acerca da gestação da ideia da escrita de um livro auxiliar para o ensino de filosofia, projeto do qual faz parte, ao lado de outros intelectuais jesuítas, Pedro da Fonseca, famoso professor do colégio de Coimbra e autor de vários textos de natureza teológica e filosófica. A citação é longa, mas vale a pena dar a ela o espaço merecido, em face da apresentação de um pressuposto filosófico essencial para quem deseja entender o sentido de educação dos jesuítas.

Digamos mais alguma coisa, antes de tudo o mais, sobre a gênese do Curso impresso. Desde muito cedo, não obstante o facto de a Companhia, na sua fundação não privilegiar o trabalho do espírito (no estudios ni lecciones em la Companhia!) levantou-se no

Colégio de Jesus de Coimbra, “cidade preclara nas artes liberais”, a ideia de se imprimir um curso (que hum curso de scriptos se imprima) . A aposta nos estudos [...] é sustentada, em Portugal, por um curioso passo, normalmente despercebido, em que o autor (p. 25-26), no caso, Pedro da Fonseca, ilustra a temática da pregação necessária recorrendo a um exemplo assaz significativo para aquilo que nos interessa: **“O homem é capaz de educação”**. E continua: “Com efeito, se alguém negar que o Homem é capaz de educação (hominem esse disciplinae capace), é lógico que negue que ele é Homem”. Ora, sabendo que uma pregação necessária é aquela que, se for negada, implica a destruição do próprio sujeito, então a capacidade para ser educado é alguma coisa que pertence à própria essência do ser humano ou emerge do fundo da sua própria essência (CAMPS, 2010, p. 25-26, grifo nosso).

É sobre essa “capacidade humana de ser educado” de que também nos fala Antônio Vieira, quando faz os seus sermões e profecias; onde desenvolve a conexão entre o que diziam os profetas e os destinos cósmicos do homem, aproximando passado e futuro; entre a força mística das palavras e ações, como expressão da vontade e da capacidade de autoconsciência refinada por meio de *Exercícios Espirituais*. Vieira “acreditava que nos céus estivessem escritos itinerários e destinos” (HADDAD, 1963, p. 42). Para o renomado jesuíta, em tudo está visível o impulso, o sopro divino que projeta o ser vivente para fora e dentro de si mesmo, no tempo e no espaço, certeza de onde retira a sua força profética.

[...] Vieira é místico, dando-se ao misticismo outro conceito, o dos estudiosos da mentalidade primitiva, do tipo Levy Bruehl, no caso, o misticismo seria, entre outras coisas, “crença nas forças, nas influências, nas ações imperceptíveis aos sentidos e, no entanto, reais”. Essa qualidade de misticismo é o que principalmente vai explicar o que há de alógico, de fantástico, de sobrenatural, de onírico, na personalidade de Vieira, como no meio (português e brasileiro) onde ele atuava. Neste complexo ideológico, tem que se associarem naturalmente astrologia babilônica, milagre cristão e cabala judaica, tudo isso compondo ingredientes do que seria o profetismo sebastiânico de Vieira. De Vieira como de seu tempo (HADDAD, 1963, p. 42).

Há uma simbiose de fé e razão, política e pedagogia, tradição bíblica e cosmovisão, na teoria de futuro de Vieira. No texto que formula, é possível visualizar o modo como o seu pensamento articula todos esses aspectos, onde ressalta a ideia teológica de futuro que o motiva a escrever a sua teoria, explicando-a por suas utilidades de que trata no primeiro volume.

O primeiro motivo e mui principal por que Deus costuma revelar as cousas futuras (ou sejam benefícios ou castigos) muito tempo antes de sucederem, é para que conheçam clara e firmemente os homens, que todas vêm dispensadas por sua mão. Arma-se assim a sabedoria eterna contra a natureza humana, sempre soberba, rebelde e ingrata, ou porque se não levante a maiores com os benefícios divinos, e se beije as mãos a si mesma, como dizia Job, ou porque não atribua a cousas naturais (e muito menos a caso) os efeitos que vêm sentenciados como castigos por sua justiça, ou ordenados para mais altos e ocultos fins por sua providência (VIEIRA, 2008, p. 46-47).

Vieira segue a sua explicação. Revela que a segunda utilidade da sua teoria, a que considera mais necessária “aos tempos próximos e presentes, é a paciência, constância e consolação nos trabalhos, perigos e calamidades com que há de ser aflito e purificado o mundo, antes que chegue a esperada felicidade” (VIEIRA, 2008, p. 55), a paciência entendida como confiança no que há de vir ao final, condicionado pela capacidade de espera e entendimento quanto à necessidade de se haver o homem com tantas dificuldades no mundo. Esclarece a terceira utilidade (VIEIRA, 2008, p. 63) com base na certeza de que as gloriosas conquistas, o alargamento de domínios e a sujeição de povos e nações teriam Deus como fiador, sabendo que tanta desigualdade tem um sentido oculto, não revelado, mas justo a cumprir para o aprimoramento do mundo. Na quarta e última utilidade (VIEIRA, 2008, p. 75), Vieira se dirige aos inimigos de Portugal e lhes diz que os que guerreiam contra essa nação precisam tomar consciência de que estão lutando contra um desígnio divino, dirigindo-se, sobretudo, à Espanha e clamando por justa pacificação de tão próximas e conflituosas nações.

O segundo volume do *História do Futuro* será dedicado ao Quinto Império⁴ a partir da profecia de Daniel. Vieira descreve que império será esse, que outra coisa não é senão o Império de Cristo e dos cristãos; indaga se ele será neste mundo ou noutra, para findar, por concluir que ele será ao mesmo tempo espiritual e temporal. Apresenta a seguir considerações sobre se é pertinente a um cristão indagar pelo futuro. Toma posição afirmativa e demonstra que a sua teoria do futuro realiza uma operação de inversão temporal, apresentando a história do mundo a partir da profecia dirigida a anunciar o seu fim e retornando então ao começo, para concluir que tudo resulta do plano divino que, no caso do Quinto Império, em movimento de germinação, cabe a Portugal – como reino escolhido para expandir o alcance e domínio da palavra cristã ao mais vasto mundo – encarnar o destino heroico de ser o Império da Cristandade, onde reinará no futuro a felicidade plena da humanidade prometida pelos profetas do passado.

Para Vieira, talvez não houvesse dúvida de que, como parte da construção desse império, aos jesuítas havia sido dada a parte mais gloriosa dessa missão: a tarefa de cristianizar o mundo, razão pela qual saíram seus soldados, com obstinada determinação e disciplina espiritual, por oceanos e continentes, a levar a palavra de Deus como parte dos seus desígnios do fim ao começo do mundo.

Feito o cotejo proposto, resta-nos agora tentar simular uma breve síntese. Corre, no centro, sempre ainda a questão da pedagogia jesuítica como inspiração motivadora desta reflexão. As três obras destacadas nos ofereceram os caminhos e fios de tessitura de nossas perturbadoras indagações acerca do significado de uma ação educativa que tem por móvel a expansão da fé cristã, munida de artefatos materiais e dispositivos intelectuais disponíveis à época, de extração teológica e filosófica, mas que faz parte de um mundo em ebulição onde todo o saber acumulado até então a Ocidente, instigado pelo contato intercultural com outros e diferentes saberes do Oriente, África e América, começa a ser reclassificado.

⁴ Ver BORGES, P. A. E. *A plenificação da história em padre Antônio Vieira: estudo sobre a ideia de quinto império na defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1995.

Nesse sentido, a pedagogia jesuítica defendida pela Companhia de Jesus, sobretudo no final do século XVI – quando o seu dirigente maior, o padre Aquaviva, toma o lugar antes ocupado por Loiola e cuida de levar ao formato mais definido o documento que a fundamenta e unifica, para então ser aplicada em todos os colégios e nações onde os jesuítas atuem como missionários – mais do que um método de educar jovens estudantes da Companhia de Jesus, o *Ratio Studiorum* e os modernos manuais de filosofia aristotélica são instrumentos que irão assegurar a unidade da Companhia em sua ação no mundo. Por essa razão, a sua preparação, em regime de urgência, inspira seus intelectuais e professores de Coimbra a redigir e a editar em oficinas de impressos. Desse modo, não se trata apenas de sistematizar uma pedagogia, no sentido estrito da tarefa educativa e escolar, mas de dispor de uma ferramenta política da mais alta importância para a ação missionária por inteiro. Foi necessário meio século para organizá-la, a contar com o ano da fundação inaciana, e algo em torno de uma década para concluir a sua formulação.

O século XVII se avizinha e encontra os jesuítas em franca expansão, tanto em número de instituições e presenças quanto em prestígio político e cultural, na Europa, no Oriente e nas Américas. Os seus discursos e ações no mundo em dissolução e construção querem ser porta-vozes daquilo que precisa ser difundido e incorporado para que a humanidade viva melhor, segundo seus pressupostos de felicidade. Tratam de um projeto que contém ensinamentos bíblicos e filosóficos, no interior de uma economia mercantil profana e ambiciosa, que pouco a pouco ameaça certezas, quanto à natureza de homens e sociedades, pois almeja a acumulação de riquezas para a Europa Ibérica, às custas da relação desigual e violenta com outros povos. Parafraseando Serge Gruzinski (2015), para realizar tal empresa, os colonizadores europeus vão considerar que “o inferno são os outros”.

Os índios do Novo Mundo são bárbaros. Sobre isso, os europeus são tão peremptórios quanto os chineses a respeito dos portugueses. Enquanto os últimos não usam os termos “selvagem” ou “bárbaro” para falar dos chineses, seus primos espanhóis não se

constrangem em distribuir esses qualificativos aos povos indígenas da América, justificando por tais palavras o regime ao qual pretendiam submetê-los (GRUZINSKI, 2015, p. 174-175).

Quem se sente ameaçado, senão todos os poderosos e gloriosos, os ambiciosos e avaros, os fracos e oprimidos desse mundo em litígio de valores, onde a escravidão e a guerra são vistas como meios válidos de construção material da riqueza e opulência das nações, e a exploração entre povos e nações é considerada parte das regras lícitas de convivência mundial? Realezas e nobrezas precisam agora confiar em banqueiros, navegantes, mercadores, padres, intelectuais doutos, diplomatas e colonizadores que enviam para o oco do mundo recém-conhecido em sua redonda forma, com o propósito de alargar seus domínios. Postas ao lado e à margem de coroas e tribunais, as religiões e suas inquietudes místicas e teológicas são bons espelhos naquela circunstância de mudança e mobilidade inscritas nessa ameaçadora realidade, que alimenta a gestação de uma buliçosa e ambiciosa burguesia.

Não há espaço aqui, é claro, para tratar de tudo isso, mas vale a pena, sob a inspiração de outras leituras sobre a história moderna, em face da premência do registro dessa reflexão, assinalar a enredada circunstância histórica em que os jesuítas se autodesignaram, a partir do grupo fundador, não apenas como capazes de conceber um modelo de educação, mas atribuíram a esse dispositivo ser a melhor maneira de cristianizar o mundo. Para tanto, seguem seus ideais munidos ora da palavra bíblica e profética, mística e/ou ascética, ora da ação pragmática de uma racionalidade nascente, que logo irá universalizar a ideia de que por meio da educação todos são capazes.

Os Primeiros Registros para a História dos Jesuítas no Brasil: de aliados a banidos, de exilados a retornados

Estudar a história do Brasil em seus primeiros registros implica ler a famosa carta de Pero Vaz de Caminha de onde retiramos um trecho sobre os naturais da terra, posta em transcrição contemporânea, como documento da Torre do Tombo.

E na praia andavam muitos com seus arcos e setas e não lhes aproveitaram. Trouve-os logo, já de noute, ao capitão, onde foram recebidos com muito prazer e festa. A feição deles é serem pardos, maneira d' avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos. Andam nus, nem nenhuma cobertura, nem estimam nenhuma cousa cobrir nem mostrar suas vergonhas. E estão acerca disso com tanta inocência como têm em mostrar o rosto. Traziam ambos os beijos de baixo furados e metido por eles um osso branco de comprimento duma mão travessa e de grossura dum fuso d'algodão e agudo na ponta como furador. Metem-no pela parte de dentro do beijo e o que lhe fica entre o beijo e os dentes é feito como roque de xadrez; e em tal maneira o trazem ali encaixado, que lhes não dá paixão nem lhes estorva a fala, nem comer, nem beber. Os cabelos seus são corredios e andavam tosquiados de tosquia alta mais que de sobre-pente, de boa grandura e rapados até por cima das orelhas. E um deles trazia por baixo da solapa, de fonte a fonte para detrás, uma maneira de cabeleira de penas d'ave amarela, que seria de comprimento dum coto, mui basta e mui çarrada que lhe cobria o toutuço e as orelhas, a qual andava pegada nos cabelos, pena e pena, com uma confeição branda como cera e não era; de maneira que andava a cabeleira mui redonda e mui basta e mui igual, que não fazia minguia mais lavagem para a levantar. O capitão, quando eles vieram, estava assentado em uma cadeira e uma alcatifa aos pés por estrado, e bem vestido, com um colar d'ouro muito grande ao pescoço.⁵

A descrição feita documenta uma primeira visão dos habitantes das novas terras a que chegam os portugueses que, pelo seu valor histórico, tem merecido diversos estudos e análises. Além de documentos oficiais como este, há inúmeros relatos de viajantes, a exemplo do alemão, natural de Bremen, Hans Staden (1525-1576). Ele escreveu sobre suas duas viagens ao Brasil, tendo publicado, no ano de 1557, um livro que fez grande sucesso na Europa de então, que tinha como título, *História Verdadeira e Descrição de uma Terra de Selvagens, Nus e Cruéis Comedores de Seres Humanos, Situada no Novo Mundo da América, Desconhecida antes e depois de Jesus Cristo nas Terras de*

⁵ Disponível em: <http://antt.dglab.gov.pt/wp-content/uploads/sites/17/2010/11/Carta-de-Pero-Vaz-de-Caminha-transcricao.pdf>. Acesso em: 11 out. 2012.

Hessen até os Dois Últimos Anos, Visto que Hans Staden, de Homberg, em Hessen, a Conheceu por Experiência Própria e agora a Traz a Público com essa Impressão. Este livro alcançou grande notoriedade, tanto que dele foram feitas mais de 50 edições em alemão, flamengo, holandês, latim, francês, inglês e português, segundo Mário Guimarães Ferri – professor e editor da USP, pesquisador da área de Botânica e Ecologia, no prefácio da edição brasileira dessa obra, sob o título, *Dois Viagens ao Brasil*, publicada pela Edusp, em 1974.

Os registros de Staden sobre as suas vivências junto aos nativos vinham acompanhados de ricas xilogravuras, com cenas da vida social indígena, que incluíam ritos de antropofagia. Vejamos um pequeno trecho, que corresponde ao capítulo 45, assim denominado: “Como comeram o primeiro dos dois cristãos assados, a saber, Jorge Ferreira, o filho do capitão português”.

Em frente da minha choça ficava a do chefe Tatámirí. Este guardava um dos cristãos assados e, segundo a praxe dos índios, fazia preparara a bebida. Juntava-se muita gente, bebiam, cantavam e aprontavam uma grande festança. No dia seguinte, depois da bebedeira, aqueciam de novo a carne assada e comiam-na. A carne do outro, porém, do Jerônimo, foi pendurada na cabana em que eu estava, numa cesta sobre o fumeiro, durante três semanas talvez, até que ficou seca como um pau. Que ela assim ficasse pendurada, esquecida sobre o fogo, durante tanto tempo, tinha a sua razão: o selvagem, a quem ela pertencia, chamava-se Paraguá. Ele tinha partido à procura de raízes para o preparo da bebida, que se precisa para o festim anterior ao banquete [...] (STADEN, 1974, p. 134).

Fica clara a razão do grande sucesso alcançado pelos relatos de Staden, os quais vão configurar as primeiras representações dessa parte do Novo Mundo, que oscilam entre visões do paraíso e do inferno, indo dos primeiros contatos mais cordiais ao estranhamento visceral, quando os confrontos de interesses e códigos culturais distintos vão dar lugar ao escravismo e às guerras.

Sérgio Buarque de Holanda (2010), na obra *Visão do Paraíso*, trata com profundidade dessa temática, mostrando que a ideia de

paraíso estava, de algum modo, fincada no imaginário dos europeus do século XVI. Nela, porém, nos interessa ver a visão que tinham, então, os colonos e jesuítas, acerca da terra e do homem da terra, a qual, segundo o autor aqui referido, não foi tão paradisíaca, exceto logo no começo e na formulação de suas primeiras impressões.

E já que as primeiras explorações do litoral não deram ocasião para desenvolver-se aquela apologia, nada sugere que encontrasse ela ambiente propício depois de iniciada a colonização regular. Se de um lado os colonos não tinham naturalmente maior empenho em engrandecer os naturais da terra, alvo de sua cobiça de escravistas ou fonte de constantes inquietações, mal se pode dizer que se mostrariam solícitos em exaltá-los os próprios missionários jesuítas com todo o zelo que puseram em defendê-los. Desses missionários, chegou a escrever com certa justeza um crítico moderno que “sua atitude se baseava no realismo, não no idealismo. Nunca exaltaram o índio até o grau em que o fez Las Casas. Assumiram uma atitude paternal, de quem não só vê as virtudes, mas ainda os defeitos do filho, e se sente disposto a defendê-lo, a educá-lo; se preciso, castigá-lo”. Pesadas, entretanto, umas e outras, virtudes e falhas, depois do primeiro momento de ilimitada e enlevada expectativa, a balança irá pender decididamente para o lado dos defeitos, no parecer dos mesmos padres [...] (HOLANDA, 2010, p. 435-436).

Assim, os jesuítas que chegam ao Brasil vão se deparar com essa ambiguidade, sem escapar do confronto entre ideal e realidade, que perpassa a sua intenção religiosa e apreciação intelectual, como agentes privilegiados do processo de colonização do Brasil.

Caracterizada por uma cronologia feita de continuidade e descontinuidade, a presença dos jesuítas pode ser vista tanto por meio do ordenamento catequético e escolar quanto por sua escrita epistolar, que se diz fundadora da história do Brasil.

Nessa condição, eles fizeram registros sobre natureza e cultura, à medida que executavam o seu plano de cristianização, o que os qualifica como agentes modernos, sempre ligados a projetos de poder. Afinal, essa marca estará neles inscrita em diferentes períodos

de sua ação, nas vertentes monárquico-absolutista, apostólico-romano-clerical e republicano-democrática.

Na historiografia brasileira, da mesma forma que a portuguesa, é comum a noção de que a ação missionária da Companhia de Jesus teve sua importância maior entre os séculos XVI e XVIII, sendo considerada parte da construção do Brasil, enquanto sociedade letrada, até ser interrompida em meados deste último pela expulsão pombalina. Por isso, os estudos feitos sobre essa temática recuam e incidem mais sobre o tempo colonial.

Conforme citam estudiosos da vida e obra fragmentada do historiador Capistrano de Abreu (1853-1927), quando alguém o indagava sobre a dificuldade de escrita de uma história do Brasil, ele se queixava da falta de documentos para escrevê-la, dando destaque especial a um protagonismo em específico, quando afirma que “uma história dos jesuítas é obra urgente; enquanto não a possuímos, será presunçoso quem quiser escrever a do Brasil” (*apud* CÂMARA, 1999, p. 167).

A noção de Capistrano de Abreu tem sido apropriada de muito bom grado pelos jesuítas, como indica o padre Cesar Augusto dos Santos, coordenador da reedição da obra do padre Serafim Leite: “para escrever a história do Brasil é preciso antes escrever a história da Companhia de Jesus no Brasil, disse o grande Capistrano de Abreu. Isto porque até o século XVIII as duas histórias se confundem” (SANTOS, 2004, s/p.).

Sabidamente, não foram os jesuítas a única ordem religiosa a atuar na expansão do catolicismo na colônia do Brasil, pois, conforme demarca Eduardo Hoornaert (1997), franciscanos, carmelitas e beneditinos, seguidos de capuchinhos e oratorianos, dividiram com eles essa atividade missionária. Contudo, os jesuítas cuidaram, mais do que as outras, do registro sistemático de suas experiências.

A ação jesuítica volta-se, inicialmente, para a conversão dos povos nativos do litoral com quem entram logo em contato, julgando-os ser portadores de costumes e crenças consideradas nocivas aos princípios cristãos, como a antropofagia e a poligamia. Trata-se de uma atividade missionária que ganha um detalhado registro por parte do primeiro jesuíta a chegar na colônia portuguesa.

[...] em seu “Diálogo sobre a Conversão do Gentio” (1556), o primeiro tratado teológico que surgiu da experiência missionária no Brasil, o jesuíta Manuel da Nóbrega defendia a concepção de que a conversão do índio só era possível depois que ele estivesse subjugado. Assim, a cooperação entre os soldados e os missionários recebeu um caráter de legitimidade. As religiões indígenas eram consideradas idolatria. Os missionários procuravam exorcizar todo vestígio do que fosse encarado como idolatria, superstição ou desvio da “santa fé católica” [...] (HOORNAERT, 1997, p. 554).

A ação missionária começa pela rejeição aos códigos culturais e orais dos povos nativos. Os jesuítas empreendem esforços de aprendizagem e ordenamento escrito de suas línguas para facilitar a catequese. Com o passar do tempo, ao lado da pedagogia adotada por seus colégios, tal prática irá fortalecer a tendência de entender a ação jesuítica como fundadora do Brasil letrado, a exemplo dos estudos alinhados com a posição de Fernando de Azevedo (1971), sob a influência da obra magistral do historiador jesuíta Serafim Leite (1937), assunto que trataremos no quinto capítulo desta coletânea.

Vale aqui salientar que permanece até hoje o valor histórico da ação educativa daqueles religiosos. A título de ilustração, no ano de 2004, veio a lume a segunda edição da obra de Serafim Leite, com o apoio do ministro da cultura, Francisco Weffort, por meio da Lei Rouanet e patrocínio da Petrobras. Vejamos o discurso do provincial da Companhia de Jesus, padre José Antônio Netto de Oliveira, que compõe a sua apresentação.

A obra que hoje se reapresenta define, com clareza, os seus limites históricos. Ela se incumbiu de registrar a “história antiga” da Companhia de Jesus no Brasil, desde a chegada de Nóbrega, em 1549, até o ano de 1760, quando se consumava o desenvolvimento da perseguição, promovido pelo Marquês de Pombal, ratificada, ulteriormente, em 1773, com o Breve Pontifício da Supressão, de Clemente XIV. [...] Serafim Leite acompanhou a história da Companhia de Jesus antiga, mas também diviso de longe a história da nova Companhia de Jesus, que começaria e que ele, o

guerreiro cansado das rudes lides da pesquisa histórica, não tinha forças para acompanhar. Para essa nova história, ele acenou de longe, emocionado, na experiência indizível da saudade de um futuro que começava (OLIVEIRA, 2004, s/p.).

Mas façamos uma lista da historiografia considerada mais antiga e ampla sobre a colonização e teremos as seguintes indicações: 1) *História do Brasil* (1627) de frei Vicente do Salvador (1564-1636/39), um intelectual brasileiro e franciscano, que estudou no Colégio dos Jesuítas, em Salvador, e na Universidade de Coimbra; 2) *História da Província de Santa Cruz*, do cronista português Pêro de Magalhães Gândavo (1540-1580); 3) *Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil e do que Obraram seus Filhos n'esta Parte do Novo Mundo em que se Trata da Entrada da Companhia de Jesus nas Partes do Brasil* (1597-1671), do jesuíta Simão de Vasconcelos; 4) *História do Brasil*, do inglês Robert Southey (1774-1843); 5) *História Geral do Brasil*, em três volumes, do diplomata brasileiro Francisco Adolfo Varnhagen (1816-1878). A primeira obra aborda o período de 1500 a 1627 e só veio a ser publicada em 1889, por empenho editorial de Capistrano de Abreu; a segunda obra, foi publicada em Lisboa, em 1576; a terceira veio a lume no ano de 1663, em Lisboa e no Rio de Janeiro; a quarta foi publicada na segunda década do século XIX e aborda o período que vai da descoberta até a chegada de D. João e da família real, em 1808, no Rio de Janeiro; a quinta obra foi escrita e publicada no Brasil, em meados do século XIX. Em todas elas encontramos impressões sobre os indígenas e referência ao lugar destacado dos jesuítas, associado com a ocupação militar e o plano econômico da Coroa portuguesa, com a função de cristianização e letramento da colônia brasileira.

Na narrativa de frei Vicente do Salvador (1982), verificamos, no capítulo décimo segundo, uma ênfase na caracterização da “origem do gentio do Brasil e diversidade de línguas que entre eles há”, e o empenho dos jesuítas de aprender uma língua comum, conforme podemos ler abaixo:

Os menos bárbaros, que por isso se chamam Apuabetó, que quer dizer homens verdadeiros, posto que também são de diversas nações e nomes, porque os de São Vicente até o rio da Prata são Carijós; os do Rio de Janeiro, Tamoios; os da Bahia, Tupinambás; os do rio de São Francisco, Amaupiras; e os de Pernambuco até o rio Amazonas, Potiguarás; contudo, todos falam um mesmo linguajar e este aprendem os religiosos que os doutrinam por uma arte de gramática que compôs o padre José de Anchieta, varão santo da ordem da Companhia de Jesus (SALVADOR, 1982, p. 77).

Robert Southey (1981) começa por assinalar ter sido “D. João III o grande benfeitor dos jesuítas, seu primeiro, seguríssimo e mais útil amigo” (SOUTHEY, 1981, p. 168). Relata, logo a seguir, ter ele enviado, em acordo estabelecido com Inácio de Loiola, o jesuíta Francisco Xavier, ao Oriente, e escolhe Simão Rodrigues, o jesuíta responsável pela missão em Portugal, para missionar na colônia do Brasil; diante da morte súbita do padre Martinho da Santa Cruz, que viria de Roma para substituí-lo na missão portuguesa, o padre Simão teve que permanecer no reino; no seu lugar, é designado Manuel da Nóbrega, que chega à Bahia com a armada real, em 1549. Trata então das primeiras providências tomadas para que tenha início a empresa colonial e missionária, a começar pela edificação de prédios para o governo, residência e colégio; com vistas ao povoamento, menciona a chegada de moças e rapazes órfãos; as primeiras, de famílias nobres e educadas em convento, para casar com oficiais; e os segundos para serem educados pelos jesuítas. Chega então na relação destes com os naturais da terra.

Desde logo principiou da parte dos jesuítas para com os naturais esse sistema de beneficência de que estes jamais se afastaram até a sua extinção como ordem. Grandes e numerosos eram os obstáculos à cometida empresa. Aqui não podiam eles, como judiciosamente haviam feito no Oriente, acomodar a ensinada doutrina à crença estabelecida no país, com o que persuadiam o povo que antes reformavam e elucidavam uma religião antiga, do que pregavam outra nova, levando assim o gentio a conformar-se com o que reputavam essência do cristianismo, conformando-se eles próprios com o que lhes podia sofrer a latitudinária prudência. Mas a religião, o orgulho e a alegria dos selvagens brasileiros eram

as suas festas antropófagas, e não tendo os europeus até então oicurado refrear este costume entre os seus aliados, mais difícil se tornava extirpá-lo [...] (SOUTHEY, 1981, p. 169-170).

Francisco Adolfo Varnhagen, no livro *História Geral do Brasil* (1975, p. 242-243), chama atenção para os desafios enfrentados por Tomé de Sousa e os padres jesuítas chegados ao Brasil, com a falta de gado, roças e lavouras, bem como em relação aos hábitos e modo de ser dos índios. Afirma que estes aceitam ajudar nas roças e plantações a troco de objetos, como “machados, tesouras, anzóis e espelhos”, mas não reconhecem autoridade, o que seria incompatível com o regime patriarcal português. Alude serem frequentes os roubos e os casos de canibalismo, comentando, a seguir, as medidas tomadas por Tomé de Sousa (1503-1579), primeiro governador-geral do Brasil.

Soube-o Tomé de Sousa: e encarregou da desafronta a Pero de Góis, o qual conseguindo prender dois dos principais culpados, os mandou fuzilar à boca de um canhão, como primeiro ensaio do sistema de terror, que os próprios padres da Companhia, começando por Nóbrega, julgaram de boa fé que era o mais conveniente para a sujeição dos adultos; seguindo-se depois, e só depois, os esforços para a conversão pacífica pelos meios da caridade evangélica, e pelos mais de que dispõe a nossa religião, cujo chefe morreu por nos salvar, e cujos princípios são axiomas de moral em qualquer país [...]. Para a conversão dos columins, ou crianças gentias, os meios que melhor estream foram principalmente a música, o canto, e o aparato deslumbrador das cerimônias, que os enfeitava. Feitos acólitos os primeiros piás mansos, todos os mais caboclinhos lhes tinham inveja, o que se aproveitavam os jesuítas entrando com eles pelas aldeais em procissões, da cruz alçada, entoando aladanha, cantando rezas e arrebanhando muitos: com o que se honravam às vezes os pais. A música atraiu assim a civilização, do meio dos bosques, muitos que estavam criando para homens-feras; e Nóbrega foi quase um segundo Orfeu em nosso país (VARNHAGEN, 1975, p. 243).

Os registros selecionados aqui de modo apenas pontual evidenciam a visão que tais autores tinham do processo colonial português, dos

naturais da terra e da ação dos jesuítas em busca de cristianizar aqueles que viam como pagãos ou infiéis. Uma análise mais acurada dessa historiografia tem sido feita por inúmeros outros historiadores que a receberam, como foi o caso de Capistrano de Abreu, que pode ser considerado o comentador mais autorizado de tais obras. Foi nossa intenção neste tópico fazer essa aproximação apenas para fortalecer o argumento de que tem sido, desde o tempo colonial, atribuído aos jesuítas um valor histórico destacado, o que explica que tenha ficado justamente essa marca na historiografia educacional que lida com essa temática.

Contudo, tratamos aqui daqueles primeiros tempos, quando os jesuítas eram vistos pelos reis de Portugal como aliados fundamentais da ocupação colonial das terras demarcadas pelo Tratado de Tordesilhas, o que durou dois séculos, mesmo assim em meio a conflitos de toda ordem.

Quando ocorre a expulsão dos jesuítas de Portugal e dos seus domínios em meados do século XVIII, é inaugurado um período de ruptura de grandes consequências ao intuito missionário da Companhia de Jesus, a qual foi seguida de outras ações persecutórias, como mostra José Eduardo Franco (2006), que alcançam inclusive a sua extinção, pelo papa Clemente XIV, no ano de 1773, a qual duraria quatro décadas, até a permissão de sua volta, no ano de 1814.

Escritos e atos rememorativos em grande volume enchem estantes de livros e acervos documentais dos jesuítas, narrando esses episódios marcantes de sua história, prática que alimenta com vigor ainda hoje o ensino da sua história no âmbito da formação de novos padres e intelectuais jesuítas, para que saibam dos desafios transpostos para que os jesuítas chegassem aos séculos XX e XXI como congregação capaz e reconhecida de educação católica.

Na condição de intelectuais, que receberam desde o início a recomendação de registro escrito regular de suas práticas – conforme diretriz traçada pelo fundador da Companhia de Jesus, no século XVI – os jesuítas oferecem aos estudiosos de dentro e de fora cartografias valiosas de sua ação missionária e educativa, bem como da sua expansão no mundo moderno.

Passado o mais difícil século de sua história, diante do acontecimento da expulsão e extinção, no século XIX, chama a nossa atenção a deliberação dos jesuítas em prosseguir em sua ação missionária e educativa, por meio de pastorais, mas, sobretudo, de suas instituições escolares, de nível básico e superior, espalhadas pelos quatro cantos do globo. Para os historiadores da educação, em geral ocupados com a ação republicana, este fenômeno pode passar despercebido e ser considerado estudo pertinente apenas aos que se ocupam com história religiosa.

Contudo, como já frisamos na introdução, a história educacional não está circunscrita ao protagonismo republicano e merece ser ampliada sem preconceitos ou censuras ideológicas que reduzam o alcance do nosso olhar sobre o universo complexo da educação moderna, em que Estados nacionais serão auxiliados por igrejas a construir redes de escolas para alfabetização laica, científica e religiosa de crianças e jovens.

Os jesuítas e marcas mnemônicas em três tempos

Para tratar de assunto tão vasto em tão reduzido espaço, necessário se faz recorrer a periodizações e sínteses retiradas da historiografia consultada, a qual tem a extensão temporal de uma história, feita de inquietação e imobilidade, submetida a cortes e hiatos resultantes de embates políticos, conforme assinalamos acima. Por isso, comecemos por lembrar uma classificação muito recorrente feita por escritores jesuítas, em que o tempo em que essa ação ocorre tende a ser dividido em três períodos: 1) colonial (século XVI a meados do XVIII); 2) de perseguições e acolhidas (meados do XVIII ao começo do XIX); 3) de retomada (entre os séculos XIX e XX).

O tempo colonial (séculos XVI a XVIII) envolve os primeiros passos da ação da Companhia de Jesus, alinhada com a expansão mercantil europeia para o Oriente, África e América. Há indicações na literatura – a exemplo de Jean Lacouture (1994), Jonathan Wright (2005) e John O'Malley (2004) – de que não havia intenção

inicial dos seus fundadores de organizar escolas, em função do caráter missionário da Companhia de Jesus. No entanto, por causa da formação intelectual e da aliança entre razão e fé para orientação de sua ação missionária, assim como da necessidade de ampliação do número de jesuítas para as missões planejadas, surgiram iniciativas de organização dos primeiros colégios baseados na formação recebida na universidade francesa.

Logo após a aprovação papal, os jesuítas iniciavam a abertura de colégios, primeiro em Paris (1540), depois em Coimbra e Lovaina (1542), Colônia e Valença (1544), tendo nesse último ano já sete residências nas principais cidades universitárias [...] (NICOLAU, 2013, p. 14).

Desde então, a ação jesuíta aliou catequese e escolarização na sua prática educativa, dirigida aos povos que entendiam como pagãos a serem cristianizados e à formação teológica de jovens para a continuação das missões, no perpassar de gerações. A lista ou teia de colégios jesuítas, formada entre os séculos XVI e XVIII, segundo balanço de Serafim Leite (2004), mostra o quanto este projeto fora bem-sucedido, sendo aqueles instalados em Portugal e outros países europeus, em terras orientais e nas colônias do Novo Mundo. Tal êxito causaria depois algum incômodo à Coroa portuguesa, conforme ficou explícito no reinado de Dom José, por meio da ação do seu famoso ministro, o Marquês de Pombal, que decreta a expulsão dos jesuítas em 1759. O historiador português Oliveira Marques mostra o peso dessa medida para a área educacional.

[...] em 1760, praticamente todos os jesuítas haviam deixado o Brasil. A propriedade rural e urbana da Companhia passou para a Coroa, parte sendo desde logo vendida em hasta pública e parte ficando sob a administração do Estado durante alguns anos até seguir o mesmo destino [...]. A educação também sofreu com a perda súbita de muitos professores (MARQUES, 1998, p. 413).

Tal decisão fora devida não só à ação educativa, pois tem por base também incômodas ações de negócios atribuídas aos jesuítas na colônia brasileira. Paulo de Assunção (2009) se dedicou ao estudo detalhado de tais ações jesuítas, do qual tira as suas conclusões. Voltaremos a esse assunto mais à frente, sabendo que em todo empreendimento, por mais espiritual que seja, há que prover bases materiais como residências, templos e escolas. Ressalte-se, contudo, que, ao completarem dois séculos de atividades religiosas e negócios da empresa, era chegado o segundo tempo, caracterizado por perseguições e pactos inesperados.

Os jesuítas na Rússia: uma acolhida providencial

Após a sua extinção, entre 1773 e 1814, os jesuítas ficaram impedidos de realizar suas missões e seus colégios foram fechados e/ou apropriados por outras ações do Estado e da Igreja Católica. Na situação de exílio e dispersão, os padres jesuítas deixaram de ter o convívio e a diretriz que os caracterizara antes como congregação. A propaganda contra os jesuítas, em Portugal, espalha-se pela Europa, indo uma boa parte deles para Roma; eles vivem acuados, ocultos na sombra do que foram, pois são acusados de atrasados e danosos à educação portuguesa, sendo motivo de chacota, folhetins difamatórios e constrangimento de toda sorte.

Um fato inusitado, entretanto, permitiu que os jesuítas continuassem existindo como instituição educativa cristã, conforme indica Rita Haub (2007). Trata-se de um convite de Frederico II, da Prússia, e da rainha Catarina II, da Rússia – retratada na obra *A Rússia dos Czares – em tempos de guerra e paz* (2008) – por seu empenho em prol da educação escolar – a fim de que organizassem colégios prussianos, no leste europeu, para a educação da nobreza russa, iniciativa que não deixou de apresentar impasses e dificuldades a transpor a face do poder papal.

Em 1774, os jesuítas na Rússia Branca (Polônia, Lituânia etc.) viram-se numa situação parecida com um limbo. Catarina recusou-se a promulgar a Bula Papal de Supressão e falou aos jesuítas para continuarem a fazer aquilo que eles faziam tão bem: admi-

nistrar colégios. O documento “Dominus ac Redemptor” chegou à Polônia em meados de setembro de 1773. Sob as ordens de Catarina, todas as cópias da bula foram reunidas e entregues ao governador de Mogilev. À frente dos jesuítas nesta época estava o lituano Estanislau Czerniewicz; este percebeu que os religiosos da Ordem estavam numa corda bamba. Desobedecer às instruções de Catarina para ignorar a bula iria desagradá-la e poderia pôr os católicos russos em perigo. Por outro lado, obedecer a Catarina e ignorar a bula poderia ser interpretado como desobediência ao papa, mesmo que para a bula estar valendo ela precisasse ser promulgada em nível local. A informação é de Estanislau Czerniewicz, SJ, publicada por Jesuit Restoration 1814, 13-1-2014. A tradução é de Isaque Gomes Correa.⁶

A abordagem de escritos jesuíticos relativa a este período mostra o papel primordial atribuído a Catarina na sobrevivência dos jesuítas dispersos. Foram quatro décadas de presença dos jesuítas na Rússia, ficando famoso o Colégio Paulino de São Petersburgo (1801). Essa prosperidade chegaria ao fim em função da ascensão do nacionalismo russo, quando ocorre a expulsão dos jesuítas também da Rússia, em 1820, o que abre uma nova fase e um impulso de retomada, em que será feita uma reaproximação com o Vaticano para reabilitação da Companhia de Jesus, na Europa Ocidental.

Passados dez anos da restauração da Congregação, o retorno de jesuítas a Portugal será possível, bem como a reabertura de alguns colégios, sem isto significar a inexistência de contratempos e ataques de grupos liberais e anticlericais entre 1829 e 1834.

Em 1814, a Companhia de Jesus foi restaurada pelo papa Pio VII. No entanto, os jesuítas só regressaram a Portugal em 1829. Por intermédio do rei D. Miguel, chegaram a Lisboa oito jesuítas que traziam como superior o belga Pe. Filipe José Delvaux. Abriam um noviciado e iniciaram actividades apostólicas entre a população de Lisboa e dos arredores. Em 1832, D. Miguel

⁶ Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/527419-ha-237-anos-catarina-ordenava-que-os-jesuitas-ignorassem-a-bula-papal-de-supressao>. Acesso em: 21 jan. 2018.

entregou-lhes o Colégio das Artes, em Coimbra, mas, devido à guerra civil, as aulas só se iniciaram no ano seguinte. Em 1834, o exército liberal ocupou Coimbra e os jesuítas foram presos e escoltados até Lisboa tendo ficado presos no forte de S. Julião da Barra, donde partiram para a Itália.⁷

Por essa razão, as três primeiras décadas do século XIX trazem outra temporada difícil para a ação dos jesuítas, mas algumas brechas se abrem, notadamente na sua segunda metade e últimas décadas, quando as nações europeias partem para uma nova cruzada colonialista, assinalada pela partilha da África – conforme estudo de Henk Wessling (2008) – que chamará missionários cristãos de várias partes da Europa para esse continente.

Chegara o momento em que Portugal perdera a colônia brasileira, em meio a lutas políticas que envolveram tanto um impulso independentista quanto interesses franceses e ingleses sobre o domínio colonial português. A monarquia portuguesa é cindida entre o conservadorismo absolutista e o monarquismo liberal, período tratado com atenção pelo já citado historiador Oliveira Marques (1998). Para o todo poderoso Portugal do passado – saudosos do reinado de D. Manuel, submetido depois ao tempo triunfal e incômodo da União Ibérica (1580-1640) para os negócios colonialistas na América, e revigorados no reinado de D. João V (1707-1750) no providencial ciclo do ouro das Minas Gerais – o século XIX terá sido um tempo de decadência e submissão às novas potências imperialistas da Europa.

Nesse período, os jesuítas patinam entre monarquistas do antigo regime e liberais, em meio a essa instabilidade política, sobretudo em Portugal. Na segunda metade do XIX, outras províncias jesuítas enviam missões para o Brasil, caso dos alemães e italianos, que vão se radicar na Região Sul.

⁷ Disponível em: http://www.educ.fc.ul.pt/docentes/opombo/hfe/momentos/jesuítas/_private/hjp.htm. Acesso em: 8 set. 2017.

[...] já de fato em 1841, de novo começaram a trabalhar os jesuítas em terras de Santa Cruz. Multiplicaram-se as casas, erigiram-se províncias, abriram-se noviciados, floresceram grandes colégios, e já subiram ao que desejaram e não conseguiram no século XVII, que é a Universidade. E também, não como outrora [...], ainda acharam índios selvagens e com eles reataram as missões antigas na Prelazia de Diamantino, no Mato Grosso [...] (OLIVEIRA, 2004, s/p.).

Contudo, os jesuítas portugueses organizam como podem, na Europa, a sua ação educativa em alguns colégios, inclusive em Portugal, como é o caso dos famosos Colégio de São Fiel (1863-1910) e Colégio de Campolide (1858-1910), que deram grande atenção ao estudo das ciências, o que abriu espaço para a ideia de fundar a revista *Broteria* (1902) para divulgação dos seus estudos.

O historiador jesuíta Francisco Rodrigues (1935), no seu esboço histórico das missões e colégios da Companhia de Jesus, mostra que, “em 1829, foram os jesuítas readmitidos em Portugal; em 1834, expulsos (pela segunda vez). Em 1858, funda, o padre C. Rademaker, o Colégio de Campolide [...]” (RODRIGUES, 1935, p. 9). É nesse momento, segundo o autor, que as atividades missionárias e educativas são retomadas no reino. Senão vejamos:

[...] começa a Companhia a difundir-se no reino e nas missões e retoma a sua atividade nos ministérios sagrados e no ensino. Nestes 52 anos formou hábeis professores, bons literatos, oradores notáveis, escritores aprimorados, que publicaram obras não vulgares de letras e ciências. Seus colégios, que chegaram a oito no continente, gozavam geralmente de bem justificado crédito, eram frequentados por filhos das mais distintas famílias e educaram jovens para todas as carreiras sociais.

Em 1890 fundaram os jesuítas as missões de Macau, da Índia, e da Zambézia, e, em 1899, a de Timor. Nelas dirigiram dois seminários, seis colégios e muitas escolas, e deram a lume gramáticas, dicionários e outras obras em línguas indígenas.

Por decreto ditatorial de 8 de outubro de 1910 foram os jesuítas desnaturalizados e desterrados dos domínios portugueses sem processo formado e seus bens confiscados (RODRIGUES, 1935, p. 9).

Mais uma vez foi interrompida a ação educativa da Companhia, levando os seus missionários a se verem, novamente, na condição de proscritos.

Exílio e novas missões: jesuítas alemães, italianos e portugueses no Brasil dos séculos XIX e XX

Os jesuítas de diversas províncias europeias voltam ao Brasil. Começam pela região sul, onde chegam na segunda metade do século XIX, oriundos da província alemã.

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

A ação dos jesuítas centrou-se em três campos: pastoral, educacional e social (BASTOS, 2016, p. 148).

A autora chama atenção para a importância das instituições educativas dos jesuítas alemães no Rio Grande do Sul, as quais se estendem depois para o estado vizinho, como é o caso de Santa Catarina. Segundo estudo de Norberto Dallabrida (2001, p. 19), ali vai se dar “a fundação do Ginásio Catarinense, em Florianópolis, em 1905, dirigido pela Companhia de Jesus [...]”, por meio da aproximação entre a república e a Igreja Católica no tocante à organização escolar catarinense.

Vale ressaltar a cronologia dessa ação educativa dos jesuítas no Brasil do Dezenove. No Rio de Janeiro, ao tempo do império, será criado, por jesuítas italianos, o Colégio Anchieta (1886), em Nova Friburgo, e o Externato Santo Inácio (1903), depois chamado de colégio, na então capital da república, que comporta quase três centenas de alunos, em 1909, a cargo de educadores jesuítas. Em São Paulo, será recriado o antigo colégio do tempo colonial, que deu origem à cidade, em 1918, sob o nome de São Luís, que usa como

slogan os seus “150 anos de tradição”, considerando 1554 como marco fundacional do primeiro colégio, somado ao colégio fundado na cidade de Itu, em 1867, que depois seria transferido para a capital paulista, conforme indica a memória histórica inscrita no site institucional do referido colégio.⁸

Já o nordeste do Brasil recebe de volta os jesuítas portugueses que, sendo exilados pela República de Portugal, em 1910, serão acolhidos pela república brasileira, episódio que é contado e recontado em inúmeras passagens deste estudo. Instalados na Bahia, eles montam uma nova rede de residências e colégios, nas primeiras décadas do século XX, que se estabilizam na segunda metade deste século e seguem funcionando até hoje. Esta será considerada a “segunda entrada da Companhia de Jesus no norte brasileiro”, conforme enuncia o historiador jesuíta, padre Joseph Foulquier (1940).

O Colégio Antônio Vieira (1911) e as instituições escolares jesuíticas de Salvador – Bahia; Manuel da Nóbrega, de Recife – Pernambuco (1917); a Escola Apostólica, de Baturité – Ceará (1927) e o Colégio Santo Inácio, de Fortaleza – Ceará (1960) representam o resultado dessa ação educativa dos missionários jesuítas proscritos de Portugal, tão bem retratada por Ferdinand Azevedo (1986), historiador jesuíta que realiza larga pesquisa documental sobre essa missão. São eles responsáveis pela formação de uma elite intelectual, no ambiente da Primeira e Segunda República, quando o republicanismo brasileiro estabelece uma forte aliança com a Igreja Católica romanizada, sobretudo no campo educacional.

Para finalizar este tópico, a história educacional dos jesuítas do Brasil, entre os séculos XVI-XVIII e XIX-XX, foi aqui apenas esboçada sob alguns aspectos, a partir de fontes historiográficas produzidas sobre este protagonismo e por eles próprios documentadas e reproduzidas tanto como memória histórica quanto por estudos historiográficos. Sabidamente, a sua cartografia tem estreita relação com os caminhos das missões no período colonial, o degredo jesuítico e a sua

⁸ Disponível em: <http://www.saoluis.org/>. Acesso em: 10 ago. 2017.

posterior restauração, razão pela qual não é possível entender a história das instituições educativas por eles aqui criadas, fora do exame do percurso histórico mais abrangente da Companhia de Jesus como congregação católica intelectualizada e mundializada, a fazer um caminho eivado de intrigas e percalços, disputas e derrotas.

Como vimos, a expulsão pombalina, em meados do século XVIII, enfraqueceria a Companhia de Jesus, levando-a quase que inteiramente à extinção, salvo pela acolhida dada por governantes da Prússia e da Rússia às suas instituições educativas, com base no prestígio anteriormente conquistado, com a experiência tida como bem-sucedida dos seus colégios espalhados pelo mundo para a educação de elites.

Os jesuítas começam a atuar timidamente no século XIX em meio às atribulações trazidas pelo liberalismo e republicanismo em várias partes da Europa Ocidental. Será nesse período, entre a segunda metade do século XIX e do correr do século XX, que serão abertas novamente as portas do Brasil para a ação educativa dos jesuítas e de outras congregações religiosas, por meio da fundação de colégios; destes serão pensadas, décadas depois, a criação de universidades – em especial da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC – Rio), em 1941; da Unicap (1951), em Recife, no nordeste do Brasil; e da Unisinos (1969), no extremo sul.

Isto ocorre justamente quando a Igreja Católica trata de sobreviver desgarrada do Estado republicano, mas estabelece com ele alianças impensáveis antes, logo após a degola dita revolucionária do rei da França, ao ser decretada a morte de Deus e tecida a religião civil pelo republicanismo, vislumbrada por Rousseau, para suprir o lugar antes ocupado por um poder monárquico-católico, no controle e disciplinamento moral dos povos.

Na atualidade, inúmeros sites oficiais da Companhia de Jesus, disponíveis na internet, exibem histórias sumariadas e até estudos pormenorizados sobre a formação dessa rede de instituições educativas dos jesuítas no Brasil e em todo o mundo. Por meio dessas consultas, podemos ter uma ideia da forte presença e da atualidade da ação educativa dessa congregação criada no século XVI, quando a modernidade abria

o mapa do mundo e mostrava o globo terrestre como amplo espaço de circulação de ideias, mercadorias, missionários e educadores.

Na condição de intelectuais capacitados para o ofício da memória histórica, os jesuítas cuidaram da preservação de suas cartas em acervos documentais, escreveram livros guardados em bibliotecas de suas instituições, hoje espalhadas pelos quatro cantos do mundo, onde pisaram como missionários e educadores cristãos.

Por meio da escrita regular sobre os seus feitos, foi possível publicar e oferecer o registro da sua ação missionária e educativa, sem o qual não seria possível hoje termos uma história do Brasil Colonial e uma outra focada na construção da educação brasileira, desde o tempo colonial, em especial, se a consideramos herdeira da contribuição pioneira de Fernando de Azevedo, enredada na *História da Companhia de Jesus no Brasil*.

O Uso da Arte Como Estratégia Política e Pedagógica dos Primeiros Jesuítas Junto aos Índios do Brasil, Vistos Como “Amigos de Coisas Músicas”

Este tópico aborda estratégias pedagógicas dos primeiros jesuítas junto aos índios do Brasil, sabendo-se da importância delas para a realização mais ou menos exitosa das suas missões no interior do plano português estabelecido para expansão dos seus domínios em território americano. Tem-se por objetivo, primeiramente, buscar um entendimento mais atento acerca do processo educativo dirigido pelos jesuítas; em segundo lugar, explorar a sua escrita epistolar como fonte capaz de abrir novas perspectivas de leitura em relação ao papel da ação catequética na experimentação de uma nova pedagogia; por fim, situar essa ação no plano político traçado pela Coroa portuguesa no interior da historiografia disponível em acervos de Portugal. Destaca-se o estudo de Vitorino Nemésio (1971) intitulado, *A Companhia de Jesus e o Plano Português do Brasil* – que explora, entre outros documentos, as cartas dos primeiros jesuítas que são para cá designados como missionários, a exemplo do padre Manuel da Nóbrega, bem como a obra de Serafim Leite (2004) *A História da Companhia de Jesus no Brasil*.

Na qualidade de ensaio, este trabalho se realiza como campo exploratório do significado de fontes escritas para a revisitação do passado e da historiografia, com vistas ao exercício da crítica histórica. Revela, por meio das indicações gerais da historiografia consultada, em particular dos dois estudiosos acima citados, que o uso da arte pelos primeiros jesuítas junto aos índios do Brasil decorre da percepção de vocação artística dos povos nativos com quem interagem, sobretudo do que observam em mulheres idosas e crianças. Ao levarem adiante esse plano, os jesuítas procuram combinar elementos da cultura musical europeia e indígena, combinação que terá com o tempo efeito inesperado, quando, séculos depois, emerge aquilo que podemos hoje chamar de música popular brasileira.

Nas primeiras audições, conforme fica claro nas cartas jesuíticas analisadas por Nemésio, que os missionários assistem encantados à cantoria e ao desempenho instrumental dos indígenas, encenados, tanto durante o dia, quando são regidos pelos missionários, como à noite, quando levantados excitados e insones de suas redes, os índios retomam cânticos ensaiados em procissões espontâneas, que criam um efeito mágico e convertem os padres a um tipo de “apostolado coral”.

Este mágico efeito observado nos índios convertia os padres a um tipo de “apostolado coral” que desde logo tinha suas exigências de encomenda: “Parece-me, escreve Nóbrega ou alguém por ele, em nome dos meninos – “segundo eles são amigos de coisas músicas, que nós tocando e cantando entre eles ganharíamos. Pouca diferença há do que eles fazem e faríamos, se V. ver. Nos fizesse prover de alguns instrumentos para que aqui os toquemos (enviando alguns meninos que saibam tocar), como são flautas, e gaitas e nêspersas e uns ferrinhos com umas argolinhas dentro, as quais tocam dando com um ferro no outro, e num par de pandeiros com soalhas” (NEMÉSIO, 1971, p. 248).

Entendendo serem os índios brasileiros “amigos de coisas músicas”, escrevem cartas aos seus superiores da Coroa portuguesa pedindo o envio de mais e mais instrumentos musicais e de meninos

cantores para a missão do Brasil, como estratégia política e pedagógica capaz de operar a grande conquista.

No entanto, queriam uma arte voltada para a catequese, a sua arma mais forte, que é tida, por sua vez, pelos missionários como uma espécie de arte.

O fim com que os jesuítas foram ao Brasil foi a catequese. Assegurar, portanto, a sua eficácia e continuidade constituía a sua preocupação fundamental. Catequizar adultos? Sem dúvida. Mas era mais fácil e de resultados mais seguros conquistar e formar crianças. Com elas preparavam os homens de futuro e que, já no presente, evangelizariam os pais ou, pelo menos, captar-lhes-ia as simpatias. A instrução foi um meio. “Convidamos os meninos a ler e escrever e conjuntamente lhes ensinamos a doutrina cristã, lhes preçamos para que com a mesma arte, com que o inimigo da natureza venceu o homem e, dizendo: eritis sicut dii scientes bonum et malum, com arte igual ele seja vencido, porque muito se admiram de como sabemos ler e escrever e teem muita inveja e vontade de aprender e desejam ser cristãos como nós” (LEITE, 2004, p. 15).

Segundo Serafim Leite, para além do plano meramente religioso e simbólico de civilidade cristã, a atividade missionária tinha, no entanto, uma feição moral e prática da luta contra a antropofagia, a superstição e a mancebia, fomentando a união e a fixação dos indígenas e suas famílias de natureza volante, por meio de cerimônias, procissões, cultos e ensino de cânticos religiosos.

O uso das artes como estratégia pedagógica dos primeiros jesuítas junto aos índios do Brasil

Antes de tudo, para que a sua ação catequética alcançasse os objetivos desejados, os jesuítas começaram usando a instrução como meio de ensino, ao tempo em que tanto ensinavam sua língua quanto aprendiam as línguas nativas. Serafim Leite extrai, das cartas de Nóbrega, como tem início a catequese dos meninos.

[...] O meio mais seguro, e cronologicamente, o primeiro que usaram foi o da instrução. Manuel da Nóbrega, a 10 de agosto de 1549, diz que começou a visitar as Aldeias: “convidamos os meninos a ler e a escrever” [...]. O meio foi bem escolhido. Através dos filhos atingiam-se os pais, arredios, supersticiosos e, em geral, difíceis de mover, como toda a gente já feita. Inteligentes, os meninos depressa se transformavam em mestres e apóstolos. Chegando em 1550, os órfãos de Lisboa juntaram-se com os meninos índios da Bahia. Alguns já sabiam as coisas da religião: com o convívio dos recém-chegados, aperfeiçoaram os seus conhecimentos e todos juntos entraram pelas povoações pagãs, pregando, ensinando, atraindo aquelas almas a Deus (LEITE, 2004, p. 232).

Ao lado da disseminação da religião cristã em seus ritos, festas e pregações, eles se imiscuíam pouco a pouco na vida dos indígenas para entender a organização de atividades agropastoris e procuravam tanto aprender quanto mudar seus valores e costumes, ação que envolve um confronto muito vivo de línguas.

Por essa razão, foram diversos os livros e catecismos escritos em língua nativa para viabilizar a doutrinação cristã desejada, entre os quais podemos listar alguns, encontrados no acervo da Biblioteca Nacional de Lisboa, sabendo da necessidade de que sejam estudados por especialistas da área linguística: 1) *Vocabulario da Lingoa Brasilica [Manuscrito]/Leonardo do Vale* (publicado no vol. XX da “Coleção do Departamento de Cultura”, S. P., 1938), coordenado e prefaciado por Plínio Airoso, segundo cópia feita em Piratininga, 1621; 2) *Catecismo Brasilico da Doutrina Cristã: com o Ceremonial dos Sacramentos & mais actos parochiaes*, composto por padres doutos da Companhia de Jesus, aperfeiçoado e dado à luz pelo padre Bertholomeu de Leam da mesma Companhia, publicado em Lisboa, na Officina de Miguel Deslandes, em 1686; 3) *O Catecismo da Doutrina Christã na Língua Brasilica da Nação Kiriri*, composto pelo padre Luis Vincencio Mamiani, da Companhia de Jesus; *Missionário da Província do Brasil*, publicado em Lisboa, na Officina de Miguel Deslandes, impressor de Sua Magestade, em 1698; 4) *A Arte da Grammatica da Língua do Brasil*, composto pelo padre Luiz Figueira, natural de Almodovar, publicado em quarta impressão, em Lisboa, na Officina Patriarcal, em 1795.

Parece, contudo, que a estratégia inicial esbarrou em dificuldades que precisaram ser contornadas, por meio de uma pedagogia mais atraente, qual seja ligada às outras artes, que vão além da palavra. Nessa busca, se a percepção da música como meio de comunicação catequética ocupa a atenção de Manoel da Nóbrega, será o teatro a forma encontrada por José de Anchieta para aproximar-se dos indígenas do Brasil.

Nas atas do Congresso Internacional, realizado no Colégio das Artes da Universidade de Coimbra, no ano de 1998, em comemoração aos 450 anos da presença de José de Anchieta, encontrei um estudo de Cleonice Berardinelli sobre a função catequética do seu teatro, em que a autora afirma:

Como em Gil Vicente, cujas pegadas em grande parte segue, encontram-se, em Anchieta, autos, rimados e metrificados na medida velha, parcialmente musicados e dançados, nos quais alguns personagens são, como as vicentinas, seres humanos, figuras bíblicas – a Virgem, santos, diabos e anjos – figuras alegóricas. Considera-se que a novidade do seu teatro está sobretudo no espaço em que se insere: no Brasil colônia, com seus habitantes autóctones, os índios, a língua que estes falam (e em que se escreve a maioria dos versos do missionário), os seus costumes, vícios e qualidade. Nos seus 12 autos, escritos em três línguas, todos de devoção, verberando o mal e pregando o bem, Anchieta atinge altos momentos de lirismo religioso. O teatro anchietano constitui possivelmente a mais eficiente forma de catequizar, corrigindo, ensinando e divertindo (BERARDINELLI, 1998, p. 36).

Um outro estudo apresentado no mesmo Congresso trata da formação humanista dada ao jesuíta José de Anchieta, em Coimbra – onde também estudara Manuel da Nóbrega – no qual destaca a importância do aprendizado de Retórica e Poesia na pedagogia que ele iria desenvolver como missionário.

José de Anchieta, enviado das Canárias aos Estudos de Coimbra, trazia já “uns princípios de latim”, que lhe permitiram frequentar as classes mais adiantadas de Latinidade, no Colégio das Artes – como

as de Retórica e Poesia, leccionadas por Diogo de Teive, seu mestre – e aproveitar ainda do ambiente coimbrão, onde se encontrava uma plêiade notável de poetas latinos. O regime e o programa de estudos do Colégio das Artes, de grande severidade e exigência – o dia de trabalho começava às 4 horas da manhã e terminava às 8 horas da noite – facultava aos alunos excelente preparação nas humaniores litterae. A *Ratio Studiorum* incluía, de acordo com a mais prestigiada pedagogia europeia, exercícios de composição latina (em que se integrava a arte de escrever e também de fazer representar peças de teatro).

Anchieta, ao partir para o Brasil, a 8 de maio de 1553, tinha adquirido mestria na versificação e na arte de compor, com perfeição estilística e inspiração, que o tornariam um verdadeiro poeta (SOARES, 1998, p. 50).

As cartas do padre Anchieta são muito reveladoras de como a sua formação em artes o leva a uma percepção mais apurada do significado que a representação teatral poderia ter na cultura dos povos brasílicos, tomando essa característica como chave pedagógica para a sua ação catequética.

A escrita epistolar e o papel da ação catequética na experimentação de uma nova pedagogia

As cartas dos jesuítas compõem, em geral, um conjunto de registros que configura uma escrita epistolar considerada de grande importância por conter os registros feitos por eles em suas andanças e ações missionárias por onde passaram, os quais foram conservados em acervo próprio da Companhia de Jesus, em Roma, até hoje, servindo de fonte histórica muito requisitada para os estudiosos de todo o mundo. Tamanho zelo por esse registro tem explicação não apenas no controle e regulamento interno da Companhia de Jesus, mas também no compromisso político assumido por ela junto à Coroa portuguesa, sob o comando inicial de D. João III.

As cartas dos padres Manoel da Nóbrega (2017) e José de Anchieta (2004) são fontes primordiais para o estudo das estratégias utilizadas pelos primeiros jesuítas missionários chegados ao Brasil

para sua aproximação dos povos originários. Há trechos delas, em vários estudos históricos, que mostram o modo como chegou Nóbrega, por exemplo, ao uso da música como instrumento pedagógico e de catequese das crianças indígenas e mulheres idosas. Ele percebeu que elas se sentiam atraídas pelos sons musicais que eles próprios extraíam dos seus instrumentos. A partir disso, entende que teriam os índios vocação para a música e escreve aos seus superiores pedindo o envio de instrumentos europeus para adequar esse gosto ao estilo que considera mais certo e sublime. Vale a pena ler a respeito o registro feito por Nóbrega, ao chegar à Bahia com a comitiva de Tomé de Sousa, em 1549, em comentário inspirador do historiador açoriano.

O ambiente de milagre, a cruz ao alto, as capelas de flores tocando os colomins, tudo exaltava as tabas e incitava ao festim: os “meninos cantaram e folgaram muito, e de noite levantavam-se ao modo deles e cantaram e tocaram com taquaras, que são umas canas grossas com que dão no chão e com o som que fazem cantam, e com maracas, que são de umas frutas uns cascos como cocos, e furados, com uns paus, por onde deitam pedrinhas dentro, o qual tocam. E logo os meninos cantando de noite (como é costume dos negros) se levantavam das suas redes (são leitões em que eles dormem) e andavam espantados atrás de nós” (NEMÉSIO, 1971, p. 247).

O estudo de Vitorino Nemésio (1971) sobre a relação entre as missões jesuíticas e o plano português para o Brasil salienta que os padres jesuítas se deixaram encantar pelas práticas musicais dos povos brasílicos, desde os primeiros contatos, aspecto que inspirou a pedagogia adotada por eles para realizar sua catequese missionária. O oposto também se deu na medida em que a referida pedagogia ia sendo utilizada, quando os meninos se aproximam dos padres para com eles aprender a música que trazem.

“E quando os meninos vão tocando e cantando pelas suas aldeias, vêm os velhos (que costumam ter medo de nós e escondem os filhos)

a bailar sem descansar, e até mesmo as velhas (esta era a grande conquista), ‘por cujo conselho se regem assim velhos como moços’. E os meninos (colomins) ‘andam atrás de nós, esperando quando havemos de tocar ou cantar’, pedindo-nos que os ensinemos, e dizendo-nos alguns, que querem vir conosco e assim o desejam, mas não ousam fiar-se de todo, pelos enganos e males que até aqui receberam dos cristãos passados” (NEMÉSIO, 1971, p. 249).

Isto significa que há um confronto cultural ou jogo de influências mútuas, que vai modelando uma estratégia pedagógica híbrida, um modo de atuar dos padres junto aos indígenas.

Um aspecto curioso a destacar se refere às restrições postas ao uso da música pela Companhia de Jesus desde a sua fundação. A mudança de atitude se dá em função do contato dos jesuítas com povos do Oriente e da América. O estudo de Marcos Holler (2010) aborda essa questão de modo bem elucidativo.

Nas missões da Índia, antes da chegada do padre Nóbrega ao Brasil, os missionários conheciam o efeito que a música exercia sobre o gentio e, apesar das restrições nos regulamentos, o uso do canto e de instrumentos foi intenso nas aldeias do Brasil Colonial, e a introdução de elementos musicais europeus pelos jesuítas influenciou aspectos da formação de culturas regionais que se mantêm até hoje. Fora das aldeias, entretanto, os padres jesuítas da América Portuguesa seguiram os preceitos da ordem e evitaram a prática musical nos seus estabelecimentos. Nos colégios e seminários havia prática musical, realizada geralmente por (externos membros de outras ordens, músicos contratados ou estudantes seminaristas) e em determinadas ocasiões (HOLLER, 2010, p. 220).

A ideia de usar a música como meio de aproximação com os indígenas ocorreu a Nóbrega ao observar que eles não só tinham seus próprios instrumentos musicais, como cantavam e dançavam acompanhados dos sons ritmados de suas taquaras e maracás; no entanto, o jesuíta sugere que esses instrumentos sejam substituídos por flautas, gaitas e nêspersas, pois considera que tem algo de satânico nos sons extraídos dos instrumentos, que chama de selvagens, podendo ser substituídos, na sua

opinião, pela suavidade harmônica da música europeia, como mostra Nemésio por intermédio de outro trecho da carta de Anchieta:

“Os embelecocos satânicos da selva, batidos a taquara e a maracá suplantados pelas harmonias divinas portuguêsmente soadas ao fôlego da gaita céltica, ao tinir dos ferrinhos e ao arábico tum-tum do pandeiro de soalhas [...]” (NEMÉSIO, 1971, p. 248).

Por essa razão, com o passar do tempo e da organização das aldeias pelos missionários, em quase tudo a música estaria presente a animar e conquistar corpos e almas indígenas de forma lúdica e sedutora, para honra e glória dos seus senhores, no céu e na terra. Em trecho de carta de Manoel da Nóbrega, citado por Serafim Leite (2004), há uma descrição de procissão que merece ser destacada, por ocasião da Semana Santa, em 1559, na aldeia de São Paulo, onde há cantoria dos indígenas nas duas línguas.

Fizemos procissão solene, porque veio folia da cidade [...] – iam os meninos cantando, na língua e em português, cantigas a seu modo, dando glória a Nosso Senhor; e foram todos os índios em procissão, assim homens e mulheres, tendo as ruas limpas e bem enramadas, de que muito se alegrou meu espírito em o Senhor (NÓBREGA *apud* LEITE, 2004, p. 13).

Os jesuítas se mostram empenhados na ação catequética e veem nas artes – uma associação de recursos extraídos da língua, da música e do teatro – as suas mais fortes aliadas.

O plano político traçado para o Brasil pela Coroa portuguesa

Sabe-se que a pedagogia jesuítica estava atrelada ao propósito político da Coroa portuguesa desde que foram chamados por D. João III, em abril de 1540, a tomar parte na ocupação colonial. No período preparatório, coube ao Colégio das Artes de Coimbra a formação de missionários a serem enviados para o Brasil e Oriente.

O colégio de Coimbra desempenhou um papel decisivo, numa fase inicial, na formação exclusiva de missionários jesuítas destinados ao império português, particularmente ao Oriente e ao Brasil. Nele receberam a sua preparação religiosos como Manuel da Nóbrega, Luís da Grã, José de Anchieta ou Inácio de Azevedo, tendo sido um dos primeiros a pôr em prática, com o maior entusiasmo, as novas diretrizes inicianas da instrução (SILVA; MARTINS; FERREIRA, 2008, p. 15).

O plano político de que participam os primeiros missionários jesuítas está ligado ao primeiro governador-geral do Brasil, Tomé de Souza (1549-1553), encarregado de aplicar o Regimento, de 17 de dezembro de 1548, que trazia nas balizas para a organização administrativa da Colônia, com a criação da sede, em Salvador, atividade missionária da agricultura e do comércio junto aos indígenas. Para José Barcelos (2013, p. 59), apoiado na visão histórica de Vitorino Nemésio, haveria “uma cumplicidade muito forte entre a gênese do Plano para o Brasil e a Companhia de Jesus”, em especial, no que dizia respeito ao controle das populações nativas, com base no catolicismo dirigido, sobretudo às crianças. Ao analisar esse plano, como mostra o estudo de Vitorino Nemésio (1971), salta à vista a ênfase dada à catequese dos índios como meio de ocupação e pacificação do Brasil. Em outros estudos consultados, também há forte alusão a essa aliança entre política e religião.

O trabalho efectuado pelos jesuítas de imposição dos padrões de cultura aos índios tinha como finalidade a integração destes na sociedade colonial, evitando as revoltas e a formação de bolsas de resistência, sobretudo quando prevaleciam os costumes e tradições indígenas, nomeadamente a antropofagia e a poligamia, que tanto horrorizavam os europeus. Desta forma, pensavam os padres da Companhia de Jesus proteger os índios contra os maus tratos e tentativas de escravização, continuamente efectuadas pelos colonos (SANTOS, 1996, p. 66).

Exponentes da própria historiografia portuguesa e brasileira concluem ter sido danosa essa ação catequética do ponto de vista da

preservação da cultura originária do Brasil. Para o historiador Jorge Couto (1995), a estratégia missionária de colonização teve impacto muito negativo sobre a gente brasílica, como mortes, escravização, fuga para os interiores e perda de identidade dos diversos grupos étnicos que habitavam o Brasil naquele período. O estudo de Ana Rita Bernardo Leitão (2005, p. 141) chama atenção para o papel do ensino de língua portuguesa para a conversão do gentio, concluindo ter sido um instrumento de poder da Coroa portuguesa e expansão do império ultramarino, pois: “houve imposição de uma língua e de uma cultura, de modo a conduzir determinado grupo de indivíduos a uma integração num modelo civilizacional e cultural que lhe é estranho”.

O historiador Ronaldo Vainfas (1995) estudou o fenômeno da “Santidade de Jaguaripe” – observado na Bahia, no século XVI, que foi registrado em cartas jesuíticas e alvo do Tribunal do Santo Ofício – em que os índios, no embate com a imposição da catequese e/ou do trabalho escravo, criam práticas religiosas sincréticas em busca dos seus ancestrais e de um “Paraíso Tupi” ou “Terra sem Males”, que expressavam uma espécie de hibridismo cultural, que foram proibidas, por serem consideradas heréticas pelo colonizador.

Destruída, em 1585, devassada pelo Santo Ofício, em 1591, a Santidade de Jaguaripe só não caiu no total esquecimento graças à persistência dos levantes indígenas – de que dá mostras correspondência dos Filipes – e graças aos registros do italiano Botero e do francês Du Jarric, ambos jesuítas, que mencionaram a seita baseados na *Ânuia* de 1585. Depois deles, somente Southey, em 1819, a mencionaria em sua *História do Brasil*, antecedendo em cem anos a pesquisa extraordinária de Capistrano de Abreu – a quem dediquei, em primeiro lugar, este trabalho (VAINFAS, 1995, p. 229).

O processo colonial aqui tratado contém dimensões diferentes que, somadas, revelam o que se referia Nóbrega, quando afirmava “ser o Brasil a nossa Empresa”, ou seja, da grande missão evangelizadora que foram incumbidos pelo rei de Portugal, uma mistura de propósito político e religioso, que lança mão de recursos pedagógicos e artísticos

nessa aproximação com os povos brásílicos, para que a ocupação e colonização tenham resultados almejados no plano da expansão portuguesa. Não seria essa uma tarefa fácil, porque a pretensão de imposição de uma cultura sobre a outra esbarraria, evidentemente, nas resistências e negativas dos naturais da terra a esse estranho propósito.

São inúmeros os relatos dos jesuítas sobre o assunto, de Manoel da Nóbrega a Gabriel Mallagrida, de José de Anchieta a Antônio Vieira.

A catequese iniciada sofre constante solução de continuidade. Observam uma tendência dos índios a esquecer o aprendido e a retomar seus códigos culturais de origem. O uso da arte da palavra, da música e do teatro como estratégia pedagógica vai esbarrar, não raro, na língua, na música e no complexo ritualístico indígena que têm existência e estrutura simbólica arraigada na ancestralidade tribal desses povos.

“A Arte Pode Seduzir a Alma”: os Jesuítas, a *Techne* e o Barroco na Educação Moderna

Ensaíamos aqui algumas articulações de sentido sobre palavras e ações constitutivas da educação humanística e artística oferecida historicamente pela Companhia de Jesus, sabendo-se que aquelas se deram no confronto de ideias e formulações questionadoras e místicas sobre o cristianismo, devido à estrutura hierarquizada da Igreja Católica, de conflitantes versões impressas e interpretações bíblicas, bem como das disputas por fiéis em face da Reforma Protestante e do catolicismo reformado, num mundo ampliado pelas descobertas e navegações, mercantilismo e trocas intercontinentais globalizadas, colonialismo e escravidão. Tal período refere-se, pois, ao momento que antecede a emergência das ciências e de uma nova pragmática econômica e política, como estratégia rival e supostamente demolidora da fé, das artes e das religiões.

O mundo em que os jesuítas emergem também vive sob o impacto da era de Johannes Gutenberg (1398-1468), em que as possibilidades de difusão do conhecimento foram alargadas por meio da chamada revolução da imprensa, elevando cada vez mais a leitura e a escrita ao patamar de tecnologia auxiliar e propulsora do raciocínio

lógico das ciências, mas também do sentido criativo das artes em ebulição e da produção dos seus saberes instrumentais. Sabidamente, tais recursos técnicos (*techne*) sobre a linguagem e a estética subjugam a expressão e a inspiração, em especial quando são postos a serviço da educação.

Etimologicamente, significava arma em contexto bélico. No domínio da arte, surge como uma arma – a dupla estético-retórica – e diz respeito aos processos de trabalho e de expressão mais do que de inspiração. Em termos epistemológicos, refere-se à aplicação prática do conhecimento teórico. No domínio pedagógico-didático, recuperando os sentidos originais, a *techne* – o conjunto de técnicas – implica a utilização de materiais ligados aos procedimentos que visam coadjuvar o professor no seu trabalho, concretizando o método escolhido e reforçando a eficácia do ensino-aprendizagem (DICIONÁRIO..., 2000, p. 466).

Interessa-me aqui destacar o sentido estético da educação jesuítica, visto como arma ou estratégia que alia literatura, música, teatro e arquitetura para a “sedução” de almas e ampliação de seguidores cristãos. Para tanto, lançarei mão do fato de serem os jesuítas e a arte barroca eventos contemporâneos. Ambos respiram a mesma atmosfera de grandes transformações no mundo europeu entre os séculos XVI e XVIII que, inclusive, seria impensável sem o impacto que lhe causaram suas colônias na Ásia e na América. Os registros e estudos sobre a arte jesuítica no Brasil evidenciam o grande investimento feito nesse campo, como parte de uma pedagogia religiosa e civilizatória. Anna Maria Fausto Monteiro de Carvalho (2017) realizou um estudo valioso ricamente ilustrado, com 576 páginas, sobre a arte dos reais colégios da Bahia, Rio de Janeiro e Pernambuco, desenvolvida até o ano da expulsão pombalina.

Sabe-se que grande parte do processo sistemático e objetivo de ocupação e defesa do território brasileiro deve-se à ação dos jesuítas e às suas artes no esforço português de colonização do Novo Mundo. Tal ação prolongou-se de maneira ininterrupta

durante mais de dois séculos (1549-1759), com a construção de colégios, seminários, escolas, fazendas, engenhos, quintas e aldeamentos, conjugados a igrejas e capelas, em pontos estratégicos ao longo de todo o litoral do país. Este legado permanece sensível na cultura brasileira, como fragmentos de uma história cuja lógica se dispersa, durante a política pombalina a partir da expulsão da Companhia de Jesus de todas as terras portuguesas (CARVALHO, 2017, p. 30).

Os historiadores que tratam de aspectos teóricos e classificatórios da expressão barroca das artes começam por oferecer uma busca por sua origem, com base em datação e/ou periodização, em que o “maneirismo” aparece entre o Renascimento e a modernidade dos primeiros séculos e a emergência do Barroco como princípio estético portador de uma outra complexidade, para além daquela que caracteriza a arte em si mesma enquanto manifestação de ideias, sentimentos e visão de mundo.

Procuraremos mostrar aqui a importância desse vínculo entre jesuítas e arte sacra barroca, quando se intenta compreender o projeto educacional da Companhia de Jesus. Isto porque sua pedagogia, vista aqui como tecnologia educacional para além das dimensões da razão e da fé, envolve a recorrência às artes como meio de formação missionária e catequese para fortalecer suas missões de cristianização do mundo, em associação com a expansão econômica europeia na modernidade.

Trazer essa discussão propicia a reunião de áreas de estudo em perspectiva interdisciplinar, que envolve história, arte e educação. Para realizar esta busca, muni-me de fontes bibliográficas que julgo suficientes como primeiro movimento investigativo, o qual será depois alargado, à medida que esse mapeamento inicial nos oferecer novas pistas e perguntas que abram a necessidade de articular este estudo com outras fontes de natureza documental e pictórica.

No primeiro tópico, apresento algumas obras e autores que oferecem alguns elementos indispensáveis para essa viagem em torno da temática proposta. A historiografia consultada permite vermos o entrelaçado de caminhos e deslocamentos dos jesuítas e manifestações

do Barroco entre a Europa, Ásia e Américas, com destaque para a sua aparição no Brasil Colonial. Chama atenção, por exemplo, a semelhança arquitetônica e decorativa das igrejas jesuítas de inspiração barroca, a partir de construções modelares situadas em Roma, Lisboa, Salvador e Ouro Preto.

Trata-se da circulação do Barroco, tanto como princípio estético quanto ferramenta de educação da alma e do corpo cristianizado. Evidenciar essa relação como parte do intuito missionário jesuítico é um segundo eixo do debate existente na historiografia consultada, sobre o qual tecerei algumas considerações que julgo pertinentes. Por fim, esclareço que temos aqui apenas um ensaio resultante de nossa aproximação com essa problemática, para que este nos sirva de guia de novas empreitadas de investigação.

A utilização de fontes historiográficas e pictóricas sobre a parte filosófica e artística da ação jesuítica, bem como impressões colhidas em visitas a espaços arquitetônicos, acervos bibliográficos, museus e instituições jesuítas relacionados com a formação do princípio barroco na teologia, arquitetura, escultura e literatura, são estratégias investigativas que tornaram possível esta reflexão, ainda que entrem aqui muito mais nos bastidores da pesquisa, na condição de elementos de sensibilização da investigadora do que nas referências mais diretas deste texto, em face da exiguidade de espaço disponível. Em especial, a consulta de fontes sobre o Barroco (livros, periódicos, enciclopédias, catálogos), iluminaram algumas visitas a conjuntos artístico-arquitetônicos dos jesuítas em Portugal, Itália, Alemanha e no Brasil, por mim realizadas anteriormente, em situações de intercâmbio acadêmico, bem como de um contato mais estreito com historiadores portugueses, ingleses, franceses e alemães, sobretudo no campo da Arte, Filosofia e Religião. Devo dizer que tudo isto me favoreceu um melhor entendimento das bases do humanismo, cientificismo e da estética que subjaz e orienta a ação educativa dos jesuítas, em especial entre o século XVI e XVII, a qual materializou um patrimônio que sobrevive no mundo atual, sabendo que este, por sua vez, veio como herança e/ou parte de um espólio que começou a ser formado em séculos anteriores.

Algumas Obras e Autores: o barroco como palavra, conceito e construção histórica

É preciso começar por dizer da origem da palavra “barroco” e da sua classificação como deturpação e/ou estilo de artes, a qual, obviamente, é tanto concomitante quanto posterior às manifestações arquitetônicas, escultóricas, pictóricas e literárias que o caracterizam. Michael Kitson, catedrático de História da Arte do Instituto Courtauld, em capítulo da *Encyclopaedia Britannica* – publicada em Londres, no ano de 1966, em língua inglesa, e editado em 1979, em língua portuguesa, por meio de tiragem especial ou separata – enfatiza o significado negativo do Barroco no século em que aparecem suas primeiras manifestações, pois “a palavra circulou em sentido metafórico, no italiano e francês, no século XVI, quando significava qualquer ideia enrolada ou um processo tortuoso e intrincado de pensamento” (KITSON, 1979, p. 10). O autor comenta que este sentido foi sendo modificado com o passar do tempo, chegando, no século seguinte, a algo que se opõe ao classicismo nas artes, por desobedecer a “regras de proporção”; no século XIX, com “a publicação de *Renaissance und Barock*, de Heinrich Woefflin, em 1888, foi que ‘Barroco’ naturalizou-se para fins de história da arte” (KITSON, 1979, p. 10), pelo menos na Alemanha, posto que ainda continuou sendo vista como arte aviltada em outras partes da Europa.

Quanto à origem da palavra, em meio a controvérsias, esta se prende a uma pérola irregular, alvo de comércio no século XVI. Senão vejamos: [...] “barroco era, originalmente, uma palavra portuguesa que significava uma pérola de caráter irregular ou, como alguns historiadores asseveram, deriva do italiano *baroco*, um obstáculo na lógica escolástica medieval” (KITSON, 1979, p. 10). Para Kitson, de todo modo, a palavra denotava algo desagradável, imperfeito ou mesmo bizarro que, no fundo, podia significar de mau gosto ou grosseiro, sem qualidade artística. Tal preconceito iria alcançar, segundo ele, meados do século XX, quando começa a receber outras leituras mais respeitadas.

Para José Fernandes Pereira (1986), em Portugal, o Barroco também recebeu uma carga cultural negativa, por parte dos seus intelectuais, sobretudo aqueles marcados pelo anticlericalismo do século XIX,

o que terá gerado lacunas visíveis em sua historiografia da arte, conforme entendimento que se segue.

Restrinjamo-nos, porém, ao Barroco. Como noutra local dissemos, a má fama desta arte tem raízes oitocentistas, iniciando-se em Cirillo e conhecendo ampla divulgação nas obras de Herculano, Antero e Oliveira Martins. Também Garret, ao viajar até Santarém, referenciara apenas o gótico da cidade – e de modo paradigmático o fez. Românticos e liberais, nostálgicos da Idade Média heroizada reagiam contra o passado recente, absolutista e clerical. Reação ambígua, que aliás Garret pressentiu. Era uma questão ideológica que esteticamente se definia enquanto gosto. Mas o anti-clericalismo militante dos românticos extasiava-se, porém, perante Alcobaça ou a Batalha menos clericais que Maфра? Não, certamente; mas Maфра referenciava o universo absolutista dos Braganças e este era também um argumento decisivo. Aliás as referências artísticas são mero pretexto ilustrativo, entidades passivas. Maфра era sobretudo a lembrança de D. João V, fradesco, beato e devasso. O processo então instaurado ao rei visava efeitos moralizantes, sendo contraposto ao caráter vigoroso, enérgico e imaculado dos monarcas medievais. Era a História como lição de moral de que falava Oliveira Martins, moral que os Braganças não tinham. Se após a Idade Média Portugal era um país decadente, como o não seria a sua arte? (PEREIRA, 1986, p. 10-11).

O Barroco suscita tais debates, a começar pelo significado a ele atribuído por suas vinculações históricas com a modernidade europeia. No Brasil, um catálogo de imagens comentadas por Affonso Romano de Sant’Anna, publicado em 1997, reconstituiu o significado da palavra “barroco”, associado ao mercantilismo ibérico no Oriente, com teor similar, conforme está posto no seguinte trecho:

A cultura ocidental deve à língua portuguesa e a Portugal a existência da palavra barroco. Tudo começou naqueles venturosos e alucinados anos dos descobrimentos marítimos, quando um pequeno país com um milhão e pouco de pessoas conseguiu estabelecer ousadas e rentáveis colônias nas partes mais longínquas da Terra. [...] Uma pérola defeituosa. Não redonda, não perfeita. Mas uma pérola com reentrâncias e concavidades. De uma pérola

assim é que veio a palavra barroco. Aliás, não de uma pérola em si, mas do lugar onde esse tipo de pérola era encontrada facilmente, na Índia; lá onde os navegadores portugueses desembarcaram, em 1510, e começaram um lucrativo comércio de pérolas. As pérolas meio retorcidas vinham de Broakti, cidade cujo nome os portugueses pronunciavam “Baroquia”. Não tardou muito para que “Baroquia” virasse “Barroca”. E todas as pérolas que não fossem perfeitas passaram a ser chamadas de “pérolas barrocas” (SANT’ANNA, 1997, p. 28).

Este autor trata também do preconceito aplicado ao conceito de Barroco, bem como sua peregrinação tortuosa até alcançar um lugar de destaque no estudo da história moderna da arte. Todavia, tanto Kitson quanto Sant’Anna, para além do comércio das pérolas, vão ressaltar o sentido religioso que o Barroco assumiria, século XVI afora, na qualidade de estilo no campo das artes, aplicado e/ou apropriado por artistas e ordens religiosas, e estendido nos dois séculos seguintes pela Europa Ocidental e a leste, assim como ao sul, quando o Barroco se estende pela América conquistada por católicos ibéricos. A proximidade entre artes barrocas e jesuítas terá sido tão grande que dará lugar ao debate sobre ser o Barroco ou não criação jesuítica.

Na condição de celeuma e assunto que requer ainda uma atualização em termos investigativos, esse assunto ficará aqui melhor em aberto, embora não pareça hoje haver dúvidas quanto ao uso pioneiro do princípio barroco pelos jesuítas, como porta-vozes privilegiados da Contrarreforma, em especial na Igreja de Jesus, que a Companhia de Jesus começou a construir no ano de 1568, em Roma, impulsionando as artes sacras, em oposição aos protestantes que as renegariam.

Os efeitos da Reforma sobre as artes foram preponderantemente negativos, visto que a pintura e a escultura religiosa foram banidas das igrejas protestantes; mas a Contrarreforma, através do seu instrumento doutrinário, o Concílio de Trento (1545-63), teve profundas consequências. A representação de ideias heréticas e temas indecentes ou irrelevantes foram proibidos; aumentou a produção de quadros e estátua da Virgem Maria, dos mártires e santos, particularmente em estado de êxtase ou meditação; e a

arte religiosa foi encorajada nas igrejas, desde que fosse instrutiva para a fé (numa acepção quase medieval) e conduzisse à devoção (KITSON, 1979, p. 12).

Por essa razão, embora Kitson não aceite a hipótese de ser o Barroco uma “invenção jesuítica”, admite que, como missionários militantes da Contrarreforma, eles colaboraram para o florescimento de manifestações artísticas eivadas de fervor e devoção, que convidasse os cristãos ao fortalecimento do catolicismo, para honra e maior glória do Senhor, como era o lema da Companhia de Jesus.

O estilo Barroco é assim: espetaculoso e espetacular. Quer impressionar. Quer impressionar pelos sentidos ou pela razão. O crente, o espectador ou o leitor têm que ver. Ver representado fora de si o seu drama interior. O drama da vida que acaba em morte. A morte sempre lembrada: *memento mori*. [...] A vida na sociedade barroca, [...] celebrava continuamente os mais diversos tipos de festa. As procissões eram autênticos teatros ambulantes, onde figuras alegóricas cristãs e pagãs caminhavam juntas. Junto com o Santo, a Virgem e o Cristo iam também Marte, Mercúrio e Apolo, além dos membros das ordens e irmandades, num colorido desfile. As grandes festas religiosas e reais transformaram-se em óperas píricas: a quantidade de fogos de artifício lançados impressionava. Impressionar era o objetivo (SANT’ANNA, 1997, p. 14-15).

Essa abordagem pode ser encontrada em diversos outros autores, a exemplo de Riccardo Averini (1997), ao tratar do Barroco como expressão propagandística integrante do catolicismo moderno, por meio do forte estímulo aos artistas para realizá-la a contento.

[...] O Barroco é precisamente, na expressão de sua arte religiosa, o resultado duma conciliação entre o mundo da tradição cristã-católica-europeia e as formas de percepção e sensibilidade das vastíssimas regiões que se incorporaram ou entraram em contato com ele: conciliação cientemente preparada em Roma, a cidade da qual partiu o impulso renovador, a única no mundo que possuía as forças necessárias para orientar e dominar; preparada numa linha

de coerência, com acento na tradição, mas com a perspectiva ancestral etimológica duma universalidade, que não tinha rejeitado, também noutras fases de esplendor, contributos e empréstimos admiráveis (AVERINI, 1997, p. 25).

Outro estudo a tratar da apropriação que a Contrarreforma fez das artes para se contrapor à “simplicidade dos templos” e à “negação da santidade de Maria e outros santos católicos” propugnada pelos protestantes, é o de Eduardo Etzel (1974), que tem como foco o Barroco no Brasil e que explica a ênfase iconográfica dos católicos do século XVI, que se estende aos séculos subsequentes e destaca a participação dos jesuítas.

[...] Fez mais, promoveu a pompa nas cerimônias religiosas com templos suntuosos, numa exaltação a Deus e aos inumeráveis santos. A **Companhia de Jesus** logo se engajou nesta nova orientação, tendo sido a primeira a empregar a arquitetura suntuosa do Barroco. Ao mesmo tempo, lançou-se na luta pela catequese, estando seus membros entre os primeiros a chegar à nova Colônia, o Brasil. Logo depois, chegaram várias outras ordens religiosas, todas com o mesmo afã de catequese e difusão da fé. O mesmo espírito reinante na Europa, desde o Concílio de Trento, os imbuía, sendo, portanto, fácil compreender o porquê das grandes construções religiosas, a suntuosidade dos templos e, sobretudo, da quase completa exclusividade da ligação do luxo então existente com o tema religioso (ETZEL, 1974, p. 30, grifo nosso).

Barbara Borngaesser, responsável pela preparação dos textos do monumental trabalho sobre o Barroco na Europa, organizado por Rolf Toman, com fotografias de Achim Bednorz, uma publicação alemã, analisa o papel dos missionários jesuítas no Novo Mundo e sua capacidade de adaptação no que se refere à experiência que traziam no âmbito da construção arquitetônica necessária às suas missões.

O meio mais eficaz para a conversão dos descrentes passou da palavra falada para a arte, em particular, para a arquitetura. A ambição do poder da Igreja Católica encontrou expressão na reconstrução

monumental de catedrais, igrejas das ordens e locais de peregrinação que remetiam claramente para segundo plano a arquitetura profana [...]. Os arquitetos do Novo Mundo eram, na sua esmagadora maioria, membros de ordens religiosas que possuíam sólidos conhecimentos teológicos e técnicos. Os mais eficientes foram os jesuítas, cujos arquitetos levaram a visão da arquitetura eclesial da Contrarreforma a todo o mundo barroco. Seu sucesso resultou da rígida organização da *Societas Iesu*; ainda assim, a abertura e o pragmatismo facilitaram, pelo menos inicialmente, a aproximação a outras culturas. Os arquitetos que exerciam a sua atividade nas colônias tinham de ser muitíssimo engenhosos; as técnicas de construção tinham de ser adaptadas às características geográficas locais – por exemplo, quando faltava a pedra, por uma razão ou outra, as abóbodas eram simuladas em madeira [...]. Os missionários eram suficientemente inteligentes para fazerem concessões ao estilo de vida, tradições e mundo pictórico dos indígenas [...] (BORNGAESSER, 2013, p. 56-57).

A historiadora caracteriza ainda o espaço das igrejas barrocas do ponto de vista artístico, de modo a nos fazer entender o impacto que deveriam causar em seus frequentadores, fossem eles fiéis ou visitantes passageiros.

A igreja do Barroco é um espaço de celebração onde todas as artes se conjugam numa peça teatral fascinante. O mesmo se pode dizer do interior das igrejas católicas que desde a Contrarreforma se transformaram num verdadeiro *teatrum sacrum* e, de forma condicionada, das igrejas protestantes, centradas na palavra proferida. Pretendia-se **impressionar e persuadir**. Os crentes – ou descrentes – através de todo o tipo de sensações, como aconteceu com a retórica na Antiguidade. Assim que entra na igreja, o visitante é ofuscado pela sumptuosidade da arquitetura, a ênfase das pinturas que cobrem os tetos, a exuberância do estuque e da cor do mármore (BORNGAESSER, 2013, p. 82, grifo nosso).

Barbara Borngaesser se mostra uma estudiosa atenta e capaz de revelar como a arquitetura barroca era utilizada de modo a despertar emoções e sentimentos fortes em demasia, sendo capazes de atuar de modo a seduzir almas. A conjugação de recursos artísticos tinha, assim,

por finalidade incitar a contemplação em que a pintura, diz ela com sua infundável “capacidade inventiva e ilusória”, era uma grande mestra e força auxiliar. Por isso, a arquitetura, a escultura, a pintura, a música e o rito paramentado foram pouco a pouco tomando um lugar proeminente, como modo de seduzir novos adeptos do catolicismo e jesuitismo missionário. Nesse sentido, a catequese e a educação cristãs de padres e leigos não dependiam apenas da palavra, da pregação e da interpretação bíblica, elementos que garantiram a força que a autoridade eclesiástica representara no passado da Igreja Católica. As artes agora tinham a missão de salvar a Igreja por inteiro de várias e distintas ameaças que o mundo moderno lançara para a sua sobrevivência.

Barroco e educação jesuítica

Analisando a divisão da cristandade entre a Reforma Protestante e o Iluminismo, Christopher Dawson (2014) considera a chamada Contrarreforma como um processo dinâmico de renascimento católico, que tem uma conexão vigorosa com o humanismo e as artes, do que o Barroco seria a sua mais completa expressão, ainda que considere também que este fenômeno tenha sido destrutado em razão de atitudes preconceituosas por historiadores europeus de vertente iluminista.

Não obstante sua grande importância histórica, a cultura barroca não tem recebido muita simpatia ou apreço dos historiadores modernos, em grande parte graças aos preconceitos nacionais ou religiosos e às próprias limitações. A própria palavra “barroco” possui um sentido pejorativo tanto para os classicistas rigorosos como para os homens do renascimento gótico. De fato, chamar a cultura barroca de “Contrarreforma” sugere, inevitavelmente, que foi um movimento retrógrado, negativo, oposto ao fluxo do progresso; contudo, a cultura barroca foi imensamente profícua – na arte, na literatura e na música (DAWSON, 2014, p. 223).

Gostem ou não dele tais historiadores seletivos, o Barroco, porém, entre os séculos XVI e XVII, espalhou-se pela Europa, de norte a sul, de leste a oeste, alcançou o mundo asiático e latino-americano,

promovendo, segundo Dawson, um tipo de expressão religiosa que mescla elementos populares do catolicismo medieval com múltiplas expressões artísticas que vão da arquitetura à escultura, da literatura ao teatro; senão vejamos, como diz ele próprio.

A cultura barroca representa a aliança de duas tradições – a tradição humanista da Renascença e a tradição do catolicismo medieval como revivido ou restaurado pela Contrarreforma. Essas tradições muitas vezes são vistas como contraditórias, mas também se unem na cultura barroca, para qual cada uma deu uma contribuição importante (DAWSON, 2014, p. 224).

Está claro que esse movimento tinha intuítos educacionais bem salientes, tradição inclusive herdada do catolicismo medieval, empenhado em promover a leitura ampliada de manuscritos produzidos em oficinas de mosteiros espalhados pelos campos, escolinhas de catequese nas catedrais, confecção de primorosos manuais de oração ilustrados com lindas iluminuras, promoção de festejos do calendário cristão, em que não faltava o convívio entre elementos sagrados e profanos, assim como a recorrência à própria arte pictórica a mostrar cenas e ensinamentos bíblicos sobre a vida e morte de Jesus. A ideia negativa que os iluministas forjaram acerca da Idade Média, a qual impregnou a visão dos historiadores do XIX como “Era das Trevas”, impediu durante muito tempo que esse período da história europeia fosse visto em todo o seu dinamismo cultural e educacional. Voltemos ao tratamento dado por Dawson a esta questão.

Na segunda metade do século XVI, essas duas causas foram ganhadas, ao menos no sul da Europa, e o principal problema era como aplicar a nova educação e as novas formas de arte às necessidades da sociedade de então, sobretudo da Igreja daquela época que, então, não menos do que na Idade Média, foi a grande educadora e a principal mecenas das artes. Mesmo assim, apesar da reação contra a Idade Média, é impossível não reconhecer que a arte barroca tem mais parentesco com a arte da Idade Média que o idealismo racional da

Renascença clássica. Isso é expresso no espírito gótico por intermédio das formas clássicas. Não significa simplesmente que a arte barroca tenha servido às mesmas funções religiosas e sociais e empregado o mesmo simbolismo religioso da Idade Média [...] (DAWSON, 2014, p. 224).

O que interessa neste tópico é essa relação entre arte barroca e educação religiosa de que os jesuítas como congregação moderna foram agentes de difusão na Europa e por onde tenham seguido em suas missões. Tratava-se agora de promover a conversão ao cristianismo não pelo medo do pecado e do inferno tão somente, mas por uma estratégia pedagógica em que a “sedução religiosa se faz mais eficaz, afinada com o espírito de uma época em que reinam descobertas e deslocamentos mentais e culturais, no rastro da ambição por especiarias e tesouros, saberes e técnicas, matérias primas e mercadorias de luxo”.

Segundo indicação ressaltada por historiadores portugueses no Dicionário da Arte Barroca em Portugal (1989, p. 132), Inácio de Loyola dizia, em seus *Exercícios Espirituais*, “imaginar Cristo Nosso Senhor sofrendo na cruz [...]”; “ver, com o olhar da imaginação o comprimento, a largura e a profundidade do inferno [...]”. Trata-se de um modo de sentir e conduzir a conversão religiosa que incita a capacidade imaginativa e a representação, o que explicaria o gosto dos jesuítas pelo “carácter decorativo e mesmo fantástico da arte barroca” (DICIONÁRIO..., 1989, p. 132). O Barroco se apresenta, então, como um modo de representar esse mundo ampliado, que promove encontros culturais e desafiadores embates entre modos de viver e ver a vida, os quais abalam a moralidade católica rígida e fechada em si mesma, característica de práticas fundadas em ritos e tradições instituídas em moldes europeus de fé.

Nesse sentido, adotam, os jesuítas, algumas estratégias de ação missionária que supervalorizam percepções sensoriais, sentimentos, línguas e linguagens artísticas. Segundo perspectiva adotada por Aécio Feitosa (1987) – baseado em relatos contidos nas *Cartas da Companhia de Jesus*, relativas às missões dirigidas ao Brasil, publicadas por Serafim Leite, entre 1956 e 1968 – trata-se de uma pedagogia que teria

seu esteio no medo, nos poderes sobrenaturais e na vertente cultural. Esta última estaria ligada ao estudo das línguas nativas, decodificadas e estruturadas em dicionários, mas também usadas em orações, cânticos, homilias, catecismos, peças teatrais, manuais escolares e administração de sacramentos. No tocante ao uso da música, temos a seguinte caracterização.

[...] utilizam também os missionários a música como elemento extraído da cultura indígena. Neste sector, dizem as cartas, eles usam os instrumentos musicais dos índios nas cerimônias religiosas. Utilizam eles os cânticos indígenas para atraí-los à catequese, organizam conjuntos musicais compostos por instrumentos dos próprios aborígenes; às crianças órfãs, vindas de Lisboa para ajudá-los na evangelização, eles ensinam as músicas dos índios e, em suas procissões litúrgicas, os próprios jesuítas saem em público tocando os mesmos instrumentos dos índios. A dança, elemento profundamente arraigado no mundo indígena brasileiro, é igualmente incorporada ao discurso dos missionários [...] (FEITOSA, 1987, p. 75).

Na condição de soldados de uma ação militar e religiosa que lhes parece à época ser capaz de revigorar o catolicismo em crise, por meio da ampliação do número de convertidos, os missionários se deparam com a resistência dos índios. Com o passar do tempo, tentativas malsucedidas e tenso convívio com os indígenas, entendem os jesuítas ser necessário abandonar o amedrontamento puro e simples a um Deus castigador e adotar uma estratégia de convencimento que suscitasse sentimentos e emoções mais elaborados nos povos e gentios que desejavam trazer para o campo do cristianismo.

Os estudos referidos neste tópico foram tomados como parte de um balanço necessário sobre o significado histórico do Barroco para o projeto educativo dos jesuítas nos séculos XVI e XVII, entrando até meados do século seguinte. Sabemos da grande expressão do Barroco para a construção cultural latino-americana, transposição feita por Portugal e Espanha, ora afastados, ora unidos que, por sua vez, terá recebido outras influências oriundas de culturas nativas, africanas e

nacionais, quando jogos de interesses diversos dividiram ambições e colocaram colonizadores e “elites americanas” em confronto.

Para além disso, importa levar em conta modos de interação com tais elementos culturais postos em movimento por outros segmentos sociais em situação desvantajosa em relação aos lugares de poder e usufruto da riqueza. O caso das Minas Gerais e do nordeste brasileiro mais afastado do litoral açucareiro merecem um empenho à parte, intuito que requer estudos complementares. No momento, basta entender que “seduzir almas” é uma arte a qual requer princípios fundados tanto numa dada estética e estratégia catequética como também convicção religiosa inabalável que aceita a espera e negocia, no sentido simbólico, com outros princípios de fé e representação dos mistérios do mundo.

Para dar um fecho à aproximação aqui proposta, qual seja a de relacionar o Barroco com a ação educativa dos jesuítas, os pressupostos aqui colocados servirão de ótimos guias para que este estudo possa alcançar outras possibilidades elucidativas.

Capítulo 2

JESUÍTAS

Entre a ciência, a educação e a religião

Jesuítas, Educação e Ciência: um debate político e historiográfico

O presente tópico segue a história dos jesuítas no mundo moderno, enquanto percurso missionário, iniciado no século XVI, e que se estende aos dias atuais, em meio a conflitos, opositores, expulsões e restaurações. Tem por foco uma discussão sobre o papel religioso, científico e cultural da Companhia de Jesus nas relações entre Ocidente e Oriente e vice-versa, em face da presença desses missionários no Oriente, em particular, na China.

Sob o ângulo da crítica historiográfica, a nossa perspectiva tem afinidade com a produção historiográfica que defende a existência de uma visão eurocêntrica da modernidade capitalista e do conhecimento científico. Tal noção, por sua vez, surge como parte de um processo civilizatório de dominação, o qual também pode ser aplicado à relação norte-sul, no que concerne às relações entre Europa e América indígena.

Por essa razão, há inspiração na atitude de renovação historiográfica, inscrita em diversos autores como Elias (2011), Gambini (2000), Goody (2012) e Said (2007). Partindo de pontos cruciais do debate posto, utiliza também outros autores europeus e fontes chinesas. Nesses estudos, encontra o destaque dado pelos historiadores

sobre as relações entre Ocidente e Oriente ao famoso *Livro das Maravilhas*, publicado em 1298, onde Marco Polo descreve costumes e hábitos, vestimentas, alimentos, sexualidade, ritos religiosos e funerários, bens produzidos, flora e fauna dos países percorridos por ele em viagem ao Oriente.

Tais leituras evidenciam que esse contato do Ocidente com o Oriente explica, em parte, o chamado “renascimento europeu nas artes e ciências”, porque o “maravilhoso Oriente”, que Polo difunde no mundo ocidental à sua época, alimenta uma busca por novos horizontes comerciais e culturais, fazendo partir para o Oriente os exploradores europeus dos séculos XV, XVI, XVII.

Com a ajuda do estudo dos historiadores Peter Burke e Po-chia Hsia (2009), defendemos que, ao lado de outros sujeitos históricos, os jesuítas foram importantes agentes de todo esse processo como diplomatas, missionários, estudiosos e tutores imperiais, nos séculos XVI e XVII, na China, antes que as missões jesuíticas entrassem ali em declínio. Salienta-se a conclusão do historiador Edward Said, ao chamar atenção para o discurso do Orientalismo (sobretudo pela França e Inglaterra no século XIX, nações que vão dominar partes do Oriente), inscrito na abordagem historiográfica do Ocidente, que perpassa o ensino de história em todos os graus escolares, no Brasil e em outras partes do Ocidente.

Concordamos com a posição historiográfica de que, sob o prisma do Orientalismo, as relações econômicas, políticas e culturais entre Ocidente e Oriente, de forma redutora, distorcem o impacto que o Oriente teve na modernidade europeia, o que permite transformar o Oriente em “cultura exótica”, que necessita ser “civilizada pelo Ocidente”. Conclui-se que essa estratégia reducionista da força cultural do Oriente está relacionada estreitamente com um poder europeu-atlântico sobre o Oriente, que desenvolveu padrão similar ao que foi cristalizado na crônica historiográfica para a relação Europa-América de colonização ibérica.

A contribuição dos jesuítas em relação aos estudos científicos é uma temática que consideramos muito relevante para estudos culturais, em especial no campo da história da educação, sabendo-se que a razão

e a fé os guiavam, em suas missões de cunho civilizatório e religioso, em meio a debates e disputas acirradas entre o pensamento racionalista e teológico-filosófico.

Com a ajuda da historiografia selecionada e afeta ao eixo em destaque, caso dos estudos de Bangert (1985b), Carvalho (2001), Leitão e Franco (2012), Blainey (2012), Leite (1953) e vários outros, visualizamos a aproximação dos referidos missionários com estudos filosóficos e científicos, bem como artes e ofícios, a qual é iniciada com a formação dos fundadores da Companhia de Jesus e incitada tanto pelo seu contato com o Novo Mundo e o Oriente, a partir do século XVI, quanto nos séculos XVII e XVIII, em face do ambiente intelectual instigante do chamado Iluminismo Europeu.

Encontram-se evidências de uma ação dos intelectuais jesuítas portugueses, no século XX, na Europa e no Brasil, em resposta a inúmeras perseguições por eles vividas, que os coloca em defesa de um reconhecimento do papel da Companhia de Jesus para a ciência e a educação no mundo moderno, consubstanciada em obras como *A Formação Intelectual do Jesuíta* (1917), de Francisco Rodrigues; *Os Jesuítas e o Ensino das Matemáticas em Portugal*, de Domingos Maurício Gomes dos Santos (1935); e, de Serafim Leite, *A História da Companhia de Jesus no Brasil* (1938).

A historiografia portuguesa mais recente, a exemplo de Franco (2010), aponta para o vínculo entre esta atitude e a predominância de uma visão chamada de “pombalina”, na leitura que será consolidada, entre os seus opositores, quanto ao significado da ação dos jesuítas para a história de Portugal e de suas colônias, que é retomada pelo republicanismo português e brasileiro, com o intuito de vincular aqueles a uma explicação política do atraso português e brasileiro em termos econômicos e culturais mais gerais.

Disso decorreria a proliferação de publicações representantes das duas posições, que compõem hoje uma densa literatura, na qual encontramos material abundante que ora ataca, ora defende os jesuítas, ao examinar o seu protagonismo histórico, e constitui em si mesma um fenômeno histórico a ser estudado.

Para a execução dessa tarefa é preciso um redimensionamento da citada querela, à luz do distanciamento ideológico e temporal exigido pela metodologia dos estudos históricos, por meio de critérios de rigor, tão necessários para que um abalizado entendimento histórico seja alcançado. Para tanto, são recomendáveis o confronto de relatos e o cruzamento de fontes historiográficas e documentais, sabendo-se que a ação cultural dos jesuítas é matéria que interessa, em demasia, ao campo da nossa História Educacional, seja em Portugal, seja no Brasil, para deixar de ser, como está, de modo geral, circunscrita ao tempo colonial e à expulsão pombalina.

Pretendemos apresentar um delineamento do contorno da civilidade católica e da ação educativo-cultural dos jesuítas, as quais têm sido alvo de retrospectivas, no século XX, por meio de debates de natureza política e ideológica entre republicanos e religiosos no interior daquela Ordem e de suas instituições, o que favoreceu a criação, circulação e recepção de estudos históricos de intelectuais jesuítas em periódicos importantes, como é o caso da revista *Broteria*, porta-voz da ação educativa, científica e cultural dos jesuítas em Portugal.

Razão e fé como guias de missões de cunho religioso e civilizatório

Há quem trate a criação da Companhia de Jesus, no século XVI, apenas como movimento de reação à Reforma Protestante e braço religioso do processo de expansão colonial de Portugal. Não parece haver dúvidas quanto às duas definições postas, mas estas se tornam reducionistas, quando destacam o caráter eminentemente religioso do jesuitismo em detrimento de uma intenção racionalista em sua ação missionária. Por isso, convém caracterizar o perfil intelectual do seu fundador.

Por volta dos 30 anos, Loiola começou a vida de estudioso e pregador. Em Paris, no ano de 1534, uniu-se a outros jovens que partilhavam das mesmas ideias. O grupo adotou o nome de Sociedade de Jesus, fez votos de castidade e pobreza, e programou

uma peregrinação a Jerusalém, logo que possível. Seis anos mais tarde, a Sociedade de Jesus foi abençoada pelo papa. Loiola, eleito líder ou “general” vitalício, era um excelente organizador, e seu pequeno escritório, em Roma, tornou-se o centro dos padres jesuítas de todo o mundo (BLAINEY, 2012, p. 212).

Um traço distintivo a salientar, quando confrontamos a ordem jesuíta com outras congregações, repousa em três características advindas das exigências sociais postas pelo século XVI: a intenção de atualização da Igreja Católica; a aliança entre razão e fé; a disposição de transpor territórios e alcançar outros povos em atividade missionária.

Sobre a intenção reformista, encontramos uma descrição do estado em que se encontrava o ambiente católico que preocupou Inácio de Loiola.

[...] durante a missa celebravam-se banquetes, cortesãs judias, hóspedes de Cristo liam os salmos hebraicos. O trabalho dos ministros de Deus reduzia-se a batizados, casamentos e enterros. Desempenhavam as suas funções como se fossem burocratas. Rotineiros do culto como eram, não abriam a boca para pregar. Não liam; se liam, era com dificuldade. Os que sabiam latim, pronunciavam-no mal. E que dizer do escol espiritual dos frades? Os conventos de beneditinos ainda eram os menos miseráveis. Mas estes senhores, todavia, arrogantes e eruditos, fechados em seus retiros, exerciam uma influência mínima [...]. Segundo a opinião do grande veneziano Gasparo Contarini, os conventos tinham-se convertido em lugares pouco sérios (MARCUSE, 1937, p. 233-4).

Entre os historiadores aqui consultados, há posições contrárias à ideia de que a empresa religiosa capitaneada por Loiola tenha sido motivada, no início, apenas pela Reforma Protestante, iniciada pela revolta de Lutero, em 1517, conforme lemos abaixo.

[...] contudo, em 1540, Loiola e os seus primeiros companheiros não estavam especialmente interessados em liderar a carga da Contrarreforma. Não viam as convulsões das duas últimas décadas em termos estritamente doutrinários, mas antes como um sintoma

de mal-estar espiritual e crise moral generalizados. Almejavam a renovação espiritual, purificar as almas, corrigir a ignorância da doutrina, extirpar o pecado e a superstição. A espiritualidade que tinham desposado não era encarada como uma reação de artilharia contra a heresia protestante; estava firmemente enraizada na tradição medieval da *devotio moderna* (WRIGHT, 2005, p. 33).

Para este autor, com o passar do tempo e em face da persistência de ordenamento dos protestantes, é que a Companhia se dedicou a combater os reformadores contrários a Roma. Essa posição é também defendida por outro historiador, em seu tratado sobre a educação portuguesa, com base em outras fontes e no próprio fundador daquela Ordem.

O pensamento inicial de Inácio de Loiola, ao planejar a criação da Companhia de Jesus, era o de fundar uma Ordem religiosa cujos componentes tivessem por missão “guiar os homens no caminho da própria santificação, de os levar ao conhecimento e amor de Deus e de os conduzir finalmente à posse da bem-aventurança a que são destinados”. Os *Exercícios Espirituais* redigidos pelo fundador da Companhia apresentavam o caminho que deveria ser seguido para alcançar a meta ambicionada. Os jesuítas, aposentados em colégios, teriam aí o lugar destinado à sua preparação espiritual, sem impedimento de atividades externas, e seria cá fora, nas escolas públicas, que adquiririam a ilustração acadêmica que se entendesse ser necessário possuírem (CARVALHO, 2001, p. 291-2).

Analisando o processo de “expansão escolar jesuíta” em Portugal continental e do ultramar, a qual atribui não apenas “a influência da palavra apostólica dos jesuítas”, mas “como fenômeno social mais ligado à excitação dos Descobrimentos, ao entusiasmo pelos negócios, à promoção do homem do Renascimento” (CARVALHO, 2001, p. 328), Carvalho, todavia, nos mostra uma demografia que vale a pena referir.

[...] até o fim do século XVI, a Companhia de Jesus criou e desenvolveu colégios em Coimbra, Lisboa, Évora, Braga, Porto,

Bragança, Funchal e Angra, além de uma Casa Professa e de uma Casa de Provação, ambas em Lisboa, e de três residências (em Faro, na ilha de São Miguel e em Angola). Eram então em número de 591 os padres jesuítas distribuídos por esses estabelecimentos. O número de alunos que frequentavam os colégios era muito elevado nas cidades mais populosas. No colégio de Santo Antão, em Lisboa, passava de 500 alunos no início do seu funcionamento; eram 1.300, em 1575; 2.000, em 1558 e em 1.593; e 1.800, em 1598. Em Coimbra, no Colégio das Artes, eram 1.000, em 1558, e 2.000, em 1594. Em Évora, eram 1.000, em 1575, e 1.600, em 1592 (CARVALHO, 2001, p. 325).

Trata-se de um processo de expansão que envolve a determinação racional de instituir o espaço requerido para a ação missionária dos jesuítas, relacionada com a multiplicação de “Soldados de Cristo”, em tempo hábil, articulado com uma estratégia geopolítica capaz de manter acesa e expandir a chama que animara os seus fundadores e primeiros integrantes. A esse respeito, Carvalho reconhece ainda que

De facto a Companhia de Jesus apresenta-se-nos, no campo da Pedagogia, como possuidora de uma consciência que nunca se impusera com tanta convicção: a da importância social da educação e do ensino. Seria sonho dos jesuítas que todas as crianças se sentassem nos bancos das suas escolas e que a orientação do seu ensino as modelasse de tal feição que uma por uma constituísse um esteio do pensamento filosófico que defendiam. A sociedade oscilava na perturbação crítica das contestações religiosas do século, e a Companhia de Jesus procurava bloqueá-la e defendê-la das heresias, explorando as virtualidades de uma arma que nunca se previra tão capaz de provocar transformações sociais: o ensino (CARVALHO, 2001, p. 329).

Nesse sentido, a aparição dos jesuítas é parte de um cenário onde ocorre o nascimento de uma nova era, que receberia a designação de Modernidade, em que o conhecimento do mundo se alargava em impressos e viagens a mares e terras antes desconhecidas, abertura de escolas, expansão econômica e territorial, religiosa e cultural.

A Contribuição dos Jesuítas em Relação aos Estudos Científicos: Exercícios Espirituais e missões no mundo

Naquele conturbado e demolidor século XVI, os jesuítas são vistos como uma novidade. Atraem adeptos e inimigos, seduzem apoiadores e perseguidores, despertam confiança e medo, são alvo de estímulos e obstáculos. Colégios e púlpitos, cartas e confessionários, contatos interculturais e missões são meios a que os jesuítas recorrem para fortalecer o seu ideário militante na Europa, nas Américas e na Ásia.

Alguns jesuítas chegaram a Pequim, onde Matteo Ricci, de origem italiana, despertava simpatia com sua combinação de cristianismo com a doutrina chinesa de veneração dos ancestrais. O imperador chinês recebeu bem os jesuítas porque tinham grandes conhecimentos de Matemática e Astrologia. A nova religião trazida por eles, porém, era vista com desconfiança pelos estudiosos confucionistas. Eles alimentavam dúvidas acerca da ênfase que os cristãos davam ao céu. Seria aquela uma atitude ética, ou tratava-se na verdade de uma forma mesquinha de favorecer interesses próprios (BLAINEY, 2012, p. 213).

São estes componentes os responsáveis por representações lendárias dos seus militantes mundo afora, ora como enviados de Cristo, ora como emissários de forças diabólicas.

Conforme indicação de Peter Burke e Po-chia Hsia em 2009, os jesuítas foram importantes agentes modernos como diplomatas, missionários, estudiosos e tutores imperiais, nos séculos XVI e XVII, na China, até que as missões jesuíticas entrassem ali em declínio. Nesse sentido, eles colaboraram ainda para a aproximação cultural Ocidente-Oriente, no papel de tradutores.

Entre o estabelecimento da missão católica na China pelos dois jesuítas italianos, Michele Rugierre e Matteo Ricci, em 1583, e o ápice do sucesso por volta de 1700, missionários europeus compuseram e publicaram cerca de 450 obras em chinês. Desse total,

perto de 120 textos tratam da ciência, tecnologia e geografia europeias; outros 330 são textos religiosos (BURKE; HSIA, 2009, p. 47).

O autor prossegue afirmando que “os livros traduzidos podem ser divididos em três grandes categorias temáticas: religião, ciência e humanismo [...]” (BURKE; HSIA, 2009, p. 48). Tais evidências mostram ser inegáveis as suas realizações culturais, desde o primeiro século de existência, pois, no final do XVI, “a Companhia podia vangloriar-se de mais de 16.000 membros, 521 colégios, 49 seminários, 54 casas de provação e 24 casas professoras” (WRIGHT, 2005, p. 70). Segundo este autor, o século XVII já traria outros desafios.

Em certos aspectos, o primeiro século dos jesuítas foi o seu melhor século. Embora mantivesse uma presença vibrante e influente nos assuntos do mundo católico, a Companhia sofreria, juntamente com o resto da Europa e nas décadas subsequentes a 1640, de conflitos dinásticos e crises econômicas. Já na década de 40 do século XVII, um número alarmante de colégios estava a ser obrigado a fechar e haveria até uma suspensão temporária de admissões na ordem. Numa altura tão vulnerável, a Companhia sofreria mudanças frequentes e pouco saudáveis de liderança – nada menos do que seis gerais superiores a se sucederem no cargo entre 1646 e 1686 – e o adversário mais hábil dos jesuítas, Blaise Pascal, inoculava na imaginação europeia uma imagem frustrantemente persistente de vergonhosa casuística dos jesuítas (WRIGHT, 2005, p. 71).

No tocante às missões enviadas à China, Burke e Hsia afirmam que “entre 1583 e 1723, um total de 563 jesuítas deixou a Europa rumo à China [...] um total de 129 jesuítas portugueses, de longe a mais forte representação nacional, atuava na China e em Macau” (BURKE; HSIA, 2009, p. 52-3). O historiador salienta que, desse total, “apenas dezessete padres publicaram textos, dos quais cinco se envolveram em traduções” (BURKE; HSIA, 2009, p. 52-3) com o intuito de dimensionar a atividade de tradução como parte das ações jesuítas e função assumida por seus quadros mais capacitados, e não como atribuição geral daqueles missionários.

Como se vê, há registros de uma história feita de conquistas e tensões, rivalidades, vitórias e derrotas, quando estudamos o percurso da Companhia de Jesus. Entendê-la e, sobretudo, reconhecer a relação do jesuitismo com a emergência da educação e ciência moderna, se torna uma tarefa desafiadora e instigante.

Para o caso do Brasil, indo além do habitual desenho missionário inscrito na nossa historiografia, da ação dos primeiros jesuítas para cá enviados, historiadores salientam, no século XVII, o papel múltiplo, racional e religioso do jesuíta Antônio Vieira (1608-1697), que teria encarnado funções variadas como “diplomata, pregador, poeta, ensaísta, missionário, administrador, educador e eclesiástico”, segundo o estudo de Luiz Felipe Baêta Neves, autor que o apresenta sob a ótica de partícipe de uma ação política eivada de pragmatismo, em especial no campo da educação.

A prática missionária mostra, como uma de suas vertentes principais, um intenso trabalho pedagógico, *stricto e lato sensu*. Seu âmbito não se limitava aos colégios, nem tampouco escolhia apenas os não cristãos como alvo. A educação dos inacíanos era tarefa diuturna e de diferenciados auditórios. Para os que ainda não tinham tido conhecimento da palavra de Deus, eles a anunciavam; para os que, cristãos, tinham esquecido os mandamentos da Igreja, eles apontavam o caminho do retorno e criticavam os desvios em que estavam a incorrer.

Em quaisquer dos casos, tratava-se de um **projeto racional** que procurava estabelecer claramente objetivos imediatos e os meios para se atingir as finalidades maiores da glória divina (NEVES, 2003, p. 98-9, grifo nosso).

A propósito da dimensão racional e religiosa desse projeto para constituição de uma “terrena cidade celeste”, é preciso destacar que, quando se investiga o sentido da oração no entendimento jesuíta, este se mostra enlaçado com os famosos *Exercícios Espirituais*, desenvolvidos por Inácio de Loyola, em sua experiência pessoal de conversão. Neles está o princípio de um “modo mental” de orar e agir, que exige e leva aquela pessoa em retiro a pensar por si mesma sobre suas ações,

desafios e aflições existenciais. Vejamos como ele próprio os definia, explicando, passo a passo, como é possível adquirir a compreensão devida quanto ao seu significado.

A primeira anotação é que, por estes termos, *Exercícios Espirituais* se entende qualquer modo de examinar a consciência, de meditar, de contemplar, de orar, vocal e mentalmente, e outras operações espirituais, conforme se dirá mais adiante. Pois, assim como passear, caminhar e correr são exercícios corporais, da mesma forma se dá o nome de *Exercícios Espirituais* a todo e qualquer modo de preparar e dispor a alma, para tirar de si todas as afeições desordenadas e, afastando-as, procurar e encontrar a vontade divina, na disposição da vida para a salvação da alma (LOIOLA, 1966, p. 13-4).

É reconhecível, pois, aqui, um “método de pensar” que vai muito além da memorização de textos tradicionais e/ou bíblicos, porque pede o alcance de um equilíbrio interior, um domínio sobre as emoções e os impulsos e uma ação externa dirigida por um projeto de firme delineamento.

A formação intelectual e apostólica dos jesuítas

Nas *Constituições da Companhia de Jesus* estão enfeixadas as normas que, do ponto de vista do Direito, devem regular a vida comunitária, a formação dos seus integrantes e a sua ação missionária.

A sua composição inicial está ligada ao próprio fundador da Companhia, designada como *Constituições de Santo Inácio* (1540), com aprovação papal, no momento de sua criação, submetidas séculos depois a leituras de atualização que tratam de conciliar o núcleo original com as assim designadas “normas complementares”, conforme esclarece Peter-Hans Kolvenbach, preposto geral da Companhia de Jesus, no prefácio à publicação delas feita, em Roma, no ano de 1995, por ocasião do seu 455º aniversário.

No Capítulo IV, que trata das regras que devem ser aplicadas à formação intelectual, temos, no artigo 81, desdobradas em quatro parágrafos, indicações precisas sobre como a consideram os jesuítas.

1. A finalidade dos estudos na Companhia é apostólica: por meio deles se deve alcançar a riqueza e excelência de conhecimentos requeridas para tal fim.
2. A Companhia confirma a própria opção em favor da profunda formação dos seus futuros sacerdotes nos estudos tanto teológicos como filosóficos, humanísticos e científicos, pois está persuadida de que, suposto o testemunho de vida, não há caminho mais apto para o cumprimento de nossa missão.
3. Os irmãos, enquanto participam da atividade apostólica da Companhia, conforme os dons recebidos de Deus, adquirem uma formação teológica idônea e uma formação profissional adequada.
4. Portanto, lembrem-se todos os que estão em formação de que sua peculiar missão e apostolado no período dos estudos são os próprios estudos (CONSTITUIÇÕES..., 2004, p. 262-3).

A formação apostólica começa pela recomendação de integração comunitária no interior da Companhia e fomento à solidariedade com os pobres, devendo essa formação incluir a experiência de viver com os desvalidos, entendida como atividade meio e não finalidade última, assumida como contato permanente e experiência autêntica. Aposta ainda na necessidade de entendimento cultural do outro, na busca por habitar o vasto mundo sem barreiras espaciais.

Em todo o período de formação, principalmente durante os estudos filosóficos e teológicos, deve-se fomentar uma enculturação profunda e autêntica, conforme as diversidades regionais, pela participação na vida e experiência dos povos nos quais se realiza o próprio trabalho e o esforço de compreender, a partir de dentro, a sua cultura. Mas, ao mesmo tempo, deve-se promover na Companhia a união de corações e de mentalidade, baseada na genuína espiritualidade inaciana (CONSTITUIÇÕES..., 2004, p. 270).

Trata-se de uma orientação que não perde de vista a importância dos estudos sistemáticos, ao lado dos *Exercícios Espirituais* de revisão

contínua de pensamentos e ações, avaliação de atividades quanto aos objetivos alcançados ou não, articulação entre os integrantes da Companhia, orientação de professores aos seus alunos, capacitação para o magistério após a capacitação superior, intercâmbio entre os jovens formandos com outras províncias e observância das necessidades da região onde estão inseridos.

A recomendação geral, pois, é quanto à necessidade de conciliar “oração e trabalho”, como indicação da dupla face dessa ação missionária.

Por meio das missões jesuíticas, é possível entender, nessa história de longa duração, a formação dos seus cientistas, teólogos e pregadores, a exemplo de tantos nomes, entre os quais se destaca o famoso Antônio Vieira (1608-1697), autor da obra de maturidade *Chave dos Profetas*, que se pergunta sobre o alcance do processo de cristianização do mundo, ao final do século XVII, à luz da teologia católica que o formara como jesuíta.

Antônio Vieira e outros jesuítas mais conhecidos devem ser vistos como partícipes das missões em vários continentes e países e do horizonte moderno das Ciências em formação, fruto desse confronto Europa-Oriente-América-África. Foi isso, inclusive, que fez o famoso jesuíta português indagar, ao fim dos seus dias, como intelectual vigoroso, por que mil setecentos e tantos anos depois a palavra anunciada mundo afora pelos apóstolos de Jesus ainda não havia sido universalizada, frente à coexistência de católicos verdadeiros e distorcidos com pagãos, ateus, bárbaros, adeptos do protestantismo, do islamismo, do budismo etc.

Vejamos a que conclusão ele chega, quando busca vislumbrar um horizonte mais alvissareiro de futuro para a sua Igreja.

Pelo que fica dito, deve ser evidente que um dia deve haver na Igreja, que hoje é a de Cristo, um outro estado de tal modo diverso e diferente do actual que a própria Igreja não sofra sombras ou trevas, ou eclipses na luz da fé, como até agora durante séculos tem sofrido nos erros dos hereges e na conduta dos seus fiéis, mas toda ela, em todos os seus membros, da planta dos pés em que está calçada com a lua até o vértice da cabeça que

está coroado de estrelas, seja plenamente iluminada, de tal modo que, em ponto algum e em parte alguma, venha a sofrer qualquer vicissitude ou variação na fé, o que hoje mal se pode imaginar ou supor (VIEIRA, 2001, p. 184).

Envoltas numa mística inabalável, fortalecida pela aliança entre fé e razão, das missões saíram, certamente, muitos elementos novos para a constituição do debate da teologia e ciência moderna, do campo da botânica, zootecnia, medicina, biologia, geografia, cartografia, geologia, linguística e antropologia. Além disso, tais experiências missionárias devem ter inspirado o gosto por expedições científicas e a busca por conhecimento novo sobre a variedade cultural e natural do imenso globo terrestre. Estas são ações por vezes negadas, por vezes ocultadas, em vários momentos e lugares por onde passaram os jesuítas com as suas missões.

Historiadores portugueses mais recentemente dão notícia desse fato com relação aos jesuítas perseguidos pelos liberais republicanos, entre finais do XIX e começo do XX.

Respondendo ao recrudescimento do antijesuitismo sistemático por parte de alguma intelectualidade ligada a correntes laicistas e cientificistas do tempo do liberalismo, que representava propagandisticamente os jesuítas como sendo os inimigos principais da Ciência Moderna e do Progresso, o superior geral entendeu incentivar os superiores provinciais de todo o mundo a selecionarem e nomearem jesuítas vocacionados para pesquisar com rigor, seguindo as novas metodologias da ciência histórica [...] (LEITÃO; FRANCO, 2012, p. 14-5).

Estes autores aludem, inclusive, à necessidade de maior investimento na pesquisa histórica para “uma nova história científica da Companhia de Jesus, presente nos diversos países, e pôr em evidência o real contributo da Ordem para a Ciência, a Educação, a Missionaço e a Formação Espiritual” [...] (LEITÃO; FRANCO, 2012, p. 15).

Sobre esse assunto, ainda carecemos de estudos mais abrangentes e especializados, em escala transcultural e internacional, sem falar na

necessária revisão crítica à crônica eurocêntrica dos intelectuais positivistas e republicanos do século XIX, que venha a relativizar os seus conceitos e preconceitos, certezas teóricas e explicações definitivas sobre a constituição do pensamento científico moderno.

Por causa de suas vivências como viajantes, agentes colonizadores e religiosos os jesuítas decerto abriram as portas do conhecimento ao registro da diversidade da flora, fauna e cultura, encontradas no Novo Mundo, numa ação missionária e educativa – em que tanto ensinavam como aprendiam – que marcou a história moderna mundial e em muito precedeu a elaboração de princípios classificatórios das espécies e das culturas humanas.

Passados quatro séculos, merece destaque a contribuição dada por um cientista social e jesuíta francês ao estudo das “artes do fazer” e viver no mundo, tomado pelas regras de um capitalismo dominante, em oscilante condição de vigor e crises cíclicas, estimulador do consumismo e da massificação humana, onde soube revelar que – assim como os indígenas americanos frente aos colonizadores europeus, subvertiam a ordem cultural a eles imposta – a suposta “multidão sem qualidades”, no enfrentamento do cotidiano de uma economia voraz, nem se mostra obediente, nem passiva, porque desenvolve estratégias e armas astuciosas de “invenção do cotidiano”.

Com relação ao sistema econômico, cujas regras e hierarquias se repetem, como sempre, nas instituições científicas, pode-se tentar usar a sucata. No terreno da pesquisa científica, que define a ordem atual do saber, com suas máquinas, e graças a seus resíduos, pode-se desviar o tempo devido à instituição; fabricar os objetos textuais que significam uma arte e solidariedades; jogar esse jogo do intercâmbio gratuito, mesmo que castigado pelos padrões e colegas, quando não se limitam a “fechar os olhos”; inventar os traçados de convívios e de gestos; responder com um presente a outro dom; subverter assim a lei que, na fábrica científica, coloca o trabalho acima da máquina e, na mesma lógica, aniquila progressivamente, a exigência de criar e a “obrigação de dar”. Conheço pesquisadores habilidosos nesta arte do desvio, que é um retorno da ética, do prazer e da invenção à instituição científica [...] (CERTEAU, 2012, p. 85).

Impressiona a qualidade da formação dos intelectuais jesuítas, ainda no século XX, do que temos exemplo admirável na produção científica do teórico acima, como crítico dos protocolos estabelecidos para o conhecimento válido no interior da sociedade capitalista contemporânea.

Podemos, da mesma forma, nos admirar da persistência da tradição cunhada pela Companhia de Jesus, no século XVI, ainda viva no XXI; a coincidência das concepções e práticas apostólicas, bem como o impacto que causa a presença de missionários em localidades e instituições diversas, onde eram e ainda hoje são vistos como estrangeiros, juízes, enviados especiais de Deus, sendo tomados, não raro, como salvadores de almas ou missionários suspeitos; administradores, intelectuais dedicados e educadores capazes de incentivar, em simultâneo, o estudo e a ação sobre as coisas do céu e da terra, do presente e do passado, da peleja entre o ideal de solidariedade e a perversa desigualdade social.

Iluminismo da Fé ou da Razão: Métodos e Relatos dos Missionários Jesuítas na Formação da Ciência e da Educação Moderna (século XVI-XVIII)

Este tópico trata da possível relação entre métodos e relatos dos primeiros missionários jesuítas na Ásia e na América e da formação da ciência e educação moderna a partir de consulta à historiografia especializada e afeta ao tema, com destaque para José Paiva (1982), Jean Lacouture (1994), Jonathan Wright (2005), John Malley (2004), Galaxis González (2011), Isabel Pina (2011), Michel de Certeau (2015), Charles Boxer (2007), José Eduardo Franco (2006, 2007), entre outros autores.

Objetiva reunir algumas teses e evidências sobre o papel de experiências acumuladas pelos jesuítas no contato com novos povos e línguas, culturas e religiosidades, no Oriente e no chamado Novo Mundo, para os estudos comparados por meio de indagações sobre natureza humana, diversidade natural e ordenamentos simbólicos. Destaca também o significado da decisão de substituição, em dadas situações de convívio, da ideia de catequese e conquista, como método missionário

de imposição de um princípio civilizacional pela cooperação entre princípios, uma recomendação inaciana, a qual foi aprimorada e gerou a noção de conversões por persuasão e intercâmbio cultural.

Ressalta o teor tendencialmente iluminista tanto da fé quanto da razão moderna, sabendo que, se ambas guiaram a ação missionária da Igreja Católica reformada entre os séculos XVI e XVII, depois criaram uma cultura que fomentou uma separação radical entre intelectuais iluministas e jesuítas, no século XVIII, a ponto de colaborar para a rejeição e perseguição ideológica, que resultou na supressão da Companhia de Jesus, em 1773, entre outras decisões persecutórias.

A missão de Francisco Xavier na Índia, Japão e China é considerada por alguns historiadores como emblemática da abertura para a mudança de paradigma dessa ação, assim como será a de Manuel da Nóbrega, José de Anchieta e Antônio Vieira, no Brasil do século XVI e XVII, orientada por reconhecidas dificuldades de aproximação com povos nativos, conforme registros deixados em cartas trocadas com seus superiores em Roma, cientes, portanto, dos desafios culturais enfrentados por suas missões no interior da chamada expansão europeia.

Toma, portanto, como questão de fundo que se coloca para o entendimento histórico da ação jesuítica, a diversidade de ambientes culturais com que foram confrontados os seus missionários, o que os terá inclinado, não raro, a substituir princípios programáticos e civilizacionais apriorísticos e mais rígidos, fíncados na tradição católica europeia ocidental por dinâmicas abertas ao diálogo e à troca cultural.

Indaga, nas entrelinhas, sobre a validade de representações viciadas e repetitivas da ação missionária da Companhia de Jesus, no campo da história da educação, como aquela que a restringe ao enunciado puramente religioso-educativo e/ou do mero aliado da colonização, conforme estudo citado abaixo, tomado aqui como emblemático da referida abordagem.

O instrumento de ajustamento cultural usado pela colonização foi, sobretudo, a ação jesuíta. Esta ação tinha um sentido religioso, ela toda; fazia referência à construção do reino de Deus em meio aos habitantes do Novo Mundo. O reino de Deus, porém, se amolda

à formação típica, com que vinha carregado o jesuíta, só explicável à luz do momento histórico que a Igreja viveu no século XVI. O jesuíta veio, mandado pelo príncipe, irmanado aos homens do governo, aos projetos do governo, à ideologia do governo [...] (PAIVA, 1982, p. 102).

Defende que tal perspectiva naturaliza, simplifica a ação jesuíta e cria um paradoxo insolúvel, ao caracterizá-la, ao mesmo tempo, como de natureza religiosa e política, dizendo ser “ela toda” religiosa e, ainda assim, capaz de operar, em simultâneo, o “ajustamento cultural” desejado pela colonização.

No século XVI, o principal objetivo da presença dos jesuítas no Brasil era a atuação junto aos índios: a conversão, o ensino de português e do cultivo da terra, a habilitação para ofícios mecânicos e a modificação dos hábitos considerados nocivos, como o nomadismo, a antropofagia e a poligamia. A presença dos índios aliados era de grande importância no início da colonização do Brasil [...] (HOLLER, 2010, p. 46).

Para Luiz Felipe Baêta Neves (1997), essa confusão reducionista é devida ao intelectualismo presente nos estudos históricos sobre o assunto, que leva investigadores a se colocar a favor ou contra os jesuítas, assim como recortar o projeto missionário vivido por eles, segundo interesses específicos de estudo, vendo-o, ora como tendo cunho religioso-ideológico, ora educativo-escolar, em especial, no âmbito da nossa história educacional.

[...] Para muitos, a ‘história educacional’ é uma espécie de setor de “aplicação prática” da ‘história intelectual’. O que resulta em uma curiosa apropriação ideológica: é frequentemente um elogio ao pragmatismo, ao caráter operativo e edificante do catolicismo – um escudo contra as acusações de sibaritismo lançadas contra a Igreja. A educação seria, por outro lado, a forma de mediação por excelência entre o saber e a população leiga, entre a vida intelectual e o século, entre padres e indígenas (NEVES, 1997, p. 68).

Segundo este autor, outra forma de redução interpretativa se faz presente naquela vertente da historiografia dos anos 1980/90, que explica tudo por meio de “determinações econômicas do colonialismo – a ‘religião’ sendo apenas um momento desta expansão do capitalismo e não passando de um ardid superestrutural – muitas vezes consciente e mau [...]” (NEVES, 1997, p. 60). Ele se refere a uma ideia ligada à estratégia que teria sido utilizada pelo Estado colonialista para fortalecimento do seu domínio, ao promover a união da cruz e da coroa.

Estudos recentes, com base em metodologias investigativas mais cuidadosas, como é o caso de Paulo de Assunção (2009), procuram analisar dinâmicas que falam da necessidade de adaptação do propósito de expansão da fé católica às condições da Colônia portuguesa, que incluem a busca de recursos para a construção de suas instituições, sustento material dos seus integrantes e consequente alcance do propósito religioso que os animam.

Ao chegarem à América portuguesa visando à conversão do gentio e à garantia da defesa da fé católica, os jesuítas adaptaram-se aos condicionantes da vida colonial. Era imperioso que a Companhia de Jesus construísse o edifício da cristandade em bases sólidas, com igrejas, colégios e residências, bem como captasse recursos para o sustento de religiosos e estudantes, e que permitissem a execução do seu projeto de salvação. A conquista espiritual do Novo Mundo implicou a conquista de favorecimentos reais, a proteção de reis e dos funcionários da Coroa, além de doações de particulares [...]. Desta forma, os inicianos, paulatinamente, acumularam um patrimônio significativo, que reunia engenhos, fazendas, terras, currais e casas de aluguel, situação que os impeliu a realizarem negócios temporais, pois do resultado destas atividades dependia a sobrevivência de todos os membros (ASSUNÇÃO, 2009, p. 433).

Essa obstinada centralização do aspecto religioso e/ou foco no comprometimento político-econômico das missões jesuítas faz desaparecer a participação que aquelas tiveram na formação do pensamento e conhecimento científico, favorecida mais que tudo pelo encontro entre mundos culturais e naturais diversos e testemunhos que circulam em grande escala na Europa.

A literatura mais ampla sobre a história dos jesuítas mostra que esse encontro de mundos e meios naturais operou, não raro, na prática cotidiana, uma redefinição dos planos e estratégias características da própria ideia de ação jesuítica em aldeias e colégios organizados por seus padres e intelectuais, as quais também variavam em função da diversidade de capacidades e entendimentos que os integrantes da Companhia tinham acerca do sentido cultural de sua presença e difusão no mundo moderno em construção, além dos constantes embates teológicos e políticos de jesuítas com governantes, colonos e nações, sem falar dos atritos havidos com protestantes e algumas instâncias e congregações no interior da própria Igreja Católica.

A história dos séculos XVI e XVII apresenta uma incrível multiplicação dessas divisões no campo da expressão religiosa. A heresia prolifera. Três rupturas fundamentais podem servir de marcos: a que, desde o século XV, separa cada vez mais os “clérigos” urbanos e as massas rurais, portanto, práticas intelectuais ou teológicas e práticas populares; a que, no século XVI, divide a catolicidade segundo a clivagem milenar do Norte e do Sul, e cria as mil variantes à oposição entre as igrejas reformadas e a Reforma Tridentina; enfim, a que quebra a unidade do universo em “antigo” e “novo” mundos e faz aparecer ora o privilégio espacial do “selvagem” americano em relação à cristandade que envelhece, ora o privilégio temporal do presente ocidental, bastante produtivo para mudar pouco a pouco a tradição em um “passado” completo. De fato, essas divisões se entrecruzam e suas combinações redefinem as “nações”, os partidos, as seitas, as disciplinas. A agressividade entre posições ameaçadas ou ameaçadoras cresce à medida que elas sofrem uma reclassificação geral (CERTEAU, 2015, p. 28).

A discussão posta aqui pretende contribuir de alguma maneira para a revisão e crítica histórica dos manuais de história da educação e sociedade brasileira, onde os jesuítas aparecem, ora como vetores de uma impositiva e/ou admirável civilidade letrada e colonial, ora como protetores das populações indígenas, atitude que os colocou, por vezes, como inimigos de colonos e reis.

O Papel dos Jesuítas na Modernidade: métodos missionários, confrontos políticos, vivências culturais e debates científicos

Vasculhando a historiografia sobre a expansão jesuítica afora e dentro da Europa, encontramos indicações variadas sobre tais experiências dos jesuítas com outros povos e línguas, culturas e religiosidades, que mostram o surgimento de inovadoras indagações de cunho teológico, etnográfico e biológico, bem como assinalam a substituição da ideia de catequese e conquista como método missionário de imposição de um princípio civilizacional pela cooperação entre princípios do que resultou, no plano da pedagogia cristã, na noção de conversões por persuasão e intercâmbio.

Essas experiências estão narradas em cartas e testemunhos, desde os chamados primeiros jesuítas enviados em missões ao Oriente e ao chamado Novo Mundo. Com base nessas narrativas, ficamos diante de outros entendimentos sobre a ação jesuítica.

As estratégias de missionação da Companhia de Jesus no Brasil conheceram sucessivas reformulações no sentido de as adaptar às características das sociedades ameríndias das florestas tropical e equatorial e, conseqüentemente, de lhes conferir crescente eficácia. Podemos distinguir três fases distintas. A primeira, que vigorou até finais da década de cinquenta dos Quinhentos, alicerçava-se nos princípios da “conversão pelo amor”, à semelhança do que já acontecia com o Estado da Índia, para onde tinham partido, a 7 de abril de 1541, Francisco Xavier e dois companheiros (Paulo Camerte e Francisco Masilhas) que, decorridos alguns meses, deram início aos trabalhos apostólicos da nova Congregação no Oriente [...] (COUTO, 2000, p. 65).

A chamada “conversão pelo amor” recomendava aprender a língua e os códigos culturais dos nativos, sabendo os missionários que, para os colonos em terras brasílicas, os índios deviam ser não apenas escravizados, mas considerados não humanos. Segundo este estudioso, a ideia conjugada de utilização de intérpretes, encantamento pelo canto e aproximação com as crianças inspirou, inicialmente, o método missionário.

No convívio mais estreito com hábitos e costumes indígenas, teria vindo depois a segunda estratégia, calcada na noção de “jugo de Cristo”, conforme enuncia “já em finais de março de 1555, o irmão José de Anchieta, em missiva dirigida ao Geral da Companhia, Inácio de Loiola [...]” (COUTO, 2000, p. 76). Tratava-se, para este autor, da proposição de “promulgação de uma lei dirigida aos nativos, proibindo-os de comer carne humana, guerrear sem licença do governador, ter mais de uma mulher, andar sem roupa; dizia ainda da necessidade de eliminar os pajés como autoridade religiosa, criar aldeamentos e proibir o nomadismo, substituindo-o pela prática agrícola” (COUTO, 2000, p. 77); tal lei foi calcada em entendimento sobre valores e práticas culturais característicos dos povos indígenas com que estabeleceram contato, os quais ofereciam empecilhos evidentes à aceitação do modelo moral e religioso que os jesuítas pretendiam inculcar via catequese. A terceira estratégia surge no século XVII e tem por fundamento o princípio da “conversão por redução”, em face de “epidemias desastrosas e pressões dos colonos para acesso à mão de obra dos aldeamentos” (COUTO, 2000, p. 81). Nela vai sendo desenhada uma atitude de radicalização da rejeição às práticas de escravização indígena e de opção por um isolamento espacial das missões, que viria a ter depois consequências adversas aos missionários.

O papel de relevo desempenhado por Vieira na elaboração da Lei, de 9 de abril de 1655, sobre a liberdade e administração dos índios conceituou-lhe a animada versão de outras ordens religiosas (Franciscanos, Carmelitas e Mercedários), de algumas autoridades eclesiásticas e das câmaras, representantes dos interesses dos colonos. Os conflitos agudizavam-se, originando, em 1661, a deflagração dos motins do Maranhão e do Pará que culminaram com a expulsão dos inacianos para o reino. Posteriormente, a Coroa concedeu aos superiores da Companhia de Jesus e aos padres de Santo Antônio (Franciscanos) a jurisdição espiritual e temporal nas aldeias de índios, conforme constava do parágrafo primeiro do Regimento das Missões do Estado do Maranhão, aprovado em Lisboa, a 21/12/1686 (COUTO, 2000, p. 82).

As três estratégias indicam que o método usado nas missões vai sendo adaptado no interior da experiência e que o seu uso ou aplicação envolve entendimentos, confrontos e conflitos variados com índios, colonos e Coroa portuguesa.

Ao lado das narrativas jesuítas sobre as missões – documentadas em cartas e conservadas em acervo próprio em Roma – existe um conjunto vigoroso de escritos detratando os jesuítas, ancorados na atribuição de atraso intelectual e histórico a eles dirigidos por seus inimigos, sobretudo pela chamada perseguição pombalina e seus adeptos, a partir de meados do século XVIII e no decorrer do século XIX, com efeito desabonador e duradouro para o destino da Companhia de Jesus, conforme assinala o minucioso estudo de José Eduardo Franco, publicado em dois volumes, em 2006 e 2007.

A literatura antijesuítica produzida em Portugal, especialmente desde Pombal até a 1ª República, dicotomiza a realidade, cindindo-a entre trevas e luz, entre progresso e decadência, entre liberdade e escravidão. E no processo de segregação de contrários, duas entidades são erguidas e definidas pelo mito: um Nós e um Outro. O Nós é aquele que planifica e persegue incansavelmente a realização de uma utopia luminosa, positiva, a utopia do progresso, da felicidade do povo, da harmonia social, da regeneração dos corpos sociais pela educação moderna e esclarecida do indivíduo. Este Nós entendido, por vezes como sendo o Estado e os seus agentes, outras vezes é um grupo político-ideológico [...].

O Outro são os jesuítas e a sua filosofia de vida, o seu pensamento político, a sua acção social e educativa e a sua influência religiosa, definidos como um estado de espírito decadentista ou degenerador, geralmente designado por jesuitismo [...] (FRANCO, 2007, p. 288).

Por esse motivo, foi entre o final do século XIX e as primeiras décadas do XX que houve a tentativa de autodefesa jesuíta, por meio de uma política deliberada da Companhia de Jesus. Esta iniciativa foi posta, em Portugal, na revista *Broteria* – importante periódico jesuíta – bem como em outros veículos editoriais católicos.

Por meio de tais estudos e relatos sobre a atuação dos seus integrantes no ensino da ciência moderna em suas instituições escolares, foram sendo divulgadas evidências empíricas encontradas em livros, bibliotecas, teses defendidas por alunos, descrição de atividades científicas e observações astronômicas, artigos em periódicos, discussões internas e polêmicas públicas, o que hoje é examinado com atenção por alguns historiadores e congressos portugueses, a exemplo do que podemos ler a seguir.

Respondendo ao recrudescimento do antijesuitismo sistemático por parte de alguma intelectualidade ligada a correntes laicistas e cientificistas do tempo do liberalismo, que representava propagandisticamente os jesuítas como sendo os inimigos principais da Ciência Moderna e do Progresso, o superior geral entendeu incentivar os superiores provinciais de todo o mundo a selecionarem e nomearem os jesuítas vocacionados para pesquisar com rigor, seguindo as novas metodologias da ciência histórica. O investimento na pesquisa historiográfica deveria produzir uma nova história científica da Companhia de Jesus presente nos diferentes países e pôr em evidência o real contributo da Ordem para a Ciência, a Educação, a Missionaçã o e a formação espiritual nos diferentes países e regiões onde esteve historiograficamente implantada [...] (LEITÃO; FRANCO, 2012, p. 14-15).

Dessa política jesuítica é que nasceu o projeto de estudo sobre o papel dos jesuítas na colonização do Brasil, incumbência científica e missionária dada ao jesuíta Serafim Leite, que foi autor consagrado da famosa *História dos Jesuítas no Brasil*, publicada em vários volumes, aqui e em Portugal, entre 1933 e 1950; a referida obra foi concebida quando parte da província portuguesa de jesuítas se encontrava em situação de exílio, na Bahia, em face da sua terceira expulsão, desta vez decretada pela República Portuguesa, em 1910, conforme está noticiado em Cavalcante (2013). A partir desse empenho investigativo e historiográfico dos jesuítas, outros historiadores passam também, século XX e XXI adentro, a se dedicar ao protagonismo missionário na história moderna da religião e ciência, como se pode ver no cotejo de fontes aqui reunidas.

O caráter iluminista tanto da fé quanto da razão moderna

Ter o protagonismo dos jesuítas como foco de investigação implica fazer constantes recuos e deslocamentos no tempo e no espaço, se queremos entender o seu imaginário, tão embrenhado em relatos e memórias internas à Companhia de Jesus.

O historiador Dilermando Ramos Vieira (2016), em sua *História do Catolicismo no Brasil*, atribui aos jesuítas um lugar destacado no processo de ordenamento religioso colonial, chamando atenção para a relação complexa que estabeleceram com os índios em suas missões, salientando que “os religiosos da Companhia de Jesus no Brasil jamais conseguiram governar as missões na forma isolada que projetaram” (VIEIRA, 2016, p. 56). Considera o autor que eles não conseguiam governá-las por diversas razões, que envolveram a interferência de confrontos culturais com os naturais da terra; de regulações da Coroa e interesses econômicos dos colonos; de outros povos europeus que disputavam o território com os portugueses, como franceses e holandeses; dos caçadores e escravizadores de índios e das devastadoras epidemias que dizimavam milhares dos seus convertidos.

Sabidamente, os jesuítas missionários e viajantes dos séculos XVI e XVII se defrontaram com povos portadores de códigos de linguagem e universos simbólicos de cultura de duração ancestral e milenar. Uns sendo caracterizados pela oralidade, outros devido ao uso da língua escrita, imersos em percursos históricos e/ou sem registros, de natureza bastante complexa, a maioria era ignorada pelos europeus, cortina que será aberta após as chamadas grandes navegações e expansão marítima da Europa em direção à Ásia e conquista da América. Aludindo aos estudos de Claude Lévi-Strauss sobre os índios Nambikwara – em que o antropólogo francês conta terem estes a ideia de que o ato de escrever é o mesmo que traçar linhas, o que chama atenção para a relação entre poder e escrita – Roland Barthes e Eric Marty, em artigo sobre o oral/escrito, afirmam que,

[...] “de facto, nas sociedades sem escrita em que esta apareceu a seguir à invasão dos povos ocidentais, ou nas sociedades em que a escrita ainda não estava “democratizada”, e até nas nossas sociedades, uma das funções da escrita, entre outras coisas, liga-se ao problema do poder; a perenidade deste fenómeno não pode deixar de colocar problemas à sociedade contemporânea [...] (BARTHES; MARTY, 1987, p. 51).

Nesse sentido, a aproximação feita exigiu dos jesuítas uma disposição comunicativa de aprendizagem de línguas na Índia, no Japão, na China, no México e no Brasil; aprender a língua do outro significava ter uma ferramenta para o cristianizar na sua própria língua. As narrativas feitas por eles no campo desse experimento cultural enchem cartas trocadas pelos missionários com seus superiores em Roma, desde o tempo em que o fundador da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola, as instituiu como mecanismo de direcionamento e controle da atividade missionária em lugares tão distantes e dispersos do globo terrestre. A reação que tiveram a esse contato cultural foi aos poucos modelando um tipo de classificação, nascida da comparação entre povos visitados, conforme se segue.

[...] No início do século XVII, quando a expansão ibérica chegou ao apogeu na maioria das regiões, os invasores ocidentais geralmente qualificavam as culturas asiáticas como mais evoluídas, embora inferiores às do Ocidente cristão; em segundo lugar, classificavam as grandes civilizações do continente americano (astecas, incas e maias); em último, vinham os negros africanos junto com os índios caríbas, tupis e outros “selvagens” indomados do Novo Mundo. Foi esta, em síntese, a classificação das civilizações e culturas elaboradas pelo padre José de Acosta, SJ, se bem que ele tivesse tido o cuidado de acrescentar que as três categorias principais comportavam grande diversidade e muitas subdivisões [...] (BOXER, 2007, p. 62).

As conclusões a que chegavam por intermédio do contato intercultural eram objeto de fartos registros manuais e/ou impressos. Há hoje estudos ocupados em decifrar a relação entre a palavra impressa e a difusão

da fé, que evidenciam a dedicação dos primeiros missionários, sobretudo ibéricos, ao campo da religião e do universo linguístico.

O grosso da produção das oficinas tipográficas, de natureza laica ou clerical, usada pelos missionários em seu trabalho de campo, pode ser dividido em quatro categorias: (a) catecismos e outros compêndios da doutrina cristã; (b) obras de linguística, inclusive gramáticas, dicionários e vocabulários; (c) manuais e guias para uso dos confessores e párocos; (d) obras edificantes, apologéticas e polêmicas (BOXER, 2007, p. 56).

No âmbito dos catecismos, temos que “o mais volumoso foi um catecismo na língua dos índios cariris do Brasil, publicado por um missionário franciscano em Lisboa, em 1709” (BOXER, 2007, p. 58). Ao lado destes estavam os livros de natureza gramatical, em que o citado autor chama atenção para a contribuição específica de jesuítas na realização de estudos sobre várias línguas de povos por eles conhecidos em suas missões pelo mundo. Boxer ressalta por que tais estudos depois e até hoje merecem louvação como parte da ação missionária.

[...] Na época, as publicações visavam, sem dúvida, “a maior glória de Deus”, mas atualmente são de grande valor e interesse para os lexicógrafos e linguistas. O estudo do jesuíta português João Rodrigues sobre as gramáticas japonesas de 1604-8 e de 1620 (impressa em Macau) é usado quase como uma fonte complementar para os especialistas japoneses que se dedicam à pesquisa da história do seu idioma. Do outro lado do mundo, os esforços aplicados durante os séculos XIX e XX à reconstituição da língua original das extintas tribos tupis do Brasil, tomaram como ponto de partida a primeira gramática organizada pelo missionário jesuíta José de Anchieta (*Arte de grammatica de língua mais usada na costa do Brasil, 1595*) [...] (BOXER, 2007, p. 59).

Por essa razão, as cartas aparecem aos historiadores como prova de que o grande método dessa ação foi de natureza essencialmente linguística, fosse isso demonstrado no aprendizado de seus códigos, ou

no esforço de tradução, inscrito em narrativas, mas também em dicionários e catecismos produzidos pelos jesuítas.

Uma grande variedade de gêneros, em línguas indígenas, foi produzida por missionários com fins catequéticos, na América. Além do catecismo, muitos instrumentos de transmissão ou formação religiosa circularam no meio colonial com usos e funções particulares: os sermonários eram destinados diretamente à pregação, à oratória sacra; os confessionários tinham a função de regular a prática da confissão através de um exame da conduta do penitente; os devocionários, muitas vezes previstos no próprio catecismo, eram como formulários próprios à oração, veiculando, em geral, o Pai Nosso (e sua explicação) e a Ave Maria, destinados aos já batizados; as vidas de santos tinham a função de promover a imitação das virtudes santas como meio de fidelização do converso [...] (DAHER, 2012, p. 41).

Se esta ênfase foi forte nas Américas, em contraste com a presença forte da oralidade dos seus povos, o mesmo ocorreu no contato cultural dos missionários com povos da Índia, Japão e China, que dispunham de códigos escritos de sua história, religiosidade e tradição cultural, ao lado de espantosos ordenamentos mercantis. A esse respeito, temos o seguinte balanço, por parte da historiografia jesuítica que, embora longo, merece ser aqui destacado.

[...] E sucedeu que no mesmo ano de 1549, em que um navio português deixou Manuel da Nóbrega na costa sul atlântica do Novo Mundo (Brasil), outros navios portugueses tinham levado Francisco Xavier à Malaca, donde passou ao Japão. E estes – o Brasil no Ocidente e o Japão no outro extremo do mundo – são os dois marcos entre os quais se situa a acção missionária portuguesa. [...] Breve relance missionário, este, donde emerge a chegada de Xavier ao Japão e de Nóbrega ao Brasil, circunstância sincrónica inicial a sugerir uma reflexão ou confronto. O Japão era país de alta cultura, o Brasil achava-se ainda na idade da pedra. A experiência mostrou que os métodos tinham de ser diferentes. Como também diversos haviam de ser os resultados. O Japão e os outros países do Oriente continuam a ser pagãos com pequenas minorias cristãs. O Brasil é a maior nação católica do mundo, verificação

que enunciámos há largos anos e passou a ser lugar-comum, sem se tornar por isso menos real e verdadeiro (LEITE, 1993, p. 291).

Contudo, no caso asiático, o grande desafio colocado se dava no campo do enfrentamento entre culturas letradas, que contavam com milhares de anos de registros e formulações religiosas e de civilidade mais ampla, que envolvia a economia e a política, a organização do pensamento e da representação de si como sociedade distinta de outras. Historiadores indicam com frequência o plano dos jesuítas para a Ásia, no século XVI, assim como as diferentes fases das missões orientais.

[...] São Francisco Xavier chefiou o primeiro grupo de quatro padres da Companhia de Jesus que partiu de Lisboa para o Oriente, em 1541, e que se sucederam outras duas expedições missionárias, em 1545 e 1546. Nos trinta e cinco anos seguintes partiram mais 30 grupos de jesuítas, o que representa uma cadência de praticamente uma expedição por ano! [...] O plano dos jesuítas concebido por Francisco Xavier (que não pôde levá-lo adiante por ter falecido na ilha chinesa de Sanchoão em 3.12.1552) e aperfeiçoado por Alexandre Valignano, acabou por ser posto em prática, a partir de 1580, pelos padres Miguel Ruggieri e Mateus Ricci, que se instalaram em Shui-Hing, em 1583, com autorização do governador da província. Tratava-se, no fundo, de utilizar Macau como base logística, ou placa giratória, onde os novos missionários aprendiam a língua e os costumes locais, seguindo depois para a China, Japão, Tonquim, Cochichina, Cambodja, Laos etc. [...] (CARMO, 1997, p. 174-5).

A missão de Francisco Xavier, Alexandre Valignano, Miguel Ruggieri e Mateus Ricci na Índia, Japão e China é considerada por alguns historiadores como emblemática da mudança de paradigma de ação jesuítica, assim como será, por razões distintas e entendimento similar, a de Antônio Vieira, no Brasil do século XVII.

Essa mudança implicou adaptação, imersão e enculturação e decisão de favorecer a conversão, por meio de discussões de natureza científica, no fundo, obedecendo a um comando de base cristã, como lembra Jean Lacouture (1993): “*Ite et Inflammate, ide e iluminai* (o mundo): a palavra

de ordem de Inácio de Loiola aos seus companheiros”, destacando que, para tanto, “entre todas as técnicas de que se arma o missionário jesuíta, a primordial é a prática da língua do hospedeiro e o conhecimento do seu universo mental, religioso, dos seus princípios e dos usos – que inspira um tipo de relações baseadas no respeito [...]” (LACOUTURE, 1993, p. 306).

A questão de fundo que se coloca no plano iluminista da Companhia de Jesus se refere à consciência prévia quanto à diversidade de ambientes culturais com que seriam confrontados os missionários jesuítas, o que os terá inclinado a substituir, em parte, alguns princípios programáticos e civilizacionais fincados na tradição europeia ocidental, por dinâmicas abertas ao diálogo e à troca cultural, a exemplo da ação do missionário Mateo Ricci, conforme consta na historiografia.

Foi assim que, atualizando seus métodos antigos e medievais ensinados no colégio de Roma nas aulas de retórica, ele construiu seu Palácio da Memória, técnica de memorização consistindo em situar ideias, palavras e personagens num quadro espacial ou arquitetural. Nada mais fiel ao tema essencialmente inaciano da “composição de lugar”, exaltação da imagem e das formas tanto na memória quanto na espiritualidade (LACOUTURE, 1994, p. 305).

Diante de uma China milenar, culturalmente portentosa, a substituição de catequese e sermões por conversações e demonstrações científicas, no campo da astronomia e geografia, terá marcado o método utilizado por Mateo Ricci – ou Li Mateo, como ele era chamado pelos chineses – na sua ação missionária.

É bastante provável que todos os quadrantes solares, relógios e fórmulas matemáticas de Li Mateo, todas as suas tentativas de encontrar no tien chinês o céu cristão, todos os seus esforços para fundir a moral europeia à virtude confucionista, a abnegação com a qual tratou de se tornar mais letrado do que um mandarim e mais chinês do que um filho do céu, os seus vinte e oito anos de integração épica ao universo chinês, tenham resultado apenas na incorporação de alguns punhados de pó a mais no terreno do cemitério de Chala [...]. Mas o que permanece incontestável

é a imensa luz projetada na direção da Europa pela atuação do “grande letrado do Ocidente” [...] Apóstolo, reformador, pioneiro do método experimental, inventor de sínteses impossíveis, Matteo Ricci pode ser questionado em todos os planos, menos neste: depois de Marco Polo, ele revelou a China ao mundo, mas na qualidade de etnólogo (LACOUTURE, 1994, p. 311).

Tratando do mesmo tema, encontramos junto ao estudo de Jonathan Wright (2005) a preocupação acerca da razão do apregoadado obscurantismo jesuítico no campo da ciência moderna, que lhes valeu, entre outros adjetivos pejorativos, o título de arcaicos. Ele considera que “as afirmações de que os jesuítas nada tinham oferecido para o patrimônio do conhecimento humano eram manifestamente falsas (WRIGHT, 2005, p. 224), partindo logo a seguir para o detalhamento de tais feitos.

Contribuíram para o desenvolvimento de relógios de pêndulo, pantógrafos, barômetros, telescópios e microscópios reflectores e para domínios científicos tão variados como o magnetismo, a óptica e a electricidade. Observaram, em muitos casos, antes de quaisquer outros, as faixas coloridas da superfície de Júpiter, a nebulosa de Andrómeda e os anéis de Saturno. Teorizaram acerca da circulação do sangue [...], da possibilidade teórica do voo, do modo como a Lua afecta as marés e da natureza ondulatória da luz. Mapas estelares do hemisfério sul, a lógica simbólica, medidas de controle de cheias nos rios Pó e Ádige, introdução de sinais de mais e menos na matemática italiana – tudo isso foram feitos jesuítas típicos, e cientistas tão influentes como Fermat, Huyggens, Leibniz e Newton não eram os únicos a incluir jesuítas entre os seus correspondentes mais distintos (WRIGHT, 2005, p. 224).

Wright mostra que intelectuais jesuítas participaram na Europa do ambiente de debate em torno das ideias perturbadoras de Galileu Galilei, quando se deu o confronto entre o modelo aristotélico de ciência e a visão nova que se abria. A sua posição é a de que o referido debate não deve ser entendido como uma mera “batalha entre religião e ciência” Wright (2005, p. 231), e defende que, nesse sentido, os jesuítas

passaram da ciência aristotélica aos desafios da ciência moderna, chamando ademais atenção para o fato de que a noção de ciência dos jesuítas “as afirmações de que os jesuítas nada tinham oferecido para o patrimônio do conhecimento humano eram manifestamente falsas” não era monolítica, em face de diferentes posicionamentos havidos em seu interior; ele lembra ainda que os jesuítas viveram o seu período áureo no primeiro século de sua existência, portanto entre meados do XVI e meados do século seguinte, momento em que a própria ideia de modernidade da ciência também se formava.

Portanto, nesse ambiente favorável ao pensamento científico em que viveram os jesuítas, foi estimulante a eles, além dos estudos linguísticos, a exploração curiosa da matemática e astronomia, como já assinamos; além dessas áreas, estavam os estudos de “história natural e moral”, certamente influenciados pela atenção dada pela filosofia aristotélica aos estudos sobre a natureza, conforme é exemplificado abaixo.

A fascinante obra do missionário jesuíta José Acosta sobre a *História natural y moral de las Indias*, publicada em Sevilha em 1590, foi um best-seller naquela época e para aquela geração, e desde então se tornou mercidamente um clássico. O livro suscitou da parte de Alexander von Humboldt um generoso elogio de ser uma obra-prima de geografia física. Nesse e em outros trabalhos, Acosta faz uma equilibrada apreciação das grandes civilizações ameríndias, em geral, e da cultura dos incas, em particular. Sua ampla curiosidade permitiu-lhe desenvolver uma visão global de muitos problemas culturais e etnográficos que até então eram tratados isoladamente. As obras de Acosta podem ser lidas ainda hoje com prazer e proveito (BOXER, 2007, p. 64).

A educação como método e/ou ciência, calcada em ideário filosófico reformado e ações práticas, será outro vetor importante das elaborações e experiências dos jesuítas. John O'Malley (2004), em seu estudo de aprofundamento sobre os primeiros tempos da Companhia de Jesus, período que vai de 1540 a 1565, evidencia o significado do seu percurso desde a formação do grupo fundador, passando por sua organização interna como instituição católica, inicialmente ocupada com “obras de misericórdia”, até chegar a pensar e dirigir a estruturação de suas escolas.

Ao tratar da dimensão pedagógica dessa ação, o referido autor chama atenção para a “fé na educação” que movia os missionários jesuítas em seu programa humanístico, influenciado pelo chamado “*modus parisiense*”, mas que o transcende, em certa medida, quando vão sendo firmados os seus colégios e universidades, a exemplo dos famosos colégios de Roma e de Palermo. Ele defende a tese de que essa experiência resultou numa “educação jesuítica”, detalhando “dez características do estilo novo de educação internacional dos jesuítas” (O’MALLEY, 2004, p. 351-353). Em síntese própria, entendemos que para o citado autor seriam estas as especificidades da sua proposta educativa: 1) não cobrar matrículas; 2) receber alunos de todas as classes sociais; 3) oferecer currículo em letras humanas; 4) compatibilizar letras humanas, ciências e teologia; 5) dividir alunos em classes (turmas) e em progressão curricular; 6) estimular composições escritas, repetições orais, em sala de aula, peças e espetáculos abertos ao público; 7) criar programa simples de educação religiosa para todas as idades; 8) estimular a confraternidade; 9) criar rede internacional e adaptar-se aos diferentes meios; 10) ensinar com afeto e exemplo (O’MALLEY, 2004, p. 352-3).

Outro historiador aqui consultado, o jesuíta William Bangert (1985b), que, ao buscar sintetizar a identidade da ação dos jesuítas, no fechamento do seu volumoso estudo, chama atenção para três distintos aspectos que envolvem a ação apostólica, o humanismo cristão e o ideal espiritual comum a homens oriundos de diversas nacionalidades, que se lançam no mundo com a missão de cristianização de povos de diversos continentes, antigos e novos.

O problema está em abarcar numa só proposição o espírito interior e a atividade exterior de milhares de homens, ao longo de mais de quatro séculos de história, que ensinaram grego no Colégio Louis-le-Grand; desenharam tábuas astronômicas na Côte Imperial de Pequim; navegaram em canoas ao longo do rio S. Lourenço, na Nova França; construíram a igreja barroca de S. Miguel, em Munique; leccionaram filosofia e teologia na Universidade Gregoriana de Roma; morreram nos cadafalsos de Tyburn, em Inglaterra; adotaram a moda e costumes dos Sanyassi na Índia; desenvolveram comunidades de Ameríndios no Paraguai; deram a vida ao serviço dos pestados na Andaluzia e em Lisboa; ensinaram nas grandes

universidades de Boston e S. Francisco. Três características podem ajudar-nos a elucidar com precisão a identidade da Companhia [...] (BANGERT, 1985b, p. 631).

Rastreado a historiografia alemã, encontramos a obra de Rita Haub (2007), com empenho em compor *Die Geschichte der Jesuiten* (A História dos Jesuítas). Entre os tópicos de sua estrutura, está o capítulo sobre *Jesuiten und Naturwissenschaften* (Jesuítas e Ciência da Natureza), em que a autora salienta que, na hierarquia do conhecimento da Companhia de Jesus, posicionada em primeiro lugar, se encontra a Teologia, sendo as demais áreas do saber consideradas “disciplinas auxiliares”, que congregam a Humanística (Gramática, Retórica, Poesia, História, Latim, Grego e Hebraico); Filosofia e Ciências da Natureza (Lógica, Física, Metafísica e Matemática) apoiada em Aristóteles; e, por último, a Astronomia, considerada pelos jesuítas a irmã da Religião. Raub apresenta a contribuição jesuítica para o conhecimento moderno, por meio de uma lista de cientistas, destacados mundialmente, que integram a história da Companhia de Jesus entre o século XVI e XX, em missões de estudo, por vários continentes: Christopher Scheiner, Christopher Clavius, Johann Baptist Cysat, Athanasius Kircher, Johann Georg Kessler, Matteo Ricci, Joahnn Adam Schall von Bell e Pierre Teilhard Chardin.

Em Portugal, no estudo de Isabel Pina (2011), intitulado *Jesuítas Chineses e Mestiços da Missão da China* (1589-1689), temos um quadro detalhado da presença e ação dos jesuítas europeus no Oriente nos séculos XVI e XVII, que mostra a participação de naturais da terra – os chamados mestiços – nessa movimentação missionária em que os jesuítas acumulam funções diversas como intelectuais, diplomatas e educadores, participando dos negócios expansionistas da Europa, como parceiros de mercadores, precisando, para tanto, da ajuda de uma “elite letrada” que colabora no tocante a “dificuldades resultantes da barreira linguística” (PINA, 2011, p. 33). A lista da citada autora acerca dessa participação deixa entrever, por sua vez, a intensa dinâmica cultural, científica, mercantil e religiosa estabelecida na China com a presença dos jesuítas, sem falar no aspecto relativo à conversão

de chineses ao catolicismo, por intermédio da Companhia de Jesus; trata-se de um assunto que envolve muita polêmica e adversidade à época, inclusive, no meio católico romano.

Para compor este cotejo historiográfico sobre os jesuítas no mundo, acrescentamos Galaxis Borja González (2015), que abre os estudos sobre a ação dos jesuítas para a análise da recepção de seus escritos e narrativas pelo mercado de livros alemães, entre os séculos XVI e XVIII, sob o título, *Die jesuítische Berichterstattung ueber die Neue Welt – zur veroffentlichungs-, Verbreitungs- und Rezeptionsgeschichte jesuítischer Americana auf dem deutschen Buchmarkt im Zitalter der Aufklaerung* (O relato jesuítico sobre o Novo Mundo: para a história da recepção e divulgação dos jesuítas americanos no mercado de livros alemães ao tempo do Iluminismo).

O autor mostra que seus leitores e livros contribuíram enormemente para a representação da América e dos seus povos na Alemanha. Ele defende a tese – com base em detalhada pesquisa e listagem de publicações jesuíticas editadas na época estudada – de que a literatura das missões jesuítas favoreceria tanto a imagem do “bom selvagem” quanto do continente americano como um todo. Tais livros, fundados nos escritos dos jesuítas missionários, teriam ajudado a fortalecer não apenas a fé cristã, católica, mas também a formar o imaginário do leitor alemão secularizado, independentemente de sua crença. Resumidamente, este historiador entende que, no processo moderno de construção do sentido ou significado da América, os autores jesuítas jogaram um papel central no âmbito das ideias iluministas em formação, fazendo com que seus editores, comerciantes de livros e leitores fizessem parte desse processo de modo particularmente forte e bastante interessado.

No Brasil, o interesse de alguns historiadores nas últimas décadas pelos jesuítas e a sua participação como missionários adaptados aos desafios encontrados, sobretudo na América, indica, por um lado, a sua filia a centros universitários católicos e, por outro, um empenho maior em utilizar metodologias de investigação menos recortadas e mais cuidadosas na lida com fontes de pesquisa e na revisitação do processo colonial, com o recurso à perspectiva comparada.

Os atuais métodos e teorias de pesquisa condicionam investigações circunscritas cuidando do risco de simplificações imprecisas, porém, a despeito dos recortes para as análises, como não cotejar os resultados? Mantenho a reflexão nos aldeamentos. A espacialidade e a integração com os colonos não foram iguais entre reduções e aldeamentos, porém as práticas catequéticas ou o uso de certas gramáticas e dicionários foram ações uniformizadoras entre eles e identificamos, para os dois espaços, recorrentes negociações entre religiosos e padres régios, e, sobretudo, entre religiosos e indígenas. O que significam as semelhanças nas diferenças (ou vice-versa)? [...] (FERNANDES, 2013, p. 10).

Lançamos no início a pergunta sobre a perpetuação de algumas representações viciadas e naturalizadas da ação missionária da Companhia de Jesus, na historiografia existente sobre o assunto, como aquela que restringe ao enunciado puramente religioso, omitindo o estímulo dado ao conhecimento em diversas áreas, favorecido pelo encontro por vivências entre mundos culturais e naturais diversos e desafiadores aos seus missionários. Temos aqui apenas indicações suscintas de estudo, tanto reducionistas quanto ampliadas sobre a temática em foco.

Discursos e Narrativas: por uma crítica histórica

Até mesmo a consulta a narrativas romaneçadas sobre os primeiros jesuítas, caso de Jesús Sánchez Adalid (2006), em relação à história de São Francisco Xavier – em que o autor utiliza fontes documentais e historiográficas para desenhá-lo em linguagem ficcional, como missionário que liga o Ocidente ao Oriente – mostra que as missões mundo afora implicaram ousadia e risco, parceria intercultural e redefinição permanente de planos e estratégias de ação em localidades onde missões e instituições foram organizadas por padres e intelectuais jesuítas.

Um ano depois e após consolidar as missões da Índia, iniciou a difícil travessia, em abril de 1549, acompanhado pelo padre Cosme de Torres, pelo irmão João Fernandes e pelo japonês Yahiro, já batizado e adotando o nome cristão de Paulo Santa Fé. Navegaram de Goa para Malaca. Nesse porto tiveram grandes dificuldades para encontrar um barco, pois nenhum piloto queria

aventurar-se numa perigosa singradura invernal. Mas, finalmente, conseguiram embarcar no junco de um pirata chinês, onde viajaram sob constantes perigos e ameaças de tormentas, tufões e piratas. Pisaram a terra japonesa no porto de Kagoshima, situado na ilha de Kyoshu (ADALID, 2006, p. 332).

O contato com a historiografia ampliada evidencia que tais ações também variam em função da diversidade de entendimentos que os integrantes da Companhia tinham – em parte devido à origem internacional diversificada que os caracterizava – acerca do sentido cultural de sua presença e influência no mundo moderno, imersos em embates políticos havidos entre diversos códigos culturais e morais, promovidos por ações de governantes e nações, sob o domínio de Estados e negócios mercantis, e de uma Igreja Católica composta e cindida por diversas irmandades e em litígio com reformadores protestantes.

Nesse ambiente, a ordem católica mais militante instigava os seus soldados a abraçar missões desafiadoras, em que podiam viver situações favoráveis e ameaçadoras, como sujeitos de fé e racionalidade. É esse protagonismo que nos interessa neste estudo, cujo percurso envolve altos e baixos, ações contínuas e inúmeras rupturas.

Somente recuperando essa longa e tortuosa história e identificando as matrizes discursivas das representações criadas em torno dos significados controversos dessa ação missionária – de cunho colonialista, intelectual e educativo – é que poderemos lidar melhor com as ciladas dos tribunais erguidos pela história e historiografia de cada época, ainda que, ao fazer isso, estejamos correndo outro risco – como nos adverte Ricoeur (2007) – o de tomar parte na operação discursiva e na desafiadora hermenêutica que requer o exercício do exame do passado, imerso em jogos intermináveis de rememoração que carregam ciladas e dilemas quase insolúveis quanto ao recurso da lembrança e/ou do esquecimento.

Essa discussão pretende contribuir para a revisão e crítica histórica dos manuais de história da educação e sociedade brasileira, onde os jesuítas aparecem ora como agentes de uma impositiva civilidade letrada às culturas nativas, ora como protetores das populações indígenas e inimigos de colonos e reis, por seus negócios, domínios em aldeamentos e instituições educativas.

Como vimos, em separado, tais aspectos dão margem a visões estereotipadas acerca da ação missionária dos jesuítas. Para evitar isso, o melhor seria vê-la como um conjunto de experiências, táticas e métodos de imersão em territórios e culturas orientais, europeias e americanas, no espaço temporal de longa duração (XVI-XXI) que exigiram e continuam a exigir desses missionários o exercício da flexibilidade de que lhes falava o fundador ao lançá-los como apostolado capaz de renovar e ampliar a fé e a razão, a religiosidade e a civilidade católica reformada, achando para o cristianismo um lugar no mundo moderno que fosse a ele adaptado.

Ressaltemos, no caso em foco, o caráter visivelmente iluminista tanto da fé quanto da razão moderna, sabendo que, se ambas guiaram a ação missionária da Igreja Católica reformada, entre os séculos XVI e XVII, depois deram, paradoxalmente, lugar a uma dada cultura, que fomentou uma separação radical entre intelectuais iluministas e jesuítas, no século XVIII, a ponto de operar a rejeição ideológica e supressão da Companhia de Jesus, em 1773, colocando os jesuítas como meros portadores do atraso e das trevas da tradição. Aos historiadores cabe, justamente, revelar tal sobreposição de ações e entrelaçado discursivo acerca deste protagonismo na construção do que veio a ser o mundo moderno.

Inácio de Loiola (1491-1556) e a Mulher – Proteção, Santidade e Inspiração para Criação e Ação Missionária da Companhia de Jesus no Mundo

Este tópico trata da presença feminina no percurso biográfico de Inácio de Loiola, fundador da Companhia de Jesus, no século XVI, e da ação missionária por meio desta, desencadeada na Europa e mundo afora. Toma por base fontes biográficas, hagiográficas e historiográficas, bem como alguns conceitos de mulher retirados de fonte bíblica, mitológica e antropológica, onde ela aparece como sedutora e pecadora, perigosa e responsável pelos cuidados com a reprodução da espécie. Elege como estratégia narrativa cinco evidências históricas da aproximação de Inácio convertido e da Companhia de Jesus com a figura da mulher: 1) inspiração em leituras sobre a

vida de santos cedidos por Madalena; 2) Inácio de Loiola sob a proteção de Inez Pascual e outras mulheres, em Barcelona; 3) a fundação da Casa de Santa Marta, em Roma, para acolhimento de prostitutas, assistência a donzelas pobres e aos órfãos; 4) inspiração de Inácio de Loiola na Santidade de Maria, mãe de Jesus; 5) proteção de Catarina, a Grande, rainha cristã ortodoxa, e o apoio da Rússia Branca aos jesuítas. Conclui-se que tais episódios trazem evidências capazes de alimentar novas leituras e narrativas sobre o significado histórico do percurso biográfico de Inácio de Loiola e da Companhia de Jesus.

Segundo registro do *Antigo Testamento*, na parte relativa à narrativa do *Livro do Gênesis*, Eva, a primeira e lendária mulher do começo do mundo, foi expulsa do paraíso com Adão, o primeiro homem, o que se deveu a uma desobediência à ordem divina ao provarem os dois o fruto da “árvore proibida” – depois de ter sido a mulher instigada pela astuta serpente e oferecê-lo ao seu companheiro – desafiando, assim, a advertência antes feita a eles pelo Criador, que lança a sua maldição, depois de condenar a serpente a rastejar, comer poeira, ser hostilizada e ter a sua cabeça esmagada:

À **Mulher** ele disse:

“Multiplicarei as dores de tuas gravidezes,
Na dor darás à luz filhos. Teu desejo te impelirá ao teu marido
E ele te dominará”.

Ao **Homem** ele disse:

“Porque escutaste a voz de tua mulher
E comeste da árvore que eu te proibira comer,
Maldito é o solo por causa de ti!
Com sofrimentos dele te nutrirás todos os dias de tua vida.
Ele produzirá para ti espinhos e cardos,
E comerás a erva dos campos.
Com o suor do teu rosto,
Comerás o pão
Até que retournes ao solo.
Pois dele foste tirado.
Pois tu és pó
E ao pó retornarás” (A BÍBLIA..., 1985, Gn 3, 16-19, p. 35-6).

Enviada ao “inferno terreno”, a mulher enfrentaria grandes desafios e agruras, a começar pela responsabilidade de acolher dentro de si a reprodução da espécie, a quem passou a alimentar com seiva natural sua, a acalantar e se proteger das ameaças externas.

Longe de tais pressupostos da tradição religiosa judaico-cristã, especulemos com elementos antropológicos se, ao ter recebido esse ofício, a mulher foi ficando à sombra de árvores, entocada em cavernas, próxima de fontes de água, atenta ao movimento de plantas e outras espécies, sobretudo do reino animal.

Residiria, talvez, nisto, o começo rudimentar do sedentarismo, como princípio cultural gerador de tantos desdobramentos culturais, que soube criar a agricultura, aprender a domesticar os animais e livrar as hordas errantes da busca incessante e perigosa por víveres, por meio da caça e da coleta. Há indícios de ter havido uma divisão sexual do trabalho, até mesmo entre ancestrais bem próximos da espécie humana.

Parece que entre os primatas subumanos o cuidado dos filhos é quase inteiramente entregue à fêmea. Mas no nível humano a assistência de algum adulto masculino é de importância vital. Esta assistência tem menos importância pelo lado econômico que pelo do adestramento apropriado das crianças, a fim de participarem da sociedade dos adultos. Compreende-se que uma mulher possa prover, sem ajuda masculina, às necessidades físicas dos seus filhos; mas não poderá prepará-los para as atitudes e atividades masculinas especiais, necessárias para que obtenham êxito como homens. Reconhecemos que, mesmo em nossa sociedade, os meninos criados por suas mães ficam em posição seriamente desvantajosa (LINTON, 1968, p. 17).

Na consulta à fonte bíblica ou arqueológica, entendemos que o lugar da mulher e do homem – no imaginário religioso ou científico por nós herdado, por princípios diversos – é caracterizado sempre em clima de especulação e com intenção visível de diferenciação. Nesse sentido, vale a pena buscá-los, pelo menos alguns dos seus fragmentos, para ilustrar este preâmbulo a uma temática tão espinhosa como a que me propus neste ensaio, que nos remete, nesta passagem, ao ordenamento social de bandos de caçadores e coletores.

Um aspecto frequente do trabalho dos homens é o seu caráter colaborativo ou social. O trabalho da mulher, pelo contrário, é frequentemente individualizado e usualmente monótono. [...] A colaboração do homem na caça é um concomitante normal do baixo estado de desenvolvimento tecnológico na sociedade em nível de bando. [...] As tarefas de coleta de alimentos das mulheres não são tão complicadas. A sua única ferramenta é uma simples vara aguçada, usada para desenterrar tubérculos e alguns instrumentos tais como sacolas trançadas e recipientes de madeira ou de líber para transportar coisas como sementes, frutos ou nozes. As mulheres e crianças colaboram, às vezes, com os homens durante o tipo de caça de batida para “todo o mundo”; saem armadas de varapaus numa batida de coelhos ou, mais frequentemente, ficam postadas em determinados pontos para assustar e, assim, desviar a caça na direção de uma emboscada de antemão preparada (SERVICE, 1971, p. 22-24).

Essa divisão do trabalho gera, como é mostrado acima, diferentes lugares de ser social. Homens e mulheres se ocupam de tarefas diferentes. A perícia exigida de caçadores está mais ligada à força, ao risco de enfrentar feras e ao manejo de armas rudimentares; a habilidade requerida pela função econômica de coletoras é de outra natureza, requerendo paciência na busca, astúcia e acuidade do olhar. Estaria nessa divisão de funções dadas a homens e mulheres a raiz do poder dos primeiros sobre as segundas?

Deixando de lado a preocupação com tais diferenças, sendo a fonte bíblica, sabidamente, eivada de uma visão patriarcal – assim como todas as outras visões que afirmam a superioridade do homem sobre a mulher por qualquer motivo de ordem biológica ou cultural – encontramos nela indicações importantes para entender o seu enraizamento e difusão no mundo civilizado pelos judeus, cristãos, católicos e protestantes. Lendo textos hebreus sobre o começo de tudo, deduz-se que a guarda em casa da mulher teve início com a sua aceitação de um conselho perigoso, a uma desobediência ousada, que a fez provar da árvore do conhecimento e levantar contra si a suspeição e desconfiança divinas, por sua ambição de ser e saber como o próprio Deus.

A serpente era o mais astuto de todos os animais dos campos que Iahweh Deus tinha feito. Ela disse à mulher: “Então Deus disse: Vós não podeis comer de todas as árvores do jardim? A mulher respondeu à serpente: “Nós podemos comer do fruto das árvores do jardim”. Mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: “Dele não comereis, nele não tocareis, sob pena de morte”. A serpente disse, então, à mulher: “Não, não morrereis!” Mas Deus sabe que, no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal”. A mulher viu que a árvore era boa ao apetite e formosa à vista, e que essa árvore era desejável para adquirir discernimento. Tomou-lhe do fruto e comeu. Deu-o também a seu marido, que com ela estava e ele comeu. Então abriram-se os olhos dos dois e perceberam que estavam nus; entrelaçaram folhas de figueira e se cingiram (A BÍBLIA..., 1985, Gênesis, p. 34-35).

O patriarcalismo dos hebreus, inscrito no relato bíblico, coloca a mulher no espaço doméstico, subordinada ao homem, na dependência do poder de pai, irmão, marido e filho.

Como vimos, regra geral, em várias sociedades humanas já estudadas, são os homens que assumem as caçadas e pegam a estrada, viajam para o estrangeiro e vão para a guerra. Os homens é que compõem exércitos, disputam a expansão de domínios em terra e riqueza, escravos e seguidores. Foi assim com os povos da chamada Antiguidade, princípio que regulou a dominação e a dispersão do Império Romano, quando houve o seu declínio e fim; continuou sendo assim após a conquista de hegemonia do cristianismo e organização da Igreja Católica, fundadas numa ideia patriarcal e territorial por excelência. O historiador Mário Curtis Giordani mostra o significado do termo “paterfamilias” no ordenamento social e jurídico da família romana.

Uma das mais belas, mais importantes e decisivas instituições de Roma foi a família; presidida pelo paterfamilias e reunida no lar, a família romana, com suas virtudes e seu apego à tradição, forjou a têmpera dos homens que construíram o império e ditaram, por séculos, as leis ao orbe mediterrâneo (GIORDANNI, 1983, p. 151).

O homem é o chefe da família, cabendo à mulher zelar por ela, estando juntamente com os filhos sob a proteção do marido a quem deve obediência. O patriarcalismo romano será, portanto, coadunado perfeitamente ao patriarcalismo judaico-cristão, assunto que requer outras leituras, mas que permite uma especulação sobre a força do patriarcalismo que herdamos. Examinemos, por exemplo, o sentido da palavra “virilidade” para os romanos.

Não é surpreendente, pois, que “vir”, frequentemente, signifique “esposo”, já que é precisamente o sexo do homem que lhe permite “romper o cinto virginal” de sua mulher. E, para a mulher romana, era uma marca de honra, reivindicada em particular nos epítáfios, proclamar-se *univira*, “mulher de um único homem” (THUILLIER, 2013, p. 75).

Está definido um modelo de mulher casta para a organização da família, que se opõe ao de mulher impura, sendo ambas vistas, porém, como tentadoras. Sob a perspectiva mitológica, a figura da “mulher como tentação” evidencia a razão da necessidade de enfrentamento ou aliança do homem com as suas qualidades mais louváveis e difíceis de alcançar, ao que um estudioso dessa área atribui o seguinte sentido:

O casamento místico com a rainha-deusa do mundo representa o domínio total da vida por parte do herói, pois a mulher é vida e o herói, seu conhecedor e mestre. E os testes por que passou o herói, preliminares de sua experiência e façanha últimas, simbolizaram as crises de percepção por meio das quais sua consciência foi amplificada e capacitada a enfrentar a plena posse da mãe-destruidora, de sua noiva inevitável. Com isso, ele aprendeu que ele e seu pai são um só: ele está no lugar do pai (CAMPBELL, 2007, p. 121).

Campbell relata alguns casos famosos de figuras lendárias, como o de Édipo, São Pedro, São Bernardo e Santo Antônio que, ao serem tentados, a elas resistindo ou não, precisaram do isolamento para vencer as tentações que lhes são colocadas pela serpente ou mulher:

Todavia, nem mesmo os muros monásticos ou as remotas paragens do deserto podem proteger contra a presença da mulher, pois enquanto a carne do eremita se mantiver unida aos seus ossos e enquanto sua pulsação for intensa, as imagens da vida estarão alerta, prontas a explodir como tempestade, em sua mente. Santo Antônio, quando praticava sua vida de austeridade na Tebaida egípcia, viu-se perturbado por voluptuosas alucinações perpetradas por demônios do sexo feminino, que se viram atraídos pela sua magnética solicitude. Aparições dessa ordem, que exibem quadris irresistíveis e seios palpitantes à espera do toque, são conhecidas em todos os eremitérios da história (CAMPBELL, 2007, p. 125).

Vencer a tentação recomenda um afastamento do convívio com seres femininos. Nesse sentido, a criação de corporações compostas apenas por homens indica uma necessidade de pureza ou fortalecimento do homem. Inúmeros relatos podem ser recolhidos ou já foram alvo de estudo sobre a ameaça advinda da mulher para homens que abraçam algum ideal mais altruísta ou alto em prol de uma conquista terrena ou de elevação espiritual.

Nos primeiros séculos da Modernidade, o patriarcalismo integra o poder absoluto de reis e sucessão de linhagem, sendo permitido à mulher ser coroada apenas na falta de um sucessor homem, sob o conselho de homens. Está também sedimentado no poder eclesiástico, em Roma, em que homens se sucedem há séculos com papas nomeados, sendo a formação e ordenação de padres exclusivamente masculina.

Desse modo, quando a Companhia de Jesus foi criada, em meados do Dezesesseis, a regra patriarcal dirigia a organização do poder de monarcas e clérigos, exércitos e companhias de comércio e navegação. A sua estrutura seguiu o mesmo padrão ao ancorar-se em missionários do sexo masculino, em que mulheres são consideradas indesejáveis, a não ser como alvo de sua ação catequética e missionária ou como apoiadoras leigas, devotas e auxiliares em serviços básicos de sobrevivência. O propósito deste ensaio – baseado em fontes historiográficas, em especial biográficas e hagiográficas – é demarcar quatro momentos em que o fundador da Companhia de Jesus e ela própria contou com a ajuda de mulheres para se fazer e sobreviver como instituição religiosa.

Inspiração em leituras sobre a vida de santos cedidos por Madalena

Inácio de Loiola (1491-1556) abraçou a vida militar e nessa condição teve vida mundana até quando foi ferido numa batalha

Até os vinte e seis anos de idade, foi homem dado às vaidades do mundo e deleitava-se, sobretudo, no exercício das armas, com um grande e vão desejo de honra. E assim, estando numa fortaleza que os franceses combatiam e sendo todos de parecer que se entregassem, com a condição de não matarem, pois viam claramente que não se podiam defender, ele deu tantas razões ao governador da cidade que o persuadiu à defesa, ainda que contra o parecer de todos os cavaleiros, os quais se animavam com a sua bravura e esforço.

E chegando o dia em que se esperava o assalto, confessou-se com um dos seus companheiros de armas e, depois de o assalto durar um bom tempo, uma bombarda acertou-lhe numa perna e partiu-a toda e como a bala passou entre as pernas, também a outra ficou bastante ferida.

E assim, quando ele caiu, os da Fortaleza renderam-se logo aos franceses, os quais depois de se terem apoderado dela, trataram muito bem o ferido, com cortesia e amizade. E depois de ter estado doze ou quinze dias em Pamplona, levaram-no numa liteira para a sua terra (AUTOBIOGRAFIA..., 2015, p. 35-36).

Ao ser atingido como soldado, Inácio foi levado para a casa dos seus familiares, em Loiola, onde iria curar suas feridas, ocupando seu tempo ocioso com leituras de livros religiosos, incluindo a vida de santos.

E porque era muito dado a ler livros mundanos e falsos, que costumam chamar-se de cavalaria, sentindo-se bem, pediu que lhe dessem alguns para passar o tempo, mas na casa não se encontrou nenhum daqueles que ele costumava ler e por isso deram-lhe uma *Vita Christi* e um livro da vida dos santos em língua pátria (AUTOBIOGRAFIA..., 2015, p. 38-39).

Na sua narrativa autobiográfica, ditada em 1553 e registrada por Consta, que terá sido Madalena, casada com o irmão mais velho de Inácio, que o acolheu no período da convalescência e ofereceu os livros religiosos para ele ler, como a *Vida de Cristo* e a *Legenda Áurea* (relato da vida dos santos), escrito no século XIII, pelo dominicano Jacobo de Voragine, sendo editado inúmeras vezes e tendo lugar garantido na literatura cristã europeia, escrito por um padre da Companhia, Loiola afirma ter lido tais livros. Em prefácio à sua Autobiografia, a qual tem recebido diferentes edições em diversas línguas, numa delas em língua portuguesa, do Apostolado da Oração, em Braga, publicada em 2005 e 2015, temos uma nota de rodapé com um detalhamento mais preciso dessas leituras, no período de sua recuperação.

Os livros que leu Santo Inácio durante a convalescência foram *A Vida de Cristo*, escrita pelo cartuxo Ludolfo de Saxónia (morto em 1377), vulgarmente chamado “o Cartuseano”, e traduzida por Ambrósio Montesino (cf. A. CODINA, “Los origenes de los Ejercicios espirituales” p. 220ss). O livro de vidas de santos que leu Santo Inácio foi uma tradução do *Flos Sanctorum* ou *Vida dos Santos*, a *Legenda Áurea* ou a *História Lombarda*. Por todos estes títulos é conhecida na história literária o livro escrito no século XIII pelo célebre dominicano Jacobo de Voragine (Varazze), e que tantas edições alcançou. Morreu em 1298, em Génova, onde foi arcebispo. Santo Inácio utilizou uma tradução castelhana, com prólogo de Fr. Gaubero M. Vagad (AUTOBIOGRAFIA..., 2015, p. 39).

Os seus biógrafos dizem que ele teria ficado encantado, entre outros santos, com a grandeza mística de São Francisco de Assis, pois, na condição em que se encontra, ferido de guerra e acamado, “tudo isto se encontra ainda envolto nos vapores da glória, da honra, dos feitos heroicos. Superar São Francisco no sacrificio ou no despojamento...” (LACOUTURE, 1994, p. 24). A partir dessa forte impressão e anseio de glória religiosa, ele foi tomado por um sentimento novo, pois: “uma noite, Inácio levantou-se de sua cama, ajoelhou-se em oração diante da imagem da Mãe de Deus, no canto de seu quarto, e fez votos de servir, de agora em ante, como soldado fiel, sob a bandeira real de Cristo” (FÜLÖP-MILLER, 2004, p. 282).

Foi diante da mãe de Jesus que ele fez a sua primeira promessa de servir a Cristo, polvilhada da noção de luta que desenvolvera como militar. Confidenciou primeiro a ela de suas intenções de mudança de vida e de destino. Inspirou-se em sua santidade, portanto na pureza de uma mulher e mãe para alistar-se na milícia cristã.

Inácio de Loiola e a casa de Inez Pascual em Barcelona

Contam os historiadores e biógrafos de Inácio de Loiola que, depois de restabelecida sua saúde, ao buscar na formação teológica, ele teve um período de estudos em Barcelona, em condições muito difíceis de realizá-los, conforme podemos ver abaixo.

No outono de 1524, ele encontrava-se em sala de aula, em Barcelona, tentando aprender gramática latina com jovens que tinham um pouco menos da metade de sua idade. Entretanto, mendigava para a sua alimentação e, depois, ao anoitecer, repartia o que havia recebido com outros mendigos que buscava nas ruas. Após dois anos, sentiu-se suficientemente preparado para osar assistir às aulas nas salas da recentemente fundada Universidade de Alcalá, onde os programas de estudo eram fortemente influenciados pela Universidade de Paris e por certos aspectos do movimento humanista da Renascença italiana [...] (O'MALLEY, 2004, p. 50).

Encontramos numa publicação do organizador de suas Cartas, o jesuíta Antônio José Coelho, uma nota salientando a ajuda indispensável que Inácio de Loiola recebera de uma mulher – quando esteve em Barcelona realizando estudos teológicos – ao pé de uma carta de Inácio, datada de 6 de dezembro de 1524 ou 1525, dirigida à própria senhora.

A primeira mulher que encontrou o peregrino lñigo no seu caminho de Monserrate para Manresa foi a piedosa Inês Pujol, casada em segundas núpcias com Bernardino Pascual, algodoeiro de Barcelona, que vivia habitualmente em Manresa.

Inês Pascual tornou-se, desde o primeiro momento, o “anjo tutelar” de Iñigo. Não deixou nunca de ajudá-lo e favorecê-lo com todos os meios que estavam ao seu alcance, por exemplo, hospedando o Santo em Barcelona, de 1524 a 1526, em casa do seu marido (LOIOLA, 2006, p. 25).

O tom da carta, de amizade profunda, tem sentido de consolo ante alguma perda ou sofrimento de Inez relacionado com a morte de uma amiga. Inácio escreve como o faria um conselheiro religioso:

Por amor de Deus, procurai sempre caminhar em frente, fugindo sempre dos inconvenientes. Se souberdes fugir destes, a tentação não poderá ter nenhuma força contra vós. É isto que sempre deveis fazer, antepondo o louvor do Senhor a todas as coisas, tanto mais que o Senhor não vos manda que façais coisas que redundem em detrimento ou trabalho da vossa pessoa; pelo contrário, quer que viva alegremente n’Ele, dando ao corpo o necessário (LOIOLA, 2006, p. 25).

Temos aqui Inácio de Loiola já convertido, dedicado aos seus estudos teológicos, trocando correspondência com uma mulher com quem fizera amizade e guardara gratidão, ao passar uma temporada com parcos recursos em Barcelona.

Em outra fonte, encontramos um relato resumido do seu percurso biográfico, antes mesmo de fundar a famosa Companhia de Jesus.

Em 1521, quando teve sua perna quebrada em batalha e experimentou uma dramática conversão durante a convalescença em Loiola, ele não imaginava permanecer tantos anos em Roma. Inácio veio do país Basco e passou sua juventude como cortesão e soldado em meio expediente. Depois de sua conversão, ele passou a se ver como um peregrino pobre, um leigo vivendo de esmolas e dando conselhos espirituais a qualquer um que quisesse ouvi-lo. Arranjou, no entanto, problemas com a inquisição espanhola, por conta de sua falta de conhecimentos teológicos. Então, com 33 anos de idade, ele voltou aos estudos – “para ajudar almas” – aprendendo o latim com as crianças.

Seus estudos continuaram até os 44 [...] (GALLAGHER *apud* O'GRADY; WILKINS, 2004, p. 110).

Trata-se de um Inácio de Loiola humano, em busca de si e de conhecimentos teológicos, rodeado de jovens e mulheres com a disposição de formação e prática de valores cristãos genuínos.

Suas primeiras experiências práticas foram num círculo de senhoras da nobreza, frívolas e mais ou menos hipócritas, de Barcelona. O que o atraía aquelas mulheres era principalmente a estranha e misteriosa figura do próprio apóstolo, que andava de pés descalços pela cidade, vestido com uma leve batina cinzenta que lhe descia até os pés. A despeito de sua aparência grosseira, as nobres feições de seu rosto macilento exerciam irresistível fascinação.

Mal passara Inácio da lição introdutória com suas encantadoras discípulas, quando sua projetada aventura de salvação de almas transformou-se, de súbito, num completo escândalo social. “Os namorados das jovens damas pressentiram no apóstolo coxo um rival perigoso; detiveram-no na rua, mimosearam-no com alude de epítetos desagradáveis e bateram-lhe tão brutalmente que quase deram cabo dele” (FÜLÖP-MILLER, 2004, p. 295).

Assim, Inez não fora a única mulher desse círculo de relações sociais, pois outras mulheres estiveram à sua volta, encantadas com o seu fervor religioso, com o modo com que falava de suas convicções místicas, o que desencadeou a ação do Tribunal do Santo Ofício, por desconfiarem de sua origem e propósito doutrinador, já que não tinha Inácio ainda poder eclesiástico para realizar tal missão.

Fundação da Casa de Santa Marta em Roma: acolhimento de prostitutas, assistência a donzelas pobres e aos órfãos

Em sua passagem por Veneza, dizem seus biógrafos que Inácio terá entrado em contato com registros sobre orfanatos voltados para meninas órfãs e/ou filhas de prostitutas. Ele e seus amigos de estudos teológicos chegaram, inclusive, a trabalhar na instituição

Ospedale degli Incurabili, ao final dos anos 1530. Comentam que sob influência dessa experiência, ao se instalar em Roma, ele se ajunta ao projeto de criação de uma instituição similar.

Não é surpresa, então, que poucos anos depois da chegada dos companheiros a Roma, Inácio estava entre aqueles que se dedicaram a estabelecer, em 1541, a *Compagnia degli orfani*, para cuidar de meninos e meninas em duas instituições separadas. O orfanato para meninos em S. Maria em Aquino, perto do Panteão, continua funcionando desde a sua criação. [...] por volta de 1546, A Casa Santa Marta, para meninas, estava financeira e administrativamente sólida, a ponto de Inácio poder concentrar sua atenção nessas meninas, que estavam quase predestinadas a continuar na profissão de suas mães – uma profissão que em Roma era muito comum (O'MALLEY, 2004, p. 292-3).

Chama atenção que, diante de duas instituições voltadas para crianças órfãs e em risco social, Loiola tenha preferido cuidar daquela que se ocupava com as meninas; além disso, ainda ampliou essa ação por meio da fundação de uma segunda instituição voltada para a proteção de meninas, com a ajuda de leigos.

[...] isso o levou a fundar, naquele ano, o Conservatório (com-pungia) dele Virgini Miserabili na Igreja de Santa Catarina de Funari, sustentado e dirigido, obviamente, por uma confraternidade de homens e mulheres, criada especificamente para aquele propósito. A ideia consistia em proteger meninas entre dez e doze anos para educá-las de maneira modesta e então proporcionar-lhes dotes, mediante os quais podiam casar-se ou ingressar na vida religiosa. A instituição parecia prosperar quase desde o começo e, em 1585, era suficientemente grande para poder manter 150 meninas [...] (O'MALLEY, 2004, p. 292-3).

Estamos diante de uma evidência da aproximação e cuidado do criador da Companhia de Jesus com a proteção e educação feminina, não obstante ser a Companhia por ele fundada estritamente masculina. Seria interessante e necessária uma busca mais detalhada acerca da

dinâmica da Casa de Santa Marta – bem como de outras casas similares, que foram sendo criadas em outras cidades italianas, sob a influência direta ou indireta dos jesuítas, segundo o autor acima citado – para melhor entendermos o seu significado na ação missionária jesuíta em seus primórdios; isso, no entanto, não será feito aqui, em função da exiguidade de tempo e espaço para o referido detalhamento.

Proteção de Catarina, a Grande, e o Apoio da Rússia Branca

Inácio de Loiola já havia morrido há mais de duzentos anos quando a Companhia de Jesus foi extinta, em 1773, pelo papa Clemente XIV, sob pressão de alguns monarcas europeus que, a exemplo do Marquês de Pombal, primeiro-ministro de D. José I, de Portugal, de 1750-1777, perseguiram, expulsavam e exigiam de Roma a supressão dos jesuítas, culpando-os por seus problemas enquanto reinos ameaçados – no jogo da concorrência entre as nações europeias e, internamente a elas, as disputas entre as classes sociais – ambiente político por demais tenso, que caracteriza o século XVIII.

Curiosamente, dizem os historiadores, foi na Prússia e na Rússia que os missionários jesuítas puderam dar continuidade de alguma forma ao seu projeto de educação cristã, posto que a bula papal não fora aceita pelos monarcas dessas nações. Além disso, em defesa dos jesuítas se colocaria Frederico II da Prússia, abertamente, desafiando, inclusive, os enciclopedistas franceses em seu antijesuitismo, como podemos ver em carta dirigida a um intelectual anticlerical do peso de Voltaire:

“Não se encontra nas nossas terras nenhum católico letrado, a não ser entre os jesuítas; não tínhamos alguém capaz de dar aulas [...]; os restantes frades são de uma ignorância crassa; era, portanto, necessário conservar os jesuítas ou deixar afundar as escolas [...]. Além disso, era na universidade dos jesuítas que se formavam os teólogos destinados a substituir os curas. Se a ordem fosse suprimida, a universidade não subsistiria e haveria necessidade de mandar os silesianos estudarem teologia na Boémia, o que seria contrário aos princípios fundamentais do governo. Todas estas razões válidas me tornaram o paladino desta ordem” (*apud* LACOUTURE, 1993, p. 24).

Além de Frederico II – que morreria em 1786, provocando o enfraquecimento desse apoio diante de uma nova postura do seu sucessor – os jesuítas encontraram um outro apoio na Rússia de Catarina (1729-1796), uma rainha alemã, ainda mais de filia religiosa cristã ortodoxa, que desafia Roma.

Foi no princípio de outubro de 1773 que o breve pontifical foi comunicado a São Petersburgo. A reação de Catarina foi pronta e sem rodeios: o texto é considerado nulo. Como Frederico, ela proíbe a sua publicação e difusão, sob pena de severos castigos. E o clero romano do império, especialmente o da Rússia Branca, concorda aceitar uma disciplina que nenhum bispo, ao que parece, pensa contestar. Os jesuítas podem ser “suprimidos” em Roma, Madrid, Viena ou Paris. No império da “autocrata” irão viver (LACOUTURE, 1993, p. 27).

A rainha russa tinha nos jesuítas uma grande confiança e a convicção de serem eles intelectuais bem formados, com tradição de organização de colégios, que eram capazes de oferecer à juventude nobre uma excelente formação. Sobre o governo dela, dizem os registros históricos que:

Dedicada à educação, Catarina estava determinada a criar cidadãos-modelo moldados nos internatos. Encorajou o aparecimento de escolas desse tipo para moças, assim como para rapazes e, em 1782, criou uma comissão para desenvolver um sistema capaz de difundir o ensino para além do grupo restrito dos ricos que tinham acesso a ele. Foi criado um magistério e o governo abriu escolas numa série de cidades de modo que, nos finais do século XVIII, já havia 3.154 escolas com cerca de vinte mil alunos, dois mil dos quais eram moças. Tendo encontrado nas comissões um meio eficaz para passar por cima da ação regular do governo, Catarina criou uma comissão, em 1767, para reestruturar as leis, formada por 565 representantes. [...] para isso, Catarina redigiu um documento notável, conhecido pelo nome de Nakaz ou Instrução (SÁNCHEZ, 2008, p. 45).

Estaria explicado o modo receptivo com que Catarina – uma rainha convertida ao cristianismo ortodoxo – recebeu os jesuítas nesse seu intuito de promover a educação escolar na Rússia sob a sua governança. O autor citado refere-se a uma declaração de um jesuíta beneficiado pela política de acolhimento da famosa rainha, que tanto valor dava à educação ministrada em seus famosos colégios, chamado padre Dudon, em que ele assim se posiciona, dizendo que a “Providência, num jogo paradoxal, se serviu dos caprichos imperiais da Semíramis do Norte para manter na Rússia, como cinzas, o fogo aceso em Roma, em 1540, por Inácio de Loiola” (LACOUTURE, 1993, p. 32-3).

Durante o período de três anos, 1780-1783, deram-se três acontecimentos que fizeram realçar o crescimento e a resistência da Companhia na Rússia Branca: a abertura de um noviciado, a eleição do vigário-geral e a aprovação oral de Pio VI. Com o rodar do tempo, tornou-se mais evidente a necessidade duma casa de formação para os aspirantes à Companhia. Em fevereiro de 1777, menos de três anos após a publicação do breve *Dominus ac Redemptor*, o número dos jesuítas diminuía 25% com as mortes e deserções. De 201 ficaram 150. [...] A imperatriz, com a segurança que lhe era própria e sem admitir dúvidas de espécie alguma sobre o resultado de sua intervenção, informou Czeerniewicz que começasse a construção (BANGERT, 1985b, p. 500-501).

A decisão da imperatriz russa de atender à solicitação dos jesuítas de construir uma Escola Apostólica torna evidente a sua determinação de dar proteção à Companhia de Jesus, à revelia da famosa bula papal, que decretara a extinção da congregação.

Temos aqui um delineamento de alguns episódios que demarcam a presença feminina no percurso do fundador da Companhia de Jesus e da própria história desta famosa empresa religiosa, na historiografia consultada, que resultou na identificação de cinco momentos em que o fundador da Companhia de Jesus e ela própria, na sua longa e controversa história, contaram com a inspiração, presença e ajuda de mulheres para se fazer e sobreviver como instituição religiosa.

Fica clara, por exemplo, a preocupação de Inácio de Loiola com a salvação moral e social de meninas desvalidas. Talvez o fizesse em gratidão ao apoio recebido por ele das mulheres de Barcelona que o levaram a sério em seus primeiros e tateantes passos como futuro líder espiritual do cristianismo moderno.

Quem sabe, se não tinha ele em mente, por outro lado, a necessidade de reparação de sua vida de rapaz e militar mundano, quando ainda não fora tocado pela conversão? Há indicações de sua conduta desregrada antes do acidente de guerra que o vitimou, não sendo difícil relacionar o que ele aprendera e vivera nessa época com o momento posterior à conversão, operada por meio dos chamados *Exercícios Espirituais* que ele depois sistematizaria para deixar como modelo a ser seguido e de formação dos jesuítas, o qual é utilizado até hoje.

Como tempo de formação e de provação, o noviciado pretende principalmente uma experiência profunda e transformante de Deus, da qual os *Exercícios Espirituais* constituem o experimento central, que deverá levar os noviços a identificarem-se com Cristo, a desejar passar, como Ele e por amor a Ele “todas as injúrias e toda ignomínia e toda a pobreza, tanto material como espiritual”. Poder-se-ia dizer que o noviciado consiste na preparação e realização dos *Exercícios Espirituais* e na verificação de seus frutos. Neles os noviços conhecem experiencialmente que os jesuítas são homens pecadores e perdoados, e chamados a ser companheiros de Jesus (KOLVENBACH, 2004, p. 23-4).

Vale a pena salientar que foram mulheres que lhe deram o apoio necessário, tanto no instante inicial de sua busca teológica e fundação da Companhia quanto no momento mais crucial da história da obra fundada por Inácio, que foi a chamada supressão, quando uma monarca convertida à igreja ortodoxa, Catarina da Rússia, abrigou os jesuítas, o que fez a Companhia exercitar, por excelência, algo próprio dela, que é a adaptação, ou aculturação, pela seguinte razão: porque ficou sem obedecer à ordem papal (elemento constitutivo da identidade jesuítica), por ter estado a serviço de um reino cristão não alinhado com Roma, em sentido contrário à lógica do Concílio de Trento e da Contrarreforma.

Paradoxalmente, Catarina não só proporcionou a sobrevivência daquela Congregação, mas fez a Companhia de Jesus rever seus princípios e manter acesa a “chama” da esperança na restauração, o que de fato ocorreu e terá decerto garantido a sua posterior expansão.

As evidências aqui arroladas indicam um caminho possível a ser explorado para a ampliação dos horizontes de estudo sobre o significado histórico da Companhia de Jesus, enquanto instituição, feita por um exército masculino, mas que estava, desde o seu começo, sob a proteção de Maria, mãe de Jesus, e queria, como missão primeira, dar proteção e abrigo a meninas desvalidas e ameaçadas de cair nas malhas demoníacas da prostituição. Não é de se admirar, portanto, que os jesuítas tenham recebido a devotada simpatia de mulheres.

Artes, Ofícios e Escolas na Ação Missionária dos Jesuítas e os Saberes Ancestrais do Povos Originários do Brasil

Toda sociedade tem os seus saberes, que dirigem os trabalhos de prática cotidiana, relacionados com a sobrevivência no ambiente natural e a construção de uma ambiência cultural. Antes de tentar entender como se dão esses processos e interações no tempo e no espaço, é preciso que se afastem julgamentos que estabeleçam escalas hierarquizadas de valor, distintamente da tendência impregnada de evolucionismo que a tudo classifica, segundo o pressuposto de que, vistas no tempo linear, atividades simples geram outras mais complexas, ou de que estas lhes sejam superiores.

Acho mais rigoroso adotar como guia de interpretação o relativismo cultural definido pela antropologia, em especial a que herda, como alternativa à postura evolucionista, os ensinamentos de Franz Boas (1858-1942), para quem “cada cultura conteria em si seus próprios valores e sua própria história única [...]” (ERIKSEN; NIELSEN, 2010, p. 54).

A história da educação brasileira está impregnada dessa noção, ou seja, de um confronto cultural hierarquizado havido entre povos tribais e europeus civilizados. A crônica difundida e cristalizada é de autoria dos missionários cristãos ou com posição a eles alinhada, que

nomeia, adjetiva e classifica os povos originários, com base no princípio civilizacional cristão, mercantil e letrado, narrativa que se forma ao longo do processo colonial e de sua constituição historiográfica.

Não vou me reportar, em profundidade, a esse embate, por ter em mente e urgência outro corredor de exposição, mas deixo que ele seja entrevistado em algumas passagens deste estudo, em que faço algumas indicações de leitura, ainda que mínimas, sobre o estado da arte em que se encontra essa questão entre historiadores brasileiros.

Foram os registros e interpretações formulados pelos colonizadores, cronistas, missionários e pela história oficial que as anularam enquanto protagonistas da história, permitindo apenas considerá-las como objetos exóticos, resíduos de um passado distante. É preciso, ao contrário, vê-las como entidades vivas e palpantes, resistentes e criativas, não como peças nas vitrines de um museu, ou seja, como coletividades cujas formas de alteridade estão sendo permanentemente reconstruídas em suas aldeias e em suas lutas políticas, nos rituais e na sua vida cotidiana (SOUZA; WITTMANN, 2016, p. 10).

Interessa-me aqui trazer alguma contribuição ao debate já posto, destacando o modo interativo com que esses saberes distintos foram envolvidos, por força do processo colonial português de ocupação do território a que chamaram os invasores e construtores do Brasil. Chamo atenção para o fato de que artes, ofícios e escolas foram práticas que pontuaram a ação missionária dos jesuítas e delinearam um dado processo civilizacional, o qual definiu, no seu início, os fundamentos de ordem material e espiritual da sociedade brasileira.

Artífices e artistas estão na base dos primeiros ofícios trazidos pela colonização portuguesa, para que fossem criadas, nos trópicos, condições de vida parecidas com as que tinham na Europa e favorecer assim a organização da economia agrária, pastoril e extrativista e a adaptação cultural de que os colonizadores necessitavam.

Por intermédio de relatos e testemunhos dos jesuítas dos séculos XVI, XVII e XVIII, podemos entender a transposição de artes

e ofícios da Europa para o Brasil Colonial. Entre eles, tem destaque a presença de pedreiros, carpinteiros e ferreiros, sem falar nos tecelões, alpercateiros, oleiros, escultores, alfaiates, bordadeiras, pintores, escribas e mestres-escolas. É longa e sugestiva a lista de atividades praticadas para a sedimentação da civilização cristã portuguesa nos trópicos brasílicos.

As artes e ofícios europeus foram somadas às artes e ofícios dos chamados indígenas que sofreram essa ação colonizadora, o que mostra uma simbiose de heranças culturais diversas e põe em evidência a importância de entendermos esse passado como estufa de outros desdobramentos culturais. Tal entrelaçamento técnico explica com maior vivacidade o que o Brasil foi feito em seus primórdios, antes de chegar a se configurar como sociedade patriarcal e escravagista, bem como o que significa, hoje, quando expõe uma ossatura frágil de nação e identidade cultural por demais controversa.

Utilizo fontes documentais e historiográficas da Companhia de Jesus ao lado de estudos interpretativos sobre a sua ação na edificação da colônia brasileira. Destaco que artífices e artistas da época colonial tinham suas ocupações e serventias definidas, muito em função das necessidades postas pelas missões jesuíticas, que envolveram o estabelecimento de residências, igrejas, colégios e aldeamentos; desses lugares germinaram inúmeros núcleos urbanos e pontos de irradiação das ações missionárias e civilizatórias a serviço do propósito de expansão dos negócios e terras da Coroa portuguesa, sempre ameaçada por outras nações europeias, como a França e a Holanda.

A obra de Serafim Leite (2004) sobre a história dos jesuítas e, em particular, o que escreveu sobre artes e ofícios (2008) por eles desenvolvidos no Brasil, ao lado de escolas e colégios, foram indispensáveis para a composição deste trabalho. A importância maior dessa fonte historiográfica está no uso de cartas dos missionários sobre as suas ações e relações no processo de ordenamento catequético junto aos nativos brasílicos, que a ele se opunham, em forma de resistência astuta e aguerrida ao propósito de apagamento de suas tradições e códigos culturais.

As artes e os ofícios europeus no tempo colonial

Os primeiros jesuítas se achegaram ao Brasil a partir de 1549. Radicados em Salvador, trataram de prover a nova vida para aqui residir e realizar suas missões cristianizadoras. As cartas de Manuel da Nóbrega – mais recentemente organizadas por Paulo Roberto Pereira e publicadas como obra completa em 2017 – dão o mais puro testemunho de suas impressões e ações naquela segunda metade do século XVI, uma época povoada de novidades e incertezas quanto ao sucesso da empresa montada pela Companhia de Jesus e a Coroa portuguesa no Brasil.

Em carta escrita em 1558, quase dez anos depois da sua chegada, Nóbrega se queixava da antropofagia e rebeldia dos nativos, recomendando ao rei de Portugal como fazer para dominá-los.

Este gentio é de qualidade que não se quer por bem, senão por temor e sujeição, como se tem experimentado e por isso se Sua Alteza os quer ver todos convertidos mande-os sujeitar e deve fazer estender os cristãos pela terra adentro e repartir-lhes o serviço dos índios àqueles que os ajudarem a conquistar e senhorear, como se faz em outras partes de terras novas, e não sei como se sofre, a geração portuguesa que entre todas as nações é a mais temida e obedecida, estar por esta costa sofrendo e quase sujeitando-se ao mal vil e triste gentio do mundo.

Os que mataram a gente da nau do bispo (Sardinha) se podem logo castigar e sujeitar e todos os que estão apregoados por inimigos dos cristãos e os que querem quebrantar as pazes e os que têm escravos dos cristãos e não os querem dar e todos os mais que não quiseram sofrer o jugo justo que lhes derem e por isso se alevantarem contra os cristãos. Sujeitando-se o gentio, cessarão muitas maneiras de haver escravos mal havidos e muitos escrupulos, porque terão os homens escravos legítimos, tomados em guerra justa, e terão serviços de vassalagem dos índios e a terra se povoará e Nosso Senhor ganhará muitas almas e Sua Alteza terá muita renda nesta terra, porque haverá muitas criações e muitos engenhos já que não haja muito ouro e prata (NÓBREGA, 2017, p. 246-247).

A empresa de conquista de almas para o Senhor e de muita renda para Sua Alteza estava posta em movimento. Ao lado da resistência

indígena a esse propósito, era preciso “muitas criações e muitos engenhos”, que requeriam uma certa materialidade e a colaboração de inúmeros artífices e artistas.

A própria construção das residências e capelas, das estradas, de vilas e cidades, adornos e vestimentas requeria o recrutamento de um conjunto de ofícios e de artífices diversos. Para a construção de colégios, em particular, os jesuítas traziam princípios de arquitetura de raiz árabe e cristã medieval, que tem na ideia de quadra (pátio interno) o seu ponto de partida, ficando cravada em seus edifícios por todo o mundo.

Segundo Robert Smith, o português transferiu para o Brasil e aqui recriou, por réplica, as soluções encontradas em suas cidades, tanto no que diz respeito às construções de casas quanto na construção do aspecto urbano que as cidades deveriam apresentar. Parece-nos que essa transferência também ocorreu com relação à quadra, como programa construtivo, adotado pelos jesuítas, assim que vieram para o Brasil.

A quadra, como programa construtivo, era a base das construções dos mosteiros das ordens religiosas na Idade Média. Um desses mosteiros, o de Santo Antão, o Velho, em Lisboa, de onde dom Manuel expulsou os mouros em 1496, foi doado aos jesuítas em 1542. Já havia sido convento de freiras, tanto da Ordem Terceira de São Francisco quanto da Dominicana; e já havia, também, pertencido ao bispo titular de Rusiona, por renúncia do qual os jesuítas entraram em posse, através de Simão Rodrigues, por doação do rei. Esse mosteiro foi a primeira casa que os jesuítas tiveram no mundo. Foi daí que os jesuítas de Portugal partiram para se estabelecer em Coimbra e Évora. Aí esteve Nóbrega, antes de partir para o Brasil, em 1549, como esteve também em Coimbra, onde ajudou na construção do colégio local, em 1548, pouco antes de vir para as terras brasileiras (CARVALHO, 1982, p. 23).

O autor citado chama atenção para o fato de que o pátio interno de residências e colégios é adotado pelos jesuítas, não como lugar de meditação e recolhimento, como foram os mosteiros medievais, mas para ligar salas de aula, oficinas de trabalho e atividades de administração escolar, de modo que era aquele pátio, na realidade,

o “barulhento centro criativo” das diversas atividades que desempenhavam os jesuítas (CARVALHO, 1982, p. 24).

Todavia essa estrutura arquitetônica, antes de ser pátio, é amuralhada e vigilante, estabelecendo uma linha divisória clara entre os que estão dentro das habitações e os de fora, regra oposta ao princípio construtivo que orientava os povos nativos, que organizam suas grandes e altas moradas – em espaço aberto e coletivo, em convívio com as florestas que os cercam – distribuídas em torno de uma grande taba, para onde converge toda a vida comunitária, assim como os seus hóspedes e visitantes.

No entanto, as primeiras construções dos jesuítas feitas no Brasil Colonial tinham que se adaptar ao que era feito nas construções dos povos originários, em função também do material encontrado para realizar esse trabalho, como o uso de cobertura de palha para o telhado e o traçado de cipó e madeira natural de suas paredes.

“As primeiras moradas que os padres tiveram eram umas pobres casas de taipa cobertas de palha; o seu suor e trabalho lhe custaram, acarretando as suas costas a madeira e a água”, escreviam os padres em resposta a um capítulo de Gabriel Soares. Eram as Casas da Ajuda. Antes de as deixar, fizeram outras no Monte Calvário, então fora da cidade e deu-lhes o governador uma casa de barro dentro dela, perto dos muros. Foram as três primeiras moradas na Bahia. Nenhuma delas dispunha dos requisitos indispensáveis para colégio, ainda que em todas se fez catequese e se ensinaram os rudimentos de ler e escrever. Nóbrega, entre as instruções que lhe deu o provincial de Portugal, trazia como vimos a de que se houvesse disposição no Brasil para colégio ou recolhimento de meninos, os fundasse (LEITE, 2004, p. 21).

Pedreiros e carpinteiros são artífices bem ativos nessa empreitada de fundação, mas lidam com muitas dificuldades. Serafim Leite afirma que “a primeira obra dos jesuítas foi a Capela da Ajuda, na Bahia, fundada ao mesmo tempo que a cidade. Cobriu-se, a princípio, de palha (a famosa ‘sé de palha’), sucedida de outros edifícios de taipa de pilão e de pedra e cal” (LEITE, 2004, p. 405).

Depois das artes da construção está a atividade de manufatura de tecidos para suprir necessidades de vestimenta. Falando desse momento inicial, Serafim Leite (2004), no tomo I-III da sua obra, afirma que “as primícias dos ofícios autônomos no Brasil são no gênero das indústrias têxteis. O de pedreiros e carpinteiros são anteriores, evidentemente, e começaram-se a exercer com a própria construção de vilas e cidades” (LEITE, 2004, p. 403).

Tratando da arte da tecelagem, em específico, o citado historiador salienta – com base na leitura meticulosa das cartas jesuíticas sob o seu exame – que em poucos anos essa prática se irradiara pela costa. Começou na Bahia e se estendeu para o Espírito Santo, onde alguns rapazes aculturados na missão da Bahia casaram com índias e teriam a elas ensinado o ofício.

[...] Em 1562, diz-se, da Capitania do Espírito Santo, nesta casa se criarem “uns moços da Bahia, os quais os padres casaram com moças dos índios e deles aprenderam a tecelões e as mulheres a fiar e a alfaiatar, e ganham sua vida ao modo dos brancos”, que é coisa para muito se estimar. As mulheres alfaiatas, ou costureiras, não seriam só as índias; por volta de 1578, já se davam à indústria mais alta de bordados e paramentaria. Deduz-se duma encomenda de ornamentos a fazer na Bahia, naquela época, para a igreja de São Paulo de Piratininga (LEITE, 2004, p. 403).

Tanto empenho nessa arte está relacionado com o propósito de vestir os padres sim, mas, sobretudo, os índios, cuja tradição cultural os leva a andar em inocente nudez, enfeitados com adornos de palha, pinturas, penas de pássaros e sementes; povos que não entendem a insistência dos jesuítas em cobrir seus corpos com túnicas parecidas às que aqueles usavam, muito embora não consigam os padres produzir vestimenta em quantidade suficiente para suprir essa demanda moral.

[...] E os padres toleravam o andarem nus, para não recair sobre eles o encargo de os vestir numa terra em que os próprios padres tinham dificuldade. Fomentavam a indústria rudimentar de tecelagem, mas não bastava. Depois, era mister criar o hábito

do equilíbrio no vestuário, que só se adquire com o tempo. Fora das procissões e quando os índios procediam individualmente, usavam o vestuário de forma imprevisível: “um dia saem com um gorro, carapuça ou chapéu na cabeça, e tudo o mais nu; outras vezes trazem uma roupa curta até a cintura sem mais outra coisa. Quando casam, vão às bodas, vestidos, e, à tarde, vão passear apenas com a gorra na cabeça. Nas lavouras andam quase sempre nus, tanto homens como mulheres” (LEITE, 2004, p. 254).

No mesmo capítulo, Serafim Leite fala da indústria de alpercatas, feitas de fibras vegetais para suportar longas caminhadas na floresta e períodos de cheias em que os caminhos alagavam.

Faziam-nas os Irmãos; e de si fala Anchieta, em 1554: aprendi “um ofício que me ensinou a necessidade, que é fazer alpercatas, e sou já bom mestre e tenho feito muitas aos Irmãos, porque não se pode andar por cá com sapato de coiro pelos montes”. Era o calçado dos missionários “pela aspereza das selvas e grandes enchentes de água”, como se refere de Leonardo do Vale, que trazia alpercatas feitas de cardos bravos que era o coiro daqueles tempos. O modo de fazer era este: iam ao campo, traziam certos cardos ou caragoatás bravos, lançavam-nos na água por 15 ou 20 dias, até que apodreciam. Destas tiravam estrigas grandes, como de linho, e mais rijas que o linho (LEITE, 2004, p. 254).

No que respeita ao funcionamento dos colégios, como avisa Serafim Leite, estes requeriam ofícios distintos como “comprador, porteiro, cozinheiro, dispenseiro, refeiteiro, sacristão, enfermeiro, barbeiro, roupeiro, alfaiate, sapateiro, hotelão, encarregado dos currais, carpinteiro, torneiro, [...]” (LEITE, 2004, p. 404). Lembra também da criação de oficinas, nos arredores dos colégios, que envolvem: “os encarregados dos engenhos, os praticantes de cirurgias, os artífices especializados em ourivesaria e até em estatuária, ainda que geralmente as esculturas mais finas de afamados estatuários vinham de Lisboa” (LEITE, 2004, p. 404); estão também incluídas atividades ligadas ao provimento e restauro de livros, que incluía o ordenamento de bibliotecas, consideradas as primeiras do Brasil.

O conteúdo das bibliotecas dos colégios, no século XVI, é fácil de inferir pelas faculdades que ensinavam. A mais importante era, sem dúvida, a da Bahia com os seus três cursos de Humanidades, Artes e Teologia [...]. Em 1567, Nóbrega cita, além dos livros da Sagrada Escritura, São Thomaz de Aquino, Escoto, Soto, Doutor Navarro, Panomitano, Silvestre, Acúrsio, Nicolau de Lira, Gabriel etc; e com referências tão precisas, que supõem a consulta imediata destas obras ou da maior parte delas (LEITE, 2004, p. 390).

Ofícios, negócios e edificações dos jesuítas iniciados na Bahia foram estendidos pouco a pouco para todo o território brasileiro, constituindo marcos importantes da penetração colonial e dominação indígena, que até hoje significam muito para entendermos o processo civilizacional embutido nessa empreitada, que tinha, ao mesmo tempo, natureza econômica e religiosa como as duas faces de uma mesma moeda.

Como se sabe, os padres da Companhia de Jesus, da Assistência de Portugal, tiveram colégios, residências e fazendas desde o Amazonas ao Rio da Prata e da Costa Atlântica ao Mato Grosso. Muitas de suas casas e igrejas não existem hoje. Mas ainda há, nos estados do Pará, Maranhão, Ceará, Pernambuco, Sergipe, Baía, Espírito Santo, Rio de Janeiro, São Paulo e Paraná. As que chegaram à atualidade, quase todas as vimos pessoalmente e são hoje monumentos nacionais classificados. Outras igrejas foram reconstruídas quer ainda no tempo dos jesuítas, quer depois. Deve-se ter presente que, ao reconstruir-se uma igreja, nunca se destrói o recheio da anterior, naquilo que tem de útil, sobretudo o que é prata e ouro e arte móvel, nos sectores da pintura, estatuária, marcenaria fina: quadros, imagens, credências, sacras, tocheiros, retábulos e, às vezes, altares inteiros, como é patente na Igreja de Embu (Mboi), em São Paulo (LEITE, 2008, p. 32).

Serafim Leite destaca a pluralidade de ofícios postos em movimento no Brasil em torno da ação missionária dos jesuítas, as quais podem ser assim resumidas, segundo classificação feita por ele próprio:

Artes e Ofícios de Construção: 1) artes e ofícios de construção – incluindo arquitetura barroca; 2) pedreiros, canteiros, marmoreiros; 3) carpinteiros, entalhadores, embutidores, marceneiros, torneiros e serradores; 4) construtores navais; 5) ferreiros, serralheiros e fundidores; 6) oleiros;

Belas-Artes: 7) escultores e estatuários; 8) pintores e douradores; 9) cantores, músicos e regentes de coro; 10) oleiros, barristas (e azulejos);

Manufaturas: 11) alfaiates e bordadores; 12) sapateiros (sapatos e alpercatas, artífices da sola e curtidores de peles); 13) tecelões;

Ofícios de Administração: 14) administradores de engenhos e fazendas; pastores, agricultores e procuradores;

Serviços de Saúde: 15) enfermeiros; 16) enfermeiros farmacêuticos; 17) cirurgiões; 18) boticários ou farmacêuticos;

Outros Ofícios: 19) mestres de meninos e diretores de Congregações Marianas; 20) bibliotecários, encadernadores, tipógrafos e impressores; 21) pilotos; 22) barbeiros e cabeleireiros; 23) ofícios domésticos; 24) artes e ofícios singulares (vernizeiro, recoveiro, calígrafo, geógrafo, ourives, cartógrafo, químico, fabricante de cal, mestre em aritmética, cereeiro, diretor do relógio, papelheiro ou fabricante de papel (LEITE, 2008, p. 39-108, grifo do autor).

Conforme mostra a relação acima, as artes e os ofícios requeridos pela ação catequética e educativa dos jesuítas colocam em ação uma variedade de saberes de ofícios, que foram a base da edificação da vida social na colônia do Brasil. Outros estudiosos da ação jesuítica no Brasil, com base na obra de Serafim Leite, também destacam essa dimensão técnica implícita no ordenamento, tanto material como pedagógico dos seus colégios, que necessitavam de engenhos, fazendas e oficinas para o seu sustento.

Com os dados de que dispúnhamos, foi possível mostrar que os colégios jesuíticos não foram apenas “fortificações” da cultura ocidental cristã no interior da colônia lusitana, situada nos trópicos americanos. Eles foram também locais de aprendizagem de artes mecânicas que instruíam, com frequência, os oficiais destinados a operar o funcionamento dos engenhos de açúcar, planejar a arquitetura e construir igrejas e colégios. Consequentemente, evidenciamos que o ensino jesuítico não foi

exclusivamente livresco, e que a hegemonia educacional exercida pela Companhia de Jesus variou de acordo com as circunstâncias históricas que permearam a lógica colonial metropolitana, adquirindo aspectos de improvisação e adaptação ao meio (FERREIRA JÚNIOR; BITTAR, 2012, p. 713).

Quando pensamos no processo de colonização portuguesa, em seu sentido econômico e político mais amplo, muitas vezes esquecemos que a sua materialidade foi, em parte, desenvolvida por iniciativa dos missionários por meio do transplante de um conjunto amplo de conhecimento técnico que traziam da Europa.

Artes e ofícios do universo cultural dos povos originários

Ao lado desses ofícios de origem europeia, estavam, entretanto, aqueles ligados ao universo cultural dos povos originários, que foram fundamentais, sobretudo, na abertura de caminhos terrestres e fluviais, no manuseio da flora e da fauna tropical – em termos alimentares e medicamentosos – na localização de fontes de água, na utilização de matéria prima para a construção de prédios e habitações, na lida com o clima e suas variações de estações chuvosas e áridas, bem como no enfrentamento de obstáculos físicos e culturais à penetração no território, na abertura e marcação de trilhas e caminhos.

Artes e ofícios indígenas relacionados com a alimentação: coleta, caça, pesca e roçados; confecção artesanal e de habitações: cestaria, loiça de barro, armamentos, tecelagem, arquitetura nativa; transporte: canoagem e longas caminhadas, enfrentamento dos animais peçonhentos e selvagens e estratégias de guerra na selva. Trata-se de um conjunto de saberes e práticas que falam da organização social de povos habitantes dessa parte da América, sobre os quais desconhecemos ainda hoje a origem e carecemos de estudos aprofundados a respeito da sua formação cultural, como compreendia, argutamente, Capistrano de Abreu, em seus escritos sobre o descobrimento do Brasil.

As terras descobertas estavam habitadas de tribos diversas das até então conhecidas pelos portugueses. Não eram elas menos diversas entre si, mas no meio de diferenças golpeantes apresentavam notáveis pontos de profunda semelhança. Nenhuma designação geral os compreendia: os estrangeiros chamaram-lhes negros, brasis, brasilienses e, por fim, índios, último resíduo de uma ilusão milenar reverdecida por Colombo. Nos lugares onde ainda hoje existem independentes e numerosos conhecem-nos por bugres como em São Paulo e, em geral, no Sul.

Do seu passado falecem monumentos. Sambaquis, sernambis, ou ostreiras do litoral e do Amazonas, inscrições traçadas a tinta vermelha em rochas; pedras dispostas umas sobre as outras por modo que soam quando percutidas, nem um passo facilitam ao conhecimento dos indígenas no tempo anterior ao descobrimento (ABREU, 1999, p. 151).

No texto de 1587, temos o testemunho de Gabriel Soares, em seu *Tratado Descritivo do Brasil*, entre muitos outros documentos enfeitados na obra *A Fundação do Brasil*, organizada por Darcy Ribeiro e Carlos Araújo Moreira Neto.

“Costuma este gentio, quando anda pelo mato sem saber novas do lugar povoado, deitar-se no chão e cheirar o ar, para ver se lhe cheira a fogo, o qual conhecem pelo faro a mais de meia légua, segundo a informação de quem com eles trata mui familiarmente; e como lhe cheira a fogo, se sobem às mais altas árvores que acham, em busca do fumo o que alcançam com a vista de mui longe, o qual vão seguindo, se lhes vem bem ir onde ele está; e se lhes convém desviar-se dele, o fazem antes que sejam sentidos; e por os Tupinambás terem esse conhecimento da terra e do fogo, se faz muita conta deles, quando se oferecem irem os portugueses à guerra a qualquer parte, onde os Tupinambás vão sempre diante, correndo a terra por serem de recado, e mostrando a mais gente o caminho por onde hão de caminhar e o lugar onde se hão de aposentar cada noite [...]” (*apud* RIBEIRO; ARAÚJO, 1992, p. 205).

Sobre a fabricação e uso de canoas nos grandes e pequenos rios, temos o testemunho do viajante alemão Hans Stadten (1557), em relato que merece ser visto em seus detalhes.

Existe lá naquela terra uma espécie de árvore que chama de igá-bira. Tiram-lhe a casca, de alto abaixo, numa só peça e para isso levantam em volta da árvore uma estrutura especial, a fim de sacá-la inteira. Depois trazem essa casca das montanhas ao mar. Aquecem-na ao fogo e recurvam-na para cima, diante e atrás, amarrando-lhe antes, ao meio, transversalmente, madeira, para que não se distenda. Assim fabricam botes nos quais podem ir trinta dos seus para a guerra. As cascas têm a grossura de um polegar, mais ou menos quatro pés de largura e quarenta de comprimento, algumas mais longas, outras menos. Remam rápido com estes barcos e neles viajam tão distante quanto lhes apraz [...]. Não remam mais que duas milhas mar afora, mas ao longo da costa viajam longe (*apud* RIBEIRO; ARAÚJO, 1992, p. 209).

Um outro testemunho bem similar é dado pelo padre Antônio Vieira um século depois. Em ambos é destacada a destreza indígena nessas atividades, tanto de fabrico quanto de pilotagem de canoas. Seguindo os cursos dos rios ou caminhando em longas jornadas por terra, são os indígenas que conduzem os portugueses na penetração do território.

Aqui será bem que se note que os índios são os que fazem as canoas, as toldam, as calafetam, os que as velejam, os que as remam, e muitas vezes, como veremos, os que às levam às costas, e os que, cansados de remar às noites e os dias inteiros, vão buscar os que hão de comer eles e os portugueses (que é sempre o mais e o melhor); os que lhes fazem as casas, e se há de marchar por terra, os que lhes levam as cargas e ainda as ramas às costas. Tudo isso fazem os tristes índios, sem paga alguma a mais, do que lhes chamarem cães, e outros nomes muito mais afrontosos; e o melhor galardão, que podem tirar destas jornadas os miseráveis, é acharem (o que poucas vezes acontece) um cabo que os não trate tão mal. Jornada tem havido em que, dos índios que partiram, não voltaram a metade, porque o puro trabalho e maus-tratos os mataram (*apud* RIBEIRO; ARAÚJO, 1992, p. 210).

Historiadores do Brasil, entre o final do século XIX e o XX adentro, puderam reconhecer, a exemplo de Capistrano de Abreu e Sérgio Buarque de Holanda, a participação ativa da cultura dos povos

indígenas na indicação de caminhos, saberes e técnicas na ocupação e/ou desbravamento do território, sem a qual os colonizadores não teriam realizado essa penetração de forma tão ágil e bem-sucedida do ponto de vista dos seus objetivos de domínio e para a infelicidade dos povos originários.

Na obra *Caminhos e Fronteiras* (HOLANDA, 1994) – cuja primeira edição data de 1957 – temos uma abordagem voltada para salientar as trocas culturais havidas entre estrangeiros e nativos, destacando – ao contrário do que é normalmente feito devido à alegada superioridade técnica dos europeus – a importância do conhecimento técnico dos indígenas para a sobrevivência dos portugueses em áreas como abertura de caminhos, pesca, produção de canoas, tecelagem e agricultura. Eis uma apreciação de conjunto da referida obra do sociólogo e historiador brasileiro que vale a pena ler.

E' o que nos revelaria o fato de terem os colonos se apegado de tal forma ao método de construção de canoas inteiriças de perobas e ximbaúvas que, quando não puderam contar mais com madeira suficiente para êsse fim, vieram a prejudicar todo o comércio que haviam desenvolvido por via fluvial para Mato Grosso. Mas, perguntamos: conheceram os colonos alguma outra técnica de construção de canoas antes dessa? Não teria, pois, havido um aprendizado sobremaneira ativo e uma adaptação antes dinâmica que passiva? No exame que faz o autor da adoção das rêdes e de seus métodos de tecelagem, já procura levar a cabo um estudo comparativo bastante detalhado, verificando que, “com muito poucas exceções, onde o europeu adotou entre nós algum produto indígena associado a métodos plenamente desenvolvidos, adotou também êsses métodos, abstendo-se de modificá-los. Quando se tratasse de artigos já conhecidos no Velho Mundo, como já era o caso do algodão, limitava-se em geral a aperfeiçoá-los em algum ponto, sem, contudo, alterá-los substancialmente” (p. 204). Interessante caso de trocas culturais ocorreu no campo da tecelagem: a técnica de fiação de algodão, introduzida pelos jesuítas logo no início da colonização, mantém-se como indústria caseira, de caráter primitivo até o surto da indústria textil no início do século XIX. O índio adotou o arco de cardar dos teares horizontais trazidos da Europa, e, em compensação, viram adotados pelos colonos seus teares verticais de tecer redes (STEINER, 1959).

Sérgio Buarque de Holanda apresenta uma abordagem original, de valorização da cultura autóctone nômade, por excelência, e até de apropriação dela pelos primeiros colonizadores no tocante ao deslocamento pelo território, conhecimento da selva, refinamento dos sentidos e sua habilidade cartográfica.

Aos sentidos exercitados pelo gênero de vida que levam, acrescenta-se neles, conforme já se notou acima, um senso de orientação quase miraculoso. Disso há exemplo na extraordinária habilidade cartográfica de que frequentemente são dotados. Von den Steinen descreve-nos como um capitão suiá desenhou na areia, para a sua informação, parte do curso do Alto Xingu, com os numerosos afluentes e com indicação, além disso, de treze tribos ribeirinhas. “Cada nome era repetido duas, três vezes; onde uma tribo – os meinácus, por exemplo – possuía cinco aldeias, traçava cinco riscos e mostrava-me, um por um todos os dedos da mão”. Tão nítidas e curiosas foram as informações assim prestadas que bastaram para animar o sábio viajante a uma segunda expedição, a que se fez em 1887-88, com resultados consideráveis para o melhor conhecimento das tribos do Brasil central (HOLANDA, 1994, p. 22).

A ocupação e tomada de técnicas e terras pelos portugueses se deu, inicialmente, no litoral, depois em direção ao sertão. Eles se defrontavam com um conjunto territorial de grande extensão nas duas direções. Eram terras povoadas por diferentes etnias, presença que será vista com espanto e curiosidade pelos primeiros colonizadores, a começar pelo fato de terem constituídas suas línguas e se deslocarem a pé e usando canoas que eles mesmos fabricavam, pois “possuíam canoas de árvores escavadas ou de cascas de árvores, ou balsas de talo de buritis, por exemplo, ou de junco e varas reunidas [...]” (ABREU, 1999, p. 157).

Logo que os europeus chegaram a estas plagas, encontraram-nas povoadas por diferentes tribos. Umas falavam uma língua que, pela grande extensão em que dominava, mereceu o nome de geral. Outras falavam línguas geralmente pouco conhecidas e de área circunscrita, línguas que foram chamadas travadas. Os primeiros,

segundo frei Vicente do Salvador, chamavam a si *Apuabetos* (Apiabeté, segundo Batista Caetano); aos segundos, davam os nomes de Tauias, isto é, de inimigos (ABREU, 1999, p. 73).

As relações entre colonizadores e indígenas terão conhecido duas diferentes fases no século XVI, segundo atesta a historiografia mais atual com base em documentos e testemunhos da época colonial: 1) a que ficou conhecida como a dos primeiros contatos, em que algumas trocas foram possíveis; 2) a que tem início com a deliberação de estabelecer linhas governamentais de ocupação mais sistemática.

Os primeiros contatos entre indígenas e europeus realizaram-se de forma relativamente pacífica; ambos os lados procuravam satisfazer seus interesses. Nos territórios que hoje correspondem ao estado de São Paulo e ao de Pernambuco, o escambo de produtos de metal por madeira tintorial e animais silvestres entre portugueses e tupiniquins garantiu o sucesso da colonização nessas regiões. Na Baía de Todos os Santos, Diogo Álvares, o Caramuru, selou a aliança dos tupinambás com os representantes da Coroa portuguesa.

A situação mudou bastante com a instalação do governo-geral e a imigração dos colonos portugueses, que passou a ser feita aos milhares. Esses imigrantes estabeleceram roças, fazendas e engenhos, e precisavam de mão de obra para cultivar suas terras. A solução encontrada pelos colonos foi a submissão brutal dos indígenas que habitavam o litoral. De “bons selvagens” os índios viraram “selvagens irremediáveis”, “sem fé, sem rei, sem lei”. Frequentemente, os colonos portugueses compravam os prisioneiros das guerras tribais (LOPEZ; MOTA, 2008, p. 73).

Os autores relatam que, com o estabelecimento dessa decisão de governança, da divisão da terra em capitanias e sesmarias, da implantação da economia do açúcar – decisões que foram, em parte, o resultado da disputa territorial dos portugueses com franceses e holandeses – as tensões entre colonos, indígenas e jesuítas cresceram. Aos índios, ou, melhor dizendo, aos que não foram “dizimados pelas doenças e pelo cativeiro [...]” (LOPEZ; MOTA, 2008, p. 74), restaria a fuga para os

interiores. Enquanto “o padre jesuíta José de Anchieta queixava-se de que, nos últimos 20 anos, ou seja, entre 1560 e 1580, mais de 80 mil indígenas haviam morrido sob a tutela dos colonos da Bahia [...]” (LOPEZ; MOTA, 2008, p.74), começam a chegar os escravizados da África, no final do século XVI, abrindo, assim, outro palco da trágica história de colonização europeia na América.

Diante do cotejo de leituras aqui exposto, podemos tirar algumas ilações preciosas sobre a história das artes, ofícios e escolas no Brasil dos primeiros tempos, cenário do encontro entre povos e culturas distintas, que estranham os códigos sociais de que são um e outro portadores, ao mesmo tempo que entram em forçada interação. Se levamos esse choque cultural para o plano meramente religioso, podemos imaginar o que significou para adoradores de Jesus Cristo e Tupã decifrar e traduzir o significado dessas tão distintas divindades.

Afinal, como aceitar um Deus ferido e morto, diante da pujança viva das forças de uma natureza exuberante, onde vivem os povos originários e seus ancestrais? Podemos imaginar com que espanto os povos originários olharam a chegada de padres vestidos de longas batas negras, carregando uma grande cruz, apregoando a palavra de um Deus crucificado a quem deveriam seguir, compondo cortejos de crianças trajadas de branco, portando asas de anjo, entoando cânticos e orações tristes e monótonas.

Em vez da adoração, festejo e temor a Tupã – termo tupi-guarani ligado ao trovão, que sugeriu aos primeiros jesuítas da Colônia uma síntese do que os indígenas poderiam ter como crença um Deus único – símbolo das forças exuberantes da natureza, deviam seguir, por imposição, uma religião estrangeira em luta incansável com o Diabo, composta por homens sem alegria, penitentes e tementes dos pecados da carne, a pregar o fim dos tempos, a todos ameaçando com o castigo da morte e do fogo do inferno.

Somados aos padres, estavam colonos ávidos de riquezas e escravos, autoridades da Coroa portuguesa, cheia de armamentos, protocolos, regulamentos e leis para o controle minucioso da colônia brasileira; produção em larga escala do açúcar para o mercado europeu, busca por metais preciosos e defesa gananciosa e incondicional do território ocupado.

Quantas artes e ofícios europeus e indígenas foram necessários para a montagem dessa sociedade colonial? A que preço isso foi feito, sobretudo, quando miramos o constrangimento causado pela presença portuguesa aos que habitavam essa parte do mundo, antes ignorado pelos europeus, onde podiam viver sem outro sobressalto que não aqueles que já faziam parte milenar de um passado recheado de mitos próprios, estruturados em narrativas que lhes chegaram, oralmente, por meio dos seus ancestrais?

Capítulo 3

MISSÕES NOS SERTÕES DO NORDESTE BRASILEIRO E DO LESTE AFRICANO

Crônicas das missões dos jesuítas nas selvas e cidades do Ceará: entre o padre Francisco Pinto, na Ibiapaba colonial, e o padre Antônio Pinto, no Baturité republicano

Porque as missões dos jesuítas no nordeste do Brasil datam da Colônia e da república, estando inscritas mais fortemente nos séculos XVII, XVIII e XX, tratar dessa temática exige anunciar de partida a sua envolvimento com distintas, descontínuas e intrincadas temporalidades e narrativas. Para enfrentar esse desafio, sistematizei as leituras realizadas neste tópico, numa palestra realizada no XVIII Congresso de História da Educação do Ceará, ocorrido em Viçosa do Ceará, em 2014, a qual foi registrada no seu livro de palestras, publicado pelas Edições UFC.

Por ocuparem centralidade na história e memória da Companhia de Jesus, na condição de núcleo da ação jesuítica e alvo de perseguições da Coroa e Estado português e resistências de colonos e povos ocupados, as missões precisam ser vistas hoje, para além do tempo e espaço em que se deram, enredadas em discursos de celebração póstuma e criação de uma crônica historiográfica da Companhia de Jesus que alimenta sua mística e fortalece a formação de novos missionários.

Um outro aspecto a destacar é que os jesuítas teriam dado às missões um sentido diferente e inovador que necessita ser esclarecido. Missão se confunde com exaltação bíblica, mística e/ou messiânica. Nesse sentido, o missionário é um ser portador da incumbência e revelação divina, o que lhe fortalece a fé e a disposição de salvar os desgarrados da luz cristã.

A historiografia jesuítica aborda este tema com insistência, fazendo, por vezes, balanços acerca do significado das missões estrangeiras na história moderna, em que glória e fracasso aparecem para indicar o que essa obstinação missionária de cristianização de outros povos lhes concedeu em troca. Chama atenção também que, na narrativa interna, são esses povos considerados infiéis e não portadores de outros princípios religiosos.

Apesar de tantos documentos ainda por desenterrar, o quadro nas suas linhas gerais é claro, e não será essencialmente alterado. Ao longo dos séculos XVI, XVII e grande parte do século XVIII, a Igreja lançou pelo mundo uma das mais poderosas ondas de zelo missionário de toda a sua longa história, onda que foi quebrar em dois calamitosos rochedos: a supressão da Companhia e o desfazer da estrutura religiosa da Europa pela Revolução Francesa e Napoleão. Durante estes quase 300 anos, milhares de homens, entre os quais alguns dos mais bem-dotados na história cristã, largaram da Europa para levar Cristo e a sua Igreja aos infiéis. E, contudo, ao fim deste imenso desgaste de energias e heroica dedicação, tinham-se criado poucas igrejas estáveis, vigorosas e autosuficientes. Apreciada por esta norma, hoje em dia comumente aceite pelos teólogos como o objetivo das missões, a Igreja tinha falhado e a Companhia participara desse fracasso (BANGERT, 1985b, p. 496).

O historiador Maxime Haubert (1990) chama atenção para o fato de que a América, ao ser encontrada, é vista pela Europa cristã como lugar povoado de pagãos ameaçadores que viveriam sob o reino do Diabo, daí perguntarem se seriam esses povos realmente humanos; segundo os teólogos da época, os incontáveis pagãos que sabem existir nessas terras e culturas estranhas são uma grande

ameaça a toda cristandade. Essa marca está presente na própria conversão de Inácio de Loyola, assim como na ideia de criação da Companhia de Jesus.

Ora, os primeiros jesuítas dissecam as profecias, principalmente as do célebre Joaquim de Fiore (1130-1202). Nesses escritos lêem o anúncio da corrupção da Igreja, da vinda do anticristo, mas também a promessa de uma nova ordem religiosa que deve levar as forças do bem à vitória. Com certeza, foi Inácio o eleito para realizar esses prodígios: a caminho de Roma, não viu ele claramente que Deus, o Pai, o colocava com o Cristo, seu filho? O fato de ele ter nascido no mesmo ano em que Colombo se preparava para descobrir o Novo Mundo indica que o maior feito de seus discípulos seria converter todos os povos pagãos. Sim, é a eles que se aplica, entre tantas outras, essa passagem misteriosa da Bíblia: “Ide, mensageiros ligeiros, rumo aos homens perdidos e dilacerados, a um povo terrível após o qual não há qualquer outro, aos homens que estão à espera e esmagados aos pés”. [...] mas se nem todos acreditam que o nascimento da Companhia de Jesus presagia e precipita ao mesmo tempo o fim do mundo e o advento do Salvador, pelo menos a maioria de seus membros acredita que ela recebeu um dom especial para evangelizar rapidamente toda a Terra (HAUBERT, 1990, p. 43).

As consultas que temos realizado em acervos historiográficos, jornalísticos e documentais deixam a evidência da interpenetração das missões, por meio de crônicas e relatos escritos e publicados, muitos deles escritos e lidos em datas comemorativas e rememorasivas dos seus marcos históricos, onde sobressaem fatos diversos: ocupações de territórios, sermões, mártires, episódios políticos dados por medidas que envolvem perseguições e desterros, assim como restauração, exílios e retornos.

No caso do Ceará, a crônica das missões jesuíticas envolve a seguinte periodização, composta apenas das que são consideradas as principais ações missionárias, conforme abordagem de Vinicius Barros Leal (2006), apoiado na historiografia inaciana, em especial, contida na obra de Serafim Leite: 1) A missão da Ibiapaba (1606-1759); 2) A missão do

Aquiraz (1748-1759); 3) A missão de Baturité e Fortaleza (1920). Esta última constitui um desdobramento da missão portuguesa instalada na Bahia, após a expulsão dos jesuítas pela República de Portugal, em 1910. Se as duas primeiras estão ligadas à nossa história colonial e têm na política de banimento de Pombal um elo e desfecho comum, a terceira se mostra circunscrita ao Brasil republicano. Na crônica anunciada, os três episódios são assim descritos pelo autor citado:

A ação dos jesuítas no Ceará desenvolveu-se entre 1606 e 1759. Foram 153 anos de persistente aplicação de seus processos peculiares de habilidade missionária. De início, com os padres Francisco Pinto e Luiz Filgueiras, trataram da exploração e catequese. Terminou pelo sacrifício do chefe da expedição, padre Pinto. Impressionou saber o que fizeram esses dois padres e alguns poucos auxiliares, índios civilizados, em pouco mais de um ano. [...] A outra fase, também marcante dos trabalhos dos jesuítas no Ceará, depois da Ibiapaba [...], começou sob o comando do padre João Guedes (Guinzel). Veio ele com o fito de fundar um hospício, em companhia de dez padres alemães. Recebeu, ao chegar, o apoio decidido do Ten. João Dantas de Aguiar e do Cap. João de Barros Braga, ambos residentes nas cercanias de Aquiraz. A obra, iniciada em 31 de julho de 1748, sob o patrocínio de Nossa Senhora da Assunção, teve rápido desenvolvimento. [...] Longo intervalo decorreu até a volta dos jesuítas ao Ceará: mais de cem anos, quando se deu a chegada da missão portuguesa ao Brasil. No Ceará, propriamente, só em 1920, com a vinda do padre Antônio Pinto e a boa acolhida de D. Manuel da Silva Gomes (LEAL, 2006, p. 10-12).

Consideremos, então, que o Ceará teve uma presença mais forte dos jesuítas por três vezes. Foram três entradas missionárias que, por sua importância social, têm sido alvo de comentários intermináveis e descrições alusivas a conflitos, glórias e perseguições, como no caso do martírio do padre Pinto, da expulsão pombalina e da acolhida aos jesuítas portugueses exilados no nordeste brasileiro.

Nesse sentido, temos aqui um exemplo de que a história dos jesuítas – como de resto qualquer temática que seja alvo de uma averiguação histórica – não pode ser tratada de modo linear, feito uma sequência de

fatos naturalizados. A turbulência política e tessitura narrativa que a envolve como instituição exige um olhar mais cuidadoso que evite tanto a linearidade já comentada quanto a contiguidade territorial; porque se trata de um protagonismo de ações descontínuas e localizadas em diferentes sítios geográficos e culturais, sempre escolhidos e evadidos, por razões de uma tensa geopolítica missionária e estatal.

Tais cuidados metodológicos podem abrir ao entendimento mais circunstanciado, menos dilatador de sua ação social, tão comum nos manuais de história da educação brasileira, como podemos ler no trecho a seguir, que constitui sua abordagem mais clássica, guiada por lentes de exagerado e apaixonado aumento:

Não fossem os jesuítas, que se tornaram os guias intelectuais e sociais da Colônia durante mais de dois séculos, e teria sido talvez impossível ao conquistador lusitano resguardar os perigos que a assaltavam, a unidade de sua cultura e de sua civilização (AZEVEDO, 1958, p. 18).

Estamos diante do quebra-cabeça da continuidade e descontinuidade histórica, que reclama por crítica histórica, sabe ser necessário um outro tratamento ao jesuitismo e nos remete à problemática intrínseca à própria operação narradora escrita que está, ao nosso ver, bem próxima do conceito de “representação historiadora”:

[...] uma tese constante deste livro é que a história é uma escrita de uma ponta a outra: dos arquivos aos textos de historiadores, escritos, publicados, dados a ler. O selo da escrita é, assim, transferido da primeira à terceira fase, de uma primeira inscrição à última. Os documentos tinham seu leitor. O historiador de “mangas arregaçadas”. O livro de história tem seus leitores, potencialmente quem quer se saiba ler, na verdade, o público esclarecido. Caindo assim no espaço público, o livro de história, coroamento do “fazer história”, reconduz o seu autor ao cerne do “fazer história”. Arrancado do mundo da ação pelo arquivo, o historiador reinsere-se nele ao inscrever seu texto no mundo de seus leitores; por sua vez, o livro de história faz-se documento aberto à série

das reinscrições que submetem o conhecimento histórico a um processo contínuo de revisão (RICOEUR, 2007, p. 247).

Ricoeur alude ainda à noção de “representação escriturária” e de “encenação literária” da escrita, aludindo à noção desenvolvida sob o rigor epistemológico de Certeau, enquanto imagem invertida da prática, porque “ela cria narrações do passado, que são o equivalente dos cemitérios nas cidades; ela exorciza e confessa uma presença da morte no meio das cidades” (CERTEAU *apud* RICOEUR, 2007, p. 247).

A temática de pesquisa histórica sobre a qual nos debruçamos aqui, em termos práticos, traz desafios muito próximos dos dilemas colocados nas buscas epistemológicas de Ricoeur e Certeau, mas tem como complicador maior o fato de serem os jesuítas escritores regulares de cartas e livros sobre a sua própria atividade missionária. Não bastasse isso, trata-se de uma escrita que ora tem o intuito de propagação social de sua importância educativa, ora é feita em legítima defesa ante os ataques externos; e ainda se apresenta como rememorativa, sendo usada ademais, habitualmente, como ferramenta poderosa de ensino para o seu corpo discente em prol do fomento inesgotável à sua mística interna.

Padre Antônio Vieira, Padre José de Moraes e Barão de Studart: dois cronistas jesuítas e um historiador católico

Não há registro mais famoso das primeiras missões jesuíticas no Ceará do que a *Relação da Missão da Serra de Ibiapaba*, escrita pelo padre Antônio Vieira, da Companhia de Jesus. Nele, o pregador e diplomata relata a primeira ação missionária – dirigida pelos padres Francisco Pinto e Luiz Figueira, que depois resultaria na morte martirizada do primeiro pelos naturais, Tocarijus – e anuncia a determinação do jesuíta sobrevivente de empreender uma nova missão.

Com a morte ou martírio do padre Francisco Pinto, cuja sepultura Deus fez gloriosa com o testemunho de muitos milagres, que se deixam para mais larga história, o padre Luiz Figueira, ficando só e sem língua, porque ainda não a tinha estudado, se retirou

por ordem dos superiores para o Brasil, tão sentido porém de não ter acompanhado na morte, como na vida, o padre a quem fora dado por companheiro, e com tanta inveja daquela gloriosa sorte, que logo fez voto de voltar, quando lhe fosse possível, a levar por diante a mesma empresa e buscar nela o mesmo gênero de morte, que Deus então lhe negara, ao que ele dizia, por indigno [...] (VIEIRA, 2006, p. 25).

A região da Ibiapaba é vista no século XVII pelos colonizadores e missionários jesuítas como território de passagem das terras de Pernambuco para as terras do Maranhão, sob ameaça holandesa e francesa. Contudo, a morte do padre Pinto ficara como símbolo de obstáculos quase intransponíveis à penetração dos missionários portugueses no norte do Brasil.

Passados quase sessenta anos daquele episódio, o jesuíta Antônio Vieira (2006) será designado para realizar uma nova missão, a qual é descrita por um historiador brasileiro contemporâneo da seguinte forma:

Vieira desembarcou em São Luís do Maranhão, em 16 de janeiro de 1653, à frente de pequeno grupo de padres. São Luís, cidade pequena, abrigava cerca de seiscentas famílias de colonos, vivendo em palhoças, o que correspondia mais ou menos a uma população de 3.000 habitantes. A grande maioria dos historiadores considera que Vieira se imbuíu do maior espírito missionário possível no longo período em que atuou como superior das aldeias jesuíticas do Norte. É verdade. Entre 1653 e 1661, Vieira percorreu extenso território, visitando Belém do Pará, a Serra da Ibiapaba, no Ceará, e diversas partes do Maranhão. Viajava em comboio de canoas protegidas por índios *trecheiros*, atentos a qualquer ruído que sinalizasse a presença dos inimigos [...] (VAINFAS, 2011, p. 192).

Em sua *Relação da Missão da Ibiapaba*, ele discursa sobre as forças do demônio, alude a castigos e ameaças, promessas e favores, salientando o propósito divino de salvar os indígenas de tais forças. Após a sua bem-aventurada entrada na Ibiapaba, com os pés feridos pela longa e intrépida caminhada, chega “em Quarta-Feira de Trevas pela uma hora; e logo na mesma tarde começarão os officios, que se fazem com

toda a devoção e perfeição” [...] (VIEIRA, 2006, p. 86). Descreve os rituais da sexta-feira da paixão e do sábado da ressurreição, fala da adoração piedosa dos índios à cruz, menciona casos de conversão e aceitação dos sacramentos. Mostra-se alegre e anuncia que considera aberto o caminho de pacificação desejado para alcançar o Maranhão.

A Ibiapaba como “terra de passagem” é uma noção confirmada pelo padre José de Moraes, um século depois, em relato dirigido à rainha D. Mariana da D’Austria, casada com D. João V, datada de julho de 1759, ao descrever o sofrimento do padre Pinto e glorificá-lo como missionário prodigioso, justo quando a Companhia sofre a expulsão decretada por Pombal, ministro de D. José, rei de Portugal.

Morreu conquistador, porque viveu conquistando. Morreu triunfando, porque viveu vencendo. Derramou o sangue na batalha, onde alcançou a vitória; ficou senhor do campo para além da morte o ser também de toda aquela conquista, que tanto havia avultar para o futuro à vista dos serviços de um tão grande soldado, e de um tão fervoroso apóstolo; bastando o dar princípio ao descobrimento e o ser nomeado primeiro missionário do Maranhão [...] Passados alguns anos, trasladaram os índios de Jaguaribe para uma das suas aldeias os ossos do venerável padre por virtude dos quais obrou Deus entre eles alguns prodígios [...] (MORAIS, 1987, p. 38-39).

Século e meio depois, encontramos uma crônica em defesa dos jesuítas, na abordagem do historiador Barão de Studart, em conferência proferida em 1914, no Círculo Católico, em Fortaleza, sob o título, *Jesuítas e Jesuitismo*, republicada em 1946, que começa com um questionamento sobre a luta primeira inscrita na missão de um católico, antes de fazer referência aos percalços dos jesuítas no Ceará.

Em boa hora o Círculo Católico, pondo em prática os dizeres dos seus estatutos, iniciou e vai promovendo uma série de conferências. Obedece ao plano assentado, como esta a que me dais a honra de ouvir e para a qual ousou invocar toda a vossa complacência. [...] que pretende o Círculo? Que almejam os

oradores desta casa? Afervorar a crença religiosa, defender a moral, servir à causa da verdade e da justiça, avigorar os ali-
cerces sobre que deve repousar a humana sociedade, contrariar
os planos e embotar as armas daqueles que se empenham em
desnortear, combalir e perder as gerações atuais e, mormente,
a juventude pelo livro, pela imprensa e pela cátedra. [...] pois
bem, aqui me apresento armado de cavaleiro, fraco e mal apa-
relhado cavaleiro é certo, para defender os direitos de verdade
inoculada pelo ódio sectário, espezinhada pela ingratidão, ar-
rastada na vasa da mais feia e pertinaz das campanhas difamató-
rias; venho fazer aqui apenas obra de justiça; venho abrir diante
dos vossos olhos os documentos de um processo, que data de há
muito tempo (STUDART, 1946, p. 9-10).

Estamos diante da circularidade de um discurso em prol da ação missionária dos jesuítas, que aparece e retorna, ao longo do tempo, como recurso argumentativo de denúncia a perseguições e injustiças praticadas contra a Companhia de Jesus, que representam a si mesmo como vítimas imaculadas. Traz a estrutura de um estigma que se enrosca na história dos jesuítas e que os leva à produção de um discurso historiográfico que se posiciona e alimenta o que seus intelectuais entendem como perseguição.

O Barão de Studart (1856-1938) coloca-se como cavaleiro dessa luta, um militante católico, perfilado em defesa da causa dos jesuítas expulsos pelos republicanos portugueses e acolhidos pelos republi-
canos brasileiros, conforme o confirma Sérgio Higino, ao lhe traçar o perfil no citado libelo:

O Barão de Studart viveu e morreu como um perfeito cristão-velho. Traço inconfundível e predominante do seu belo caráter eram as suas firmes convicções católicas. Convicções que informavam todas as ações de uma vida. Outra linha saliente do seu viver era o profundo devotamento à população pobre de Fortaleza. Por 50 anos ocupou dignamente o cargo de presidente do Conselho Central da Sociedade de São Vicente de Paula. O Dr. Fernando Leite chamou-o de “Sol da Caridade” e não há exagero nessa afirmação. Que o digam as vítimas das secas e a pobreza doente da sua cidade. Pelos seus grandes serviços a prol dos deserdados da

fortuna, Guilherme Studart recebeu de S.S. o papa Leão XIII de saudosíssima memória, o honroso título de Barão de Studart, por Breve, de 22 de janeiro de 1900 (HIGINO, 1946, p. v-vi).

Na condição de católico, Studart discursa em defesa da Companhia de Jesus; como historiador, já lhes tinha situado a importância, na qualidade de agentes missionários à época colonial, com base em pesquisa documental que realizara na Europa, sabendo-se que ele fora um dos fundadores do Instituto Histórico do Ceará, em 1887, e referendado investigador. Em sua defesa aos jesuítas, ele trata de revelar quem seriam seus inimigos, comprometido em combater “campanhas difamatórias”.

No interior desse debate, emerge o chamado “mito” dos jesuítas, fenômeno tratado por LEROY (1999), em relação à França; e por FRANCO (2006), no âmbito de Portugal. O fenômeno seria resultante de inúmeras circunstâncias de perseguição, especialmente em Portugal e na França, suscitando até hoje muita celeuma, produção discursiva e bibliográfica. Por sua extensão, não caberia abordá-lo aqui, senão pontualmente. Aludir a isso, no entanto, se torna imprescindível, já que o antijesuítismo cria, em contrapartida, uma disposição de defesa nos jesuítas, o que explica, em parte, o enredado discurso que compõe seus registros em nome de uma memória histórica justa.

Ressalte-se que esta atitude integra a cultura e a formação jesuítica, em especial de portugueses, como decorrência da expulsão pombalina, no século XVIII, mas reavivada em duas outras situações em que os jesuítas foram novamente expulsos de Portugal nos séculos XIX e XX. A primeira expulsão dos jesuítas se deu sob a acusação de terem participado de um atentado ao rei D. José, na noite de 3 de setembro de 1758. São acontecimentos resultantes de um complexo jogo de xadrez que envolvem também a ação dos jesuítas na colônia do Brasil.

O historiador Rômulo de Carvalho, em sua *História do Ensino em Portugal* (2001), reconstituiu a movimentação política que culminou com o decreto pombalino, relato de onde extraímos este trecho:

De improviso, Pombal manda cercar com tropas os palácios dos fidalgos incriminados, assim como as escolas da Companhia de Jesus em todo o país. Os homens foram metidos em enxovias, interrogados e torturados; as mulheres, em recolhimentos religiosos. Em 12 de janeiro de 1759, é publicada a sentença de expulsão dos jesuítas de todo o território português, por crime de lesa-majestade, com a confiscação de todos os seus bens. No dia seguinte, são barbaramente assassinados em Belém, em espetáculo público, os fidalgos (marqueses de Távora, duque de Aveiro e conde de Atouguia) e alguns plebeus seus cúmplices (CARVALHO, 2001, p. 428).

Trata-se de um grave acontecimento por envolver integrantes da nobreza e da Igreja Católica, o qual é até hoje estudado como marco importante da história de Portugal e da Companhia de Jesus, porque sinaliza mudanças do Estado monárquico português, que irão, algumas décadas depois, atingir em cheio a própria monarquia, ao contrapor absolutistas e liberais. Para os jesuítas, representou um divisor de águas na sua história, razão pela qual é sempre lembrado. Mas, voltemos ao período que o precedeu.

A Missão e a Região da Ibiapaba (1606-1759): entre cronistas jesuítas e colonizadores, viajantes e historiadores europeus

A missão da Ibiapaba está relacionada com a dilatação do império colonial português e ibérico no Brasil para o Norte. Em 1860, aparecia, em Berlim, a edição de *Geschichte von Brasilien*, escrita por Gottfried Heinrich Handelmann (1827-1891). Nela encontramos indicações pertinentes sobre o assunto:

Este trecho da costa, que atualmente contém as quatro províncias – Ceará, Piauí, Maranhão e Grão-Pará – permanecia ainda deserto, entregue aos índios, desde as malogradas tentativas de colonização dos donatários João de Barros, Aires da Cunha e Fernando Alvares de Andrade (1535 e seguintes), do espanhol Francisco de Orellana (1544) e do português Luís de Mel e Silva (1554). Somente os franceses faziam aí, desde muito, ininterrupto comércio costeiro, que

nos últimos tempos se tornara sempre mais intenso, desde que a bandeira das flores-de-lis fora pouco a pouco inteiramente excluída da costa oriental brasileira (HANDELMANN, 1982, p. 158).

O historiador alemão prossegue caracterizando a decisão do governo de Diogo Botelho, que assinala a volta do interesse dos governantes e colonos portugueses pela região.

[...] um rico residente da Paraíba, Pero Coelho, pediu e obteve licença para uma expedição de conquista e pôs-se então a caminho para o Norte, com 80 colonos e 800 índios (1603). Invadiram o Ceará, onde muitas das tribos indígenas se juntaram amistosamente com os imigrantes, ao passo que outras, que já estavam em relação com os franceses, fizeram violenta oposição, em parte bem-sucedida; finalmente, resolveu o chefe estabelecer uma Colônia, na foz do rio Jaguaribe, não distante dos atuais limites orientais da província, denominando-a *Nova Lisboa* e, por sua solicitação, foi-lhe despachado de Pernambuco mais um considerável reforço (HANDELMANN, 1982, p. 159).

O autor mostra a seguir o fracasso da expedição, que termina em mera “caçada a homens”; sob o comando do pernambucano João Soromenho, coloca todos os índios contra os portugueses e indica que “um colono após o outro se retirava e, afinal, também Pero Coelho, com a mulher e os filhos, teve que peregrinar de regresso à Paraíba, em longa e penosa caminhada, com as maiores privações” (HANDELMANN, 1982, p. 159). Após esses acontecimentos, é anunciada a vinda das missões jesuíticas:

Resolveu então a Companhia de Jesus tomar em mãos a colonização do Ceará; alcançou ela, primeiramente, que Soromenho fosse castigado, que os índios que ele havia escravizado fossem libertados e despachados com ricos presentes para as suas terras, tudo na esperança de que essas providências, ditadas pela brandura, impressionassem bem os indígenas e assegurassem aos missionários bom acolhimento. A 20 de janeiro de 1607, puseram-se então a caminho dois padres jesuítas, Francisco Pinto e

Luís Figueira, para pregarem o Evangelho nas selvas do Ceará; entretanto, a primeira tribo com que tiveram contato era aliada dos franceses e mal-intencionada para com os portugueses: o padre Pinto foi trucidado e somente pela rápida fuga escapou com vida seu companheiro (HANDELMANN, 1982, p. 159-160).

No século XIX, um historiador especializado em história de Portugal e do Brasil, Robert Southey (1774-1843), abordaria notícia da chegada dos primeiros jesuítas à Ibiapaba, após a malfadada expedição e travessia de Pero Coelho de finais do século XVI pelo Ceará: “os jesuítas que, ansiosos, haviam olhado a jornada de Coelho sobre a serra da Ibiapaba, prepararam agora uma expedição pacífica na esperança de reduzirem e civilizarem os seus habitantes [...]” (SOUTHEY, 1981, p. 268).

O historiador inglês demora-se em caracterizar, culturalmente, os Tapuias da Ibiapaba, como povo nativo dedicado à caça e à agricultura, descreve suas relações anteriores com outras tribos do Norte, de onde saíram seus ritos antropofágicos e religiosidade. Faz isso para explicar logo depois a quem os jesuítas se dirigiam, ao conceberem a missão da Ibiapaba, ressaltando antes que, naquele território litorâneo que liga Pernambuco ao Maranhão, minado de conflitos intertribais – quando a Colônia esteve sob o reinado de Filipe II da Espanha (1580-1620) – e sendo ele cobiçado por portugueses e franceses, seguidos dos holandeses, havia nos Tapuias crenças e superstições desfavoráveis ao seu acolhimento ao cristianismo:

Tal era o povo que os jesuítas Francisco Pinto e Luís Figueira saíram a reduzir, acompanhados de setenta índios. Com estas novas superstições, se tinham os ânimos dos Tapuias fortificado contra eles; Pinto e a maior parte dos seus foram mortos, fugindo o resto para as florestas de onde escaparam para o Ceará. Contudo, esse mesmo povo que assassinara Pinto, lhe colocou o espírito no paraíso deles. Tinham os seus caciques, criam eles, cada um, sua aldeia grande debaixo da terra, para onde depois da morte iam todos os seus súditos, e para ali supuseram que fora este padre a ser-lhes amigo e preceptor (SOUTHEY, 1981, p. 271).

Um outro aspecto a considerar se refere ao tratamento dado pelos holandeses aos jesuítas, durante a ocupação de Pernambuco, por rivalidade religiosa.

A dominação holandesa em Pernambuco implicou a expulsão dos sacerdotes jesuítas, particularmente visados pelos calvinistas e judeus, tendo sido ocupadas as suas instalações que foram alvo de actos depredatórios. A ocupação estrangeira manteve-se durante cerca de vinte e quatro anos, que corresponderam a uma época de guerra permanente, com excepção do curto lapso de tempo compreendido entre 1641 e 1645. Após a restauração da soberania portuguesa no nordeste brasileiro, o general Francisco Barreto de Meneses, governador de Pernambuco, atribuiu aos padres da Companhia de Jesus o templo que a comunidade calvinista francesa, residente no bairro Mauriciópolis, tinha edificado em 1642 (COUTO, 1990, p. 4-5).

O autor prossegue comentando a ordem régia de 6 de abril de 1655, de D. João IV, que “autorizou os padres da Companhia a fundarem um colégio na povoação do Recife, em uma igreja que pertenceu aos hereses franceses da seita de Calvino” (COUTO, 2000, p. 5). Essas ocorrências são reveladoras das razões que indispunham os indígenas daquela região com relação aos jesuítas, a quem viam como inimigos por tomarem partido dos calvinistas; do lado dos jesuítas, por sua vez, a história da morte do padre Pinto alimentaria, nos séculos seguintes, crônicas e lendas diversas sobre o seu destino de mártir da Companhia de Jesus, assim como a disposição de voltarem a realizar uma missão na Ibiapaba.

A missão do Aquiraz: os padres jesuítas, o real hospício e a expulsão pombalina

Na obra *História da Companhia de Jesus no Brasil* (2004), publicada pela primeira vez em Lisboa e Rio de Janeiro, em 1938, Serafim Leite traz um capítulo dedicado às missões jesuítas no Ceará, entre os séculos XVII e XVIII, onde trata do Real Hospício do Ceará, o qual, segundo ele, foi pensado inicialmente para ser construído na Ibiapaba e transferido o

projeto para Fortaleza e depois para Aquiraz. É importante saber o que significava estabelecer essa casa no interior de uma empresa missionária.

Entende-se por Hospício uma residência grande, cabeça de toda a missão, diferente das casas das Aldeias. A ela se acolheriam os missionários das Aldeias para repousar, de vez em quando; e dela, os missionários que a habitassem de assento, iriam fazer missões às Aldeias e ao Sertão. Seria também uma como enfermaria geral dos missionários onde se recolhessem os doentes ou alquebrados pela idade. A este conceito primitivo acresceu, mais tarde, outro, de estudos, vindo a ser este Hospício o primeiro Seminário e o primeiro estabelecimento oficial de ensino de Latim e Humanidades no Ceará (LEITE, 2004, p. 469).

O fato de ter tido duração de pouco mais de três décadas talvez tenha deixado encobertos relatos mais detalhados sobre o significado dessa ação missionária dos jesuítas em específico, empreendida naquele curto período, sabendo-se que, afinal, foi Aquiraz o local escolhido como estratégico para reforçar as missões em todo o litoral cearense. A negociação acerca do lugar onde seria implantada o Hospício e Seminário tivera início no final do século XVII.

A primeira ideia do Hospício pertence ao Pe. Ascenso Gago. Pelos serviços prestados por ele e pelas suas informações, D. Pedro II escreveu a 8 de janeiro de 1697 duas cartas idênticas, uma ao governador de Pernambuco, Caetano de Melo de Castro, e outra ao governador do Maranhão, Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho: “Tenho resoluto que no Ceará se faça um Hospício para assistirem nêle os padres da Companhia, que têm à sua conta a missão daqueles sertões, e porque o Pe. Ascenso Gago avisa ser conveniente situarem-se os índios em Aldeias pela costa, que dista do Ceará ao Maranhão duzentas léguas, e se lhes deem de sesmarias as terras, que ficam desde a barra do Aracati-Mirim à barra do Rio Temona, cortando desde as barras dos ditos rios a rumo direito para a Serra da Ibiapaba, entrando na semaria tudo que os rumos apanharem da Serra até entestar com os Campos Gerais que lhe ficam da outra parte”, mando ao governador que assim o faça e dê ajuda aos padres e gentio para que “se movam os mais a abraçarem a nossa amizade” (LEITE, 2004, p. 469).

Contudo, mais de quatro décadas se passaram até que fosse firmada a localidade que abrigaria a Casa Central da Missão, que existiu entre 1725 (ou 1727) e 1759. Na historiografia cearense, consta, com destaque, que a missão dos jesuítas se instala na localidade de Aquiraz, “nome do primeiro município criado no Ceará (1699) e de uma velha cidade situada a 3 km do mar, na margem direita do Rio Pacoti [...]” (POMPEU SOBRINHO, 2010, p. 119). Salienta-se que a Casa da Missão teve como seu fundador um missionário da Ibiapaba, originário do leste europeu.

O padre João Guedes, nascido na Boêmia, em 1660, entrou (para a Companhia) em 1676, falecido em 1743, em Aquiraz. Missionário da Ibiapaba, em 1722. Fundou o Hospício do Aquiraz, em 1725. Em 1737, como Visitador. Foi duas vezes a Lisboa em serviço dos seus índios. Escreveu suas memórias publicadas pelo Barão de Studart, em 1905, na Revista da Academia Cearense (FERNANDES, 1936, p. 180).

A missão não permanecerá ali por muito tempo, sendo paralisadas as suas atividades pelo decreto do ministro de Dom José, rei de Portugal, no ano de 1759, o qual será lido exatamente ali, pelos porta-vozes da Coroa. Nesse sentido, foi bruscamente interrompida a sua função, ao receber o anúncio da expulsão dos jesuítas por Pombal.

No entanto, essa missão deixaria ali, como marco de sua passagem, um conjunto arquitetônico considerável, composto por residência e hospício, casa de estudos e igreja (1753), para cumprir os objetivos missionários que traziam. A maior parte dele, segundo Serafim Leite (2004), foi demolida em 1854, encontrando-se hoje em ruínas sob os muros e cuidados patrimoniais de uma propriedade e empresa privada. O historiador citado acredita que “o Real Hospício ficou na história da instrução e educação pública como o da primeira instituição cearense onde se ensinaram Humanidades, e também na história eclesiástica do Ceará, por ter sido, de fato, o seu primeiro Seminário” (LEITE, 2004, p. 471).

A missão da Ibiapaba pode ser considerada como núcleo irradiador de uma geopolítica que intentava a ligação entre os propósitos de cristianização em aldeamentos indígenas e de uma ocupação territorial colonial, que vai de Pernambuco ao Maranhão, a qual é considerada como responsável pela criação de uma Aldeia imensa (núcleo fundador da Vila Real de Viçosa), que atingira, no ano de 1700, “mais de 4.000 almas” (LEITE, 2004, p. 465). O que os jesuítas chamavam de “aldeamento” consistia numa espécie de catequese pacificadora, que submetia culturalmente os naturais da terra aos códigos econômicos, religiosos e culturais do colonizador cristão, em razão do que são acusados até hoje, por terem subjugado povos, línguas e modelos societários bem diversos dos que traziam, em nome de um projeto de expansão mercantil e do Cristo católico.

A Missão Setentrional dos Jesuítas Portugueses Proscritos: a vinda do padre Antônio Pinto e a boa acolhida de D. Manuel da Silva Gomes no Ceará republicano

A Missão Setentrional dos Jesuítas Portugueses Dispersos é comentada em inúmeras passagens deste livro, por ter sido o núcleo inicial deflagrador desta investigação, o que pode ter resultado em algumas repetições. Sabemos já que a referida missão foi concebida para dar sentido à vinda de oito dezenas de proscritos da recém-instalada República Portuguesa ao Brasil em que, na chegada, foram impedidos de aportar no Rio de Janeiro, devido ao radicalismo de um setor republicano brasileiro, aliado aos anticlericais portugueses e por eles avisados da vinda dos jesuítas, com a recomendação de que não os recebesse em razão de serem eles supostos portadores de atraso mental e cultural. Sobre esse anticlericalismo português, Oliveira Marques (2019) explica como este ganhou centralidade na doutrina republicana, que dirigiu a montagem da república em Portugal.

Embora a ideologia republicana se possa fazer remontar a 1820, foi só em meados do século XIX que o republicanismo surgiu como doutrina claramente expressa e com repercussão popular.

Defendia uma república descentralizada, socialista e federatista, no quadro de uma federação geral dos povos ibéricos. O republicanismo português posterior limitou-se a desenvolver e a precisar este ideário básico, acrescentando-lhe o anticlericalismo, mas gradualmente alienando os elementos socialista e federalista (MARQUES, 2019, p. 188-189).

O jesuíta Ferdinand de Azevedo (1986) – estudioso maior da missão em foco, a quem recorreremos inúmeras vezes para apoiar uma leitura atualizada do significado histórico dessa segunda vinda dos jesuítas portugueses para o Brasil – demonstra que o episódio foi contornado com o auxílio de um *habeas corpus* impetrado por uma ação conjugada de representantes republicanos, clericais e católicos leigos favoráveis aos jesuítas, após o que estes puderam ser recebidos em Salvador, onde iriam instalar residência e colégio.

A decisão de migrar para o Brasil contou com o apoio inicial de figuras do clero da Bahia, onde a Ordem viria a se instalar, ali fundar o Colégio Antônio Vieira e a sede da Vice-Província dos Jesuítas Portugueses, na cidade de Salvador, estendendo-se depois para outras cidades nordestinas como Recife, onde, com a ajuda de D. Sebastião Leme da Silveira e Cintra, seu bispo, instalam o Colégio Manoel da Nóbrega e uma residência. Segundo J. da Costa Lima (1931, p. 60), no Maranhão, “montarão residência e uma escola de instrução primária; no Pará, teriam dado aulas no Seminário Diocesano e tomado a tarefa de evangelização dos emigrados japoneses”.

A escolha do norte brasileiro como área geográfica de instalação da referida missão também estaria ligada tanto à história dos jesuítas no período colonial quanto à ocupação das Regiões Sul e Sudeste por jesuítas das províncias alemã e italiana. Sobre o episódio, Acácio Casimiro (1931) faz algumas considerações:

Buscando um abrigo contra as fúrias do vendaval revolucionário, bom número de Jesuítas portugueses foi bater às portas da grande nação irmã, que abrindo-lhes de par a par os estreitou carinhosamente nos braços. (...) Ao ver da Europa chegar os desterrados portugueses, multiplicaram-se os pedidos de fundações e de ministérios

de norte a sul do Brasil. (...) Isto fez, em 25 de dezembro de 1911, o M. R. P. Geral, Francisco Xavier Wernz, constituir a Missão do Brasil Setentrional e assinalando-lhes o estado da Baía e os demais que lhe ficam ao norte, a saber: Sergipe, Alagoas, Pernambuco, Parahyba, Rio Grande do Norte, Ceará, Piauí, Maranhão, Pará e Amazonas (CASIMIRO, 1931, p. 28-29).

Favoreceu a acolhida aos jesuítas portugueses a necessidade sentida pelo clero de fortalecimento da Igreja Católica, naquele momento da política nacional em que o republicanismo brasileiro não se mostrava de todo fechado a um diálogo franco com a ala católica, em especial no campo educacional, diferentemente da forte posição anticlerical que caracterizava os republicanos em Portugal. Desse modo, a Companhia de Jesus pôde levar sua missão adiante, alcançando suas instituições educativas além da Bahia, as terras e capitais de Pernambuco, Ceará, Maranhão e Pará, itinerário que fora tão caro aos missionários jesuítas da época colonial, antes de ser abruptamente suspenso com a medida da expulsão assinada por Pombal em 1759.

Outros nomes da historiografia jesuítica consideram esse episódio como o da sua “segunda entrada missionária no norte do Brasil”, no período compreendido entre 1911 e 1940, a exemplo de Joseph Foulquier (1940). Os colégios de Salvador e do Recife fincariam os jesuítas portugueses para realização do seu ideal missionário no além-mar, naquele período conturbado da história da Companhia, em Portugal. Assim, curiosamente, estando situados entre duas repúblicas, vivenciavam eles expressões opostas de republicanismo no tocante às possibilidades de entendimento quanto ao tipo de convivência possível entre Estado e Igreja.

Além da Bahia e Pernambuco, no Ceará, a missão dos jesuítas portugueses demarcaria um vigor até hoje inscrito na memória e história da Companhia de Jesus, a partir da decisão de instalar uma residência na sua capital e uma escola de formação apostólica, na região de Baturité. A imprensa local, a exemplo do jornal católico *O Nordeste*, contém inúmeras matérias sobre a sua presença, conforme consulta por nós realizada.

Segundo os registros encontrados por Azevedo (1986), os missionários aportam em Fortaleza no ano de 1919, de onde partem de trem (comboio) em direção à Serra de Baturité, após acordo com o clero e representantes leigos do catolicismo na capital cearense. Traziam o projeto da instalação de uma escola apostólica que, por sua reconhecida importância para o meio católico, recebeu uma doação de terras férteis e bem servidas de águas, situadas no alto de uma colina, de onde se avista a cidade de Baturité, por iniciativa de um representante da elite católica local, Ananias Arruda, com histórico familiar e pessoal marcado por forte fervor religioso. A construção dessa Escola, além do significado formativo de um apostolado local para a missão, continha elementos simbólicos relacionados com a presença e expulsão da Congregação no tempo colonial, o que pode ser evidenciado no rito de lançamento de sua pedra fundamental.

Esta pedra fundamental, arrancada das ruínas da igreja da antiga Companhia, em Aquiraz, será um traço de união entre a Companhia antiga e a moderna; será para os Nossos um estímulo para que, quanto nos seja possível, sejamos pela virtude e incessante trabalho, dignos imitadores daqueles grandes homens que, com os seus suores e o seu sangue, cultivaram e fecundaram esta vinha do Senhor (AZEVEDO, 1986, p. 180).

Conforme foi indicado por Antônio Pinto (1932), a instituição em causa visava ao recrutamento de rapazes vocacionados com vistas à formação de novos jesuítas. Havia dúvidas quanto à possibilidade de aceitação, por parte desses novos alunos de origem sertaneja, dos métodos e regras disciplinares tão caras ao ensino jesuítico, discussão antiga no interior da Companhia, tanto em relação às missões do Oriente quanto dirigidas à América.

A construção do prédio da Escola obedeceria a um traçado arquitetônico alinhado aos moldes dos colégios e seminários portugueses, alcançando porte majestoso, que se destacaria por ser um empreendimento colossal bastante representativo do êxito dessa missão dos jesuítas portugueses, apesar das divergências internas à Companhia do

início quanto à adequação de sua localização, bem como de dificuldades financeiras enfrentadas para erguê-la – conforme registro do próprio padre jesuíta, Antônio Pinto (1932), que foi por ela responsável.

Ao ser erguido o prédio e inaugurado antes de sua conclusão, instalou-se a instituição para ali projetada, que foi denominada Seminário Menor do Coração de Jesus – Escola Apostólica de Baturité, a qual se manteria viva até o início dos anos 1960, quando passa a funcionar apenas como casa de retiros.

É importante salientar que os episódios de expulsão de Portugal e do seu estabelecimento no Brasil trazem evidências de que os jesuítas, ao serem alvo, por um lado, de perseguição do republicanismo português, por outro lado, na condição de vítimas e de observadores privilegiados daqueles acontecimentos, seriam eles, no entanto, beneficiados, segundo alguns historiadores, por uma espécie de motor de aceleração mística para a posterior reconstrução da Companhia de Jesus, um assunto que integra a crônica mitológica sobre a congregação, tão presente na educação de novos quadros, alimentando, assim, o jogo comemorativo e rememorativo do seu passado, com episódios de conquistas e martírios, perseguições, exílios e perdas a compor uma longa história desse seu demorado protagonismo moderno.

No caso do Ceará, foi possível o acesso a registros de uma memória histórica jesuítica, por meio de documentos importantes, na biblioteca da Casa de Retiros – Mosteiro dos Jesuítas, em Baturité, Ceará, onde localizamos um conjunto valioso de *Cartas Edificantes*, enviadas pelos jesuítas da missão em foco, do nordeste do Brasil para a Casa Geral da Companhia de Jesus, em Roma, entre as décadas de 1920 a 1940; esse valioso achado nos possibilitou conhecer o movimento das residências, instituições escolares, paróquias, princípios da pedagogia jesuítica, entrada e saída de religiosos, relatos de missões interioranas, visitas e viagens, livros de formação escolar e espiritual etc.

Fica claro que os missionários portugueses exilados do século XX se mostram incansáveis em seu propósito de conversão e educação católica da população sertaneja. Radicados nas já referidas residências e colégios estabelecidos em algumas capitais e cidades interioranas do nordeste do Brasil, os jesuítas portugueses desenvolvem

inúmeras outras missões menores pelos interiores mais próximos e que estavam inseridos, geograficamente, no raio de ação apostólica desses padres em exílio.

Nas *Cartas Edificantes da Província de Portugal*, de 1935, encontramos registros mais específicos das missões no interior do Ceará por estes jesuítas, nas localidades de Camocim, Acaraú, Granja, Ipu, Sobral e Aracati. O missionário responsável apresenta com detalhes as atividades desenvolvidas em cada uma dessas localidades. Houve mesmo o caso de Camocim, onde se vê a persistência de um mesmo padrão missionário do século XVI e XVII, em face do confronto do padre jesuíta com um pastor protestante, em que interessante evolução ganha o relato sobre o debate entre os dois religiosos. O citado relato jesuíta evidencia a sua superioridade, exulta, com o apoio que recebe do povo que lota o teatro da cidade, a manifesta fragilidade do pastor diante dos questionamentos do seu opositor. Vê-se que o jesuíta se considera vitorioso e sai daquela cidade acreditando ter-se fortalecido. Há fortes pontos de contato entre essa ação no sertão do Ceará e a ação missionária no interior alentejano de Portugal, como mostra o estudo de Frederico Palomo (2003).

Trata-se de uma ação missionária que se dá nos marcos de um Brasil republicano, a qual, para além de firmar a tradição jesuítica, carrega dentro de si um efeito multiplicador, ao espalhar-se por meio de instituições e práticas diversas, constituindo um raio de ação católica considerável, se levamos em consideração o período em que a mesma se desenvolve, com velocidade digna de nota. Nesse sentido, entende-se a animação dos católicos cearenses em receber a Companhia de Jesus, conhecida pela força de uma fé e racionalidade, que só pode ser entendida quando consideramos o vínculo da educação por eles recebida com as orientações firmes do fundador da Companhia e que intencionam fazer dos seus discípulos militantes fervorosos e fiéis.

A esse respeito, na carta do padre Geral da Companhia de Jesus, Jean-Baptiste Janssens – que a dirige entre 1946 e 1964 – escrita em Roma no dia 3 de maio de 1952, encontra-se um pequeno e significativo esboço histórico da ação dos jesuítas portugueses e ibéricos no Brasil, o qual chama atenção para o trabalho modelar dos primeiros

missionários, caso dos padres Manoel da Nóbrega, José de Anchieta, Antônio Vieira e o italiano Gabriel Malagrida. Ao lado disso, o discurso dele agrega uma síntese da missão de 1911, em que fica claro o seu contorno geográfico-institucional e colheita apostólica. Entendemos com clareza que dessa rede de residências e colégios é que partiam as missões para as cidades e interiores. Desse modo, as pequenas missões são apenas um dos chamados ministérios da ação católica dos jesuítas instalados no nordeste do Brasil, a partir de sua volta ao nordeste depois de 1910. Na citada carta, temos um registro sobre a missão irradiada do Colégio Antônio Vieira, situado na capital da Bahia, para o período compreendido entre 25 de março de 1911 e agosto de 1916, que nos dá uma ideia do empenho apostólico dos jesuítas portugueses em exílio no Brasil que, inclusive, aparece quantificado e especificado.

A disposição expedicionária dos jesuítas instalados no nordeste do Brasil estava calcada, obviamente, na experiência dos missionários dos séculos XVI, XVII e meados do XVIII, interrompida em 1759. Esses missionários retornam, no século XX, para afirmar a “restauração brasileira da Companhia de Jesus” dentro do espírito da chamada romanização do catolicismo brasileiro.

Saindo de suas residências em Salvador, Recife, Fortaleza, Baturité, São Luís e Belém do Pará, os missionários jesuítas do século XX, oriundos de Portugal ou mesmo de outras missões da Índia ou da Zambézia, na África – vinham inquietos ao norte brasileiro em busca de localidades onde pudessem estender o raio territorial de influência da grande luta por hegemonia católica romana contra o protestantismo, a maçonaria, o liberalismo e o comunismo. Por isso mesmo, na visão deles, “inimigos” não faltavam, conforme assinalam com insistência os historiadores e memorialistas da Companhia de Jesus, em especial nas edições sem fim dos seus estudos e comemoração dos feitos missionários que os animaram nesses cinco séculos de existência. Talvez por essa razão estivessem eles sempre empenhados em buscar adentrar, nos interiores por onde passavam, ao mesmo tempo em que se lançavam ao mar, às praias e às cidades em busca de novos horizontes missionários. Assim, em qualquer parte do mundo, os jesuítas continuavam a ter nas missões as melhores armas para sua atuação enquanto apostolado.

Conforme vimos, a chegada dos jesuítas portugueses a Fortaleza se dá em ambiente favorável devido à intensa movimentação católica, entranhada com a política em curso, que envolve a luta das diversas correntes que disputam a condução da república brasileira. O historiador João Alfredo de Sousa Montenegro (1992) chama atenção para o advento no Ceará de uma espécie de renascença católica, que irá tomar parte na formação, nas décadas de 1920 e 1930, do que ele chama de “tradicionalismo” no Ceará, um conglomerado de forças ideológicas conservadoras que culminará na união de catolicismo, militarismo e integralismo: “é preciso compreender que há uma comunidade ideológica da qual participam os revolucionários de 30, os integralistas e os adeptos da renascença católica” (MONTENEGRO, 1992, p. 202).

Desse modo, com base em informes específicos do já referido Azevedo (1986), sabemos que a compra do terreno e a construção de uma nova igreja para os jesuítas portugueses que chegam ao Ceará foram empenho político deliberado da sua Arquidiocese, para criar mais uma frente de combate católico na capital cearense, como espaço privilegiado de irradiação de ideias político-religiosas. O autor citado destaca que, por se tratar de um projeto de construção de uma nova igreja – conectada com o propósito de romanização da Igreja Católica no Brasil, e o culto ao Cristo-Rei, recomendado pelo papa Pio XI, por meio da Encíclica *Quas Primas* (1925), lançada depois da Primeira Guerra Mundial – essa ação faz parte do programa de fortalecimento de uma fé mais sintonizada com a imagem de um reino de Cristo soberano, para se contrapor ainda a outros ideários religiosos e laicos que parecem ameaçar o catolicismo entre o final da Primeira República e início da Segunda.

A historiografia da religião portuguesa mais recente trata dessa questão, caso de Paulo Fontes (2007-2008), mostrando-nos a importância da recorrência ao símbolo do Cristo-Rei pelo Vaticano e sua disseminação pelo mundo inteiro por meio das instituições católicas, nas décadas de 1920 e 1930, como mensagem que deverá ser capaz de se contrapor à crescente secularização das sociedades, reforçar os valores morais e a fé do catolicismo e, ao mesmo tempo, liderar uma campanha

mundial em prol da paz após o fim da Primeira Guerra Mundial e da luta contra o comunismo em face do advento da Revolução Russa.

A Igreja do Cristo-Rei, projetada para a cidade de Fortaleza, segundo Azevedo (1986, p. 230), teve a sua “pedra fundamental benta e sentada depois de uma missa campal na Festa da Ascensão, no dia 17 de maio de 1928”. Seguindo as suas indicações, encontramos uma série de datas importantes acerca do processo de edificação daquele templo. Assim, ele nos informa que, a 15 de março de 1929, o bispo Dom Manoel resolveu entregar a igreja aos jesuítas para que a concluíssem. Ele afirma que “depois de gastos de mais de 50 contos de réis, ela ainda não estava pronta”. Diz ainda que, por ocasião da “festa de inauguração, a 29 de maio de 1930, a torre estava inacabada”, tendo como celebrante o monsenhor Tabosa Braga, em cerimônia acompanhada pelo Coro do Seminário Arquidiocesano e a Banda de Música do Círculo Operário Católico São José.

Um outro aspecto destacado pelo historiador jesuíta se refere ao impacto social que a construção da Igreja do Cristo-Rei teve na cidade de Fortaleza, na mesma época, especialmente junto à colônia portuguesa nela radicada, que vinculará àquela igreja o culto a Nossa Senhora de Fátima; isto se deveu ao fato de serem eles jesuítas portugueses, atraindo, assim, o interesse de outros portugueses instalados em Fortaleza. Ao lado disso, a dificuldade financeira enfrentada pelos padres jesuítas para concluir aquele edifício atrairá devotos e doadores, tornando-se também, por esse aspecto, um lugar de fortalecimento de laços entre os católicos fortalezenses.

Desse modo, os jesuítas que irão ajudar a difundir o culto a Nossa Senhora de Fátima no Ceará são portugueses expulsos e perseguidos pela República de Portugal, como já nos referimos. Fica claro que, ao receberem a Igreja do Cristo-Rei para construir e estabelecer ali a sua residência, eles puderam atrair católicos cearenses e portugueses para a sua ação missionária com vistas à multiplicação de fiéis. O culto a Fátima constitui uma das mais prodigiosas facetas dessa ação, sabendo-se que, entre a aparição e a difusão do culto no além-mar, se passa apenas década e meia. Vejamos o relato a seguir.

As atividades dos jesuítas portugueses naturalmente chamaram a atenção da colônia lusa em Fortaleza. Atraída pela Igreja de Cristo-Rei por causa dos padres, seus patrícios, sensibilizados e orgulhosos com a devoção de Nossa Senhora de Fátima que se estava divulgando pelo mundo cultural lusitano, decidiram doar uma estátua de Nossa Senhora de Fátima e um altar para recebê-la na Igreja do Cristo-Rei. No dia 17 de maio de 1931, a colônia portuguesa promoveu uma procissão desde a Igreja do Rosário até à de Cristo-Rei, em honra de Nossa Senhora de Fátima, para inaugurar seu altar. O Pe. Celestino, então superior da missão, pregou nesta solenidade (AZEVEDO, 1986, p. 231).

O altar a Fátima na Igreja do Cristo-Rei é mais uma novidade oferecida à devoção católica em Fortaleza, que já recebera relatos sobre o milagre por intermédio do noticiário local e nacional. Ali será formado um culto que transbordará com o tempo e abrirá caminho para a criação de uma segunda igreja ou santuário dedicado a Nossa Senhora de Fátima, percurso que é apresentado passo a passo no histórico oficial da referida igreja e paróquia, e veiculado em site disponível na internet, que indicamos ao fim.

Há alguns registros paroquiais e jornais locais da época sobre aquele suntuoso acontecimento a que aludimos indiretamente aqui apenas para concordar com Azevedo (1986), quando ele chama atenção para o fato de que a emergência do culto a Nossa Senhora de Fátima, em Fortaleza, pode ser vista, em parte, como um desdobramento da Missão Setentrional dos Jesuítas Portugueses Dispersos (1911-1938), tendo como centro difusor e organizador dele a Igreja e Paróquia do Cristo-Rei, sabendo-se que a aparição de Fátima faz parte da história política e religiosa da República Portuguesa. A partir desse núcleo, terá início o referido culto na capital do Ceará, que integrará, entre as décadas de 1940 e 1950, um movimento internacional de peregrinação da imagem de Nossa Senhora de Fátima por Portugal, Europa e Brasil. As celebrações e romarias em torno dessa Santa, cuja aparição é de origem portuguesa, e será um trilha importante para a educação católica da juventude e família fortalezense e cearense, no período em foco.

Hoje, é possível testemunhar as famosas novenas do dia 13 de maio, em Fortaleza, que continuam a atrair multidões de fiéis e feirantes a vender medalhas, terços, imagens, fitas, velas e orações voltadas a promessas feitas a Nossa Senhora de Fátima, que recebeu há poucos anos uma imagem imensa plantada na praça fronteiriça ao seu santuário, no bairro que também leva o seu nome. Neste, é possível visitar as crianças pastoras, fazer orações, pagar promessas e formular pedidos de proteção e renovação da fé católica. O santuário é o centro da Paróquia de Fátima, que recebe romarias mensais e organiza seu rebanho por meio de celebrações e ritos, pastorais e ações caritativas. Trata-se de uma dimensão da educação católica de crianças, jovens, famílias, adultos e idosos, que a frequentam regularmente. Poucos saberão, talvez, que todo esse fervor religioso teve início em Fortaleza, no altar dedicado a Nossa Senhora de Fátima, instalado na Igreja do Cristo-Rei, sob a mística dos padres jesuítas expulsos pela República Portuguesa.

No século passado, a república brasileira – dentro da qual se moviam os jesuítas portugueses expulsos de Portugal pelo radicalismo republicano, em função das especificidades ideológicas do caso brasileiro de uma aproximação entre religião civil e católica – não lhes impedia de estender as suas ações missionárias, especialmente a partir do governo de Getúlio Vargas. As fontes consultadas permitem inferir que, ao contrário da outra – a República Portuguesa, que lhes atirara para o estrangeiro – a do Brasil lhes favorecia a ação, ajudando a Companhia de Jesus a construir suas residências, igrejas e colégios, assim como o clero brasileiro, que via neles a possibilidade de fortalecimento da fé católica dentro do projeto maior de romanização, ao lado de outras irmandades religiosas, que também abririam suas instituições educativas e missões pelo nordeste brasileiro.

Como vimos em Fortaleza, os jesuítas portugueses receberam uma nova e majestosa igreja, construída para que instalassem ao lado a sua residência, do que resultaria a Paróquia do Cristo-Rei, cuja escola primária ali fundada anos depois daria os fundamentos para a criação do Colégio Santo Inácio, segundo indicações de Ferdinand de Azevedo (2006) e de outros registros, como é o caso

do estudo de Acácio Casimiro (1930) e de periódicos da própria Companhia de Jesus, onde é revelado que os missionários jesuítas foram de tal modo expandindo sua missão, até que dela resultou a criação da “Vice-Província do Norte, dependente de Portugal, em 1936; independente, em 1938; e Nova Província do Nordeste, em 2005” (JESUÍTAS, 2005, p. 17).

A autonomização da província de Portugal foi possível no momento em que os jesuítas já contavam em seus quadros com brasileiros formados pelos missionários portugueses exilados. Entender esta geografia da fé católica, no mapa do Ceará e do nordeste do Brasil, no século XX afora, exige um olhar mais atento para o significado e sentido maior da missão aqui tratada.

Na condição de núcleo irradiador de outras menores, as missões jesuíticas têm sido, sabidamente, ao longo dos séculos, veículos de ampliação da fé católica por meio de uma ação ambígua. Vistas em retrospectiva histórica para os defensores dos jesuítas, essa ação, ao tempo da Colônia, provocou o puro extermínio; de outro modo, se empenhou na conservação ao menos de traços das culturas americanas; já para outros, se tratou no fundo de uma operação de “extermínio de almas”, como analisa Roberto Gambini (1989), por conter um projeto civilizatório que se contrapõe às culturas dos povos originários, o qual, contudo, não impediu a Coroa portuguesa de tomar os jesuítas como inimigos mortais.

Mesmo assim, tais missões retornam no século XX e parecem querer retomar aquelas havidas no tempo colonial, passados cento e cinquenta anos. A revelação de aspectos referentes às missões nordestinas dos jesuítas “retornados”, nas capitais, cidades interioranas e zonas rurais, por meio de consulta às *Cartas Edificantes*, nos permite ter um entendimento mais amplo acerca do significado da presença dos jesuítas na ampliação da fé católica e na educação brasileira, por meio dos seus colégios, entre a Primeira República e o Estado Novo. Permite ainda ver a sua permanência para além desse período, mediante a criação de uma província de jesuítas nordestinos e sobrevivência de suas instituições escolares e ação apostólica, em especial junto à juventude, nas décadas de 1970 e 1980. Isto porque uma mistura bem dosada

de razão, arte e fé os animava, seguindo as bases filosóficas e estéticas da ação pedagógica da Companhia de Jesus.

Por essa razão, vale a pena adotar uma perspectiva comparada, tanto do ponto de vista do necessário confronto entre discursos políticos, que opõem, em Portugal, jesuítas, monárquicos e republicanos, quanto, por contraste, os aproximam destes últimos, no interior da Primeira e Segunda República do Brasil. Devemos levar em consideração também a recepção da Igreja Católica brasileira aos jesuítas portugueses achegados ao Nordeste, fator que lhes favoreceu como uma das congregações religiosas responsáveis nessa região pela educação católica de leigos e religiosos, no contexto da luta travada pela Igreja Católica para assegurar o seu lugar no debate do Estado nacional sobre a reforma educacional então em curso, levado em meio a disputas de forças políticas que, no Brasil republicano, além de opor, em nível partidário, segmentos liberais, integralistas e comunistas, dividiam o meio intelectual e educacional entre católicos, positivistas e militaristas.

Outros desdobramentos muito importantes da “Missão Setentrional dos Jesuítas Portugueses Dispersos” estão relacionados com a preservação da própria Província dos Jesuítas Portugueses em situação vexatória de exílio, enquanto lutam pelo direito de retornar a Portugal e abrem espaço para a consolidação da Vice-Província do Brasil Setentrional da Companhia de Jesus, nos anos 1937-1952, conforme o demonstra Azevedo (2006). Tratou-se de um vexame que ameaçou a sua existência e honra como instituição religiosa e educacional, mas que, no entanto, lhes impulsionou a buscar por reparações e defesa interna e pública da memória e história da Companhia.

Nesse sentido, vale salientar que, no interior da referida missão, nasceria o projeto de revisão histórica da ação educativa dos jesuítas, no período colonial, por meio do exame de registros dos seus missionários. A empresa foi entregue ao jesuíta Serafim Leite (1938-1950), que a desenvolveu entre 1938 e 1950, com base em consulta ao acervo de cartas jesuítas, instalado em Roma, fonte privilegiada do seu monumental estudo. Na condição de “missionário intelectual”, o autor viria a compor o quadro da Casa e revista *Broteria*, onde permaneceu até a sua morte como um integrante de muito prestígio e historiador premiado,

de fama internacional. Esta instituição, conforme indica Helena Jerônimo (2002), foi criada em 1902 com o intuito de mostrar alguns feitos científicos de jesuítas missionários.

Tratava-se de uma resposta às acusações sofridas da parte dos republicanos anticlericais, entre as últimas décadas do XIX e as vésperas da instalação da república, segundo indicações de Maria Lúcia de Brito Moura (2010), integradas ao debate de um mundo secularizado, de que seriam os jesuítas agentes de atraso mental numa época de domínio da ciência e da tecnologia. Consta, inclusive, que a sobrevivência da *Brotéria* no período pós-republicano da província portuguesa terá sido garantida pelos exilados na Bahia, que receberam, inclusive, o próprio padre Luiz Gonzaga Cabral, seu superior à época da expulsão. O referido periódico abrigaria, assim, como vimos acima, estudos históricos como parte da missão dos proscritos, que seriam igualmente utilizados como meio de defesa e valorização do protagonismo jesuítico na edificação do reino de Portugal e de um Brasil letrado.

No tocante a este último aspecto, a ação missionária dos jesuítas é apresentada de modo a entendermos a preservação tanto do sentido das missões, por meio das famosas cartas que enviavam aos seus superiores em Roma, relatando os sucessos e percalços das suas realizações, como parte da cultura indígena que os missionários almejavam substituir pelo cristianismo; isto porque, para realizar tão difícil incumbência que acreditavam ser divina, eles precisaram aprender línguas e costumes indígenas.

Vale ainda destacar que o empreendimento investigativo levado por Serafim Leite, além de ter recebido apoio editorial de intelectuais republicanos e de governantes estaduais e federais com ampla divulgação no meio letrado, deixou uma marca indelével na historiografia educacional brasileira, sobretudo quando Fernando de Azevedo (1958), ao escrever o seu famoso ensaio sobre a cultura brasileira – influenciado pelo estudo do citado historiador jesuíta de quem foi contemporâneo – considerou terem os jesuítas fundado o Brasil letrado, afinidades tratadas, mais recentemente, por Cavalcante (2013b), como de grande relevância para o entendimento dessa concepção de formação da sociedade brasileira. Afinal, as duas obras tiveram grande repercussão na época em

que foram publicadas e continuam a ser consideradas de referência indispensável ao estudo da nossa história cultural e educacional.

Da Missão da Zambézia ao Nordeste do Brasil: O Método Missionário dos Jesuítas da Província Portuguesa para Internato e a Escola Apostólica de Baturité

Para quem estuda a história da Companhia de Jesus, já é fato largamente sabido que os jesuítas começaram a ser formados missionários para a cristianização do mundo, passo a passo com processos colonizadores. Abordar essa disposição em relação à circulação de preceitos e práticas jesuítas entre continentes e missões traz o desafio de evidenciar como tais experiências missionárias são transpostas e adaptadas, em função de diferentes situações políticas e culturais vividas por seus “Soldados de Cristo”, que vão dos regimes monárquico-coloniais e resistências tribais, aos ordenamentos republicanos.

O propósito deste tópico é tratar dessa característica das referidas missões com foco na relação encontrada entre a atuação dos jesuítas portugueses em Moçambique, entre 1881 e 1910, e no Brasil, no interior da Missão Setentrional dos Jesuítas Portugueses Dispersos (1911-1938), mediante o protagonismo de Luiz Gonzaga Baecher, padre de origem germânica e formação religiosa obtida junto à província dos jesuítas portugueses. Com base em indicação de Francisco Correia (1992), encontramos alguns dados biográficos do padre Baecher:

Bávaro, nasceu em Wecsan (diocese de Ratisbona) a 22 de maio de 1869, entrou para a Companhia em 23 de janeiro de 1890, na província portuguesa. Esteve como Escolástico na Zambézia Inferior onde chegou em 1894. Trabalhou dois anos em Qulimane e outros dois em Boroma. Foi para a Europa continuar os estudos em 1898. Recebeu o presbiterado em Roma, em 1901. Fez a profissão solene de 4 votos no dia 19 de março de 1906, já em Quelimane. Foi nomeado superior da missão de São Pedro Claver do Miruro (Zumbo), à qual imprimiu um bom ritmo de progresso. Morreu em S. Salvador, da Baía, a primeiro de outubro de 1952 (CORREIA, 1992, p. 416).

Originário da Bavária, Baecher busca sua formação como jesuíta, em Portugal, de onde sai com destino ao norte da África, no contexto da famosa “partilha” de que será alvo aquele continente, conforme estudo de Wessling (2008), a partir de decisão tomada entre as principais potências europeias no século XIX na Conferência de Berlim (1884-85).

Baecher tomará parte de uma missão católica, iniciada em 1881, que se faz nos marcos da intenção política de Portugal de reaver sua área de influência da era colonial, nos territórios de Angola e Moçambique, a qual culminará, três décadas depois, com a expulsão dos jesuítas daqueles domínios ante o advento da República Portuguesa em 1910.

A literatura jesuítica consultada revela que a chave do método missionário na Zambézia estava centrada na escolarização de crianças e adolescentes em ambientes de internamento e evangelização delas, nos interiores mata adentro. Será depois desta experiência que o padre Baecher virá para o Brasil, chegando ao Ceará, quase duas décadas depois, para dirigir a Escola Apostólica de Baturité.

Adolescentes: matéria-prima para a evangelização em Internatos de Moçambique

A chamada “missão da Zambézia” teve a duração de três décadas, no período compreendido “entre 1880 e 1910”; envolveu “118 jesuítas, dos quais 41 ali morreram” e constitui-se em iniciativa importante para a ocupação portuguesa na África Ocidental; consta que, “em 1910, trabalhavam, nesta região de Moçambique, 41 religiosos distribuídos em seis diferentes missões: Quelimane, Coolane, Chipanga, Boroma, Miruru e Angônia” (AZEVEDO, 2000, p. 29).

Para tratar da base de evangelização dos jesuítas portugueses na África, achamos por bem explorar uma fonte da própria historiografia jesuítica, em face do caráter descritivo pormenorizado que a caracteriza, além de sua raridade, sob o título, *O Método Missionário dos Jesuítas em Moçambique (1881-1910): um contributo para a história da missão da Zambézia*, de autoria de Francisco Augusto da Cruz Correia (1992), onde podemos entender o significado do Internato para a cristianização proposta no interior dessa missão, conforme está indicado no trecho abaixo:

O Internato era uma instituição que estava presente na mente dos missionários quando pensavam fundar uma missão. Os edifícios para alojar rapazes ou raparigas era uma infraestrutura indispensável numa missão da Zambézia Inferior. Atendendo à opinião que os missionários tinham do africano e do desânimo em converter os adultos, era natural que investissem nos internatos para a educação dos adolescentes e dos jovens, como meio de os preservar do ambiente tradicional e assim assegurarem o êxito dessa mesma educação (CORREIA, 1992, p. 346).

O autor relata que os primeiros internatos recebiam “jovens resgatados da escravidão” e depois “dos próprios pais”, quando ganharam mais confiança da população, já que esta interpretava mal tal ação inicial de “resgate” de jovens escravizados. Ele destaca que os alunos eram educados ali com base no tripé: formação cristã, trabalho e recreio, que envolviam as chamadas “excursões científicas e apostólicas”.

Os padres entendiam que a vigilância ali tinha que ser redobrada para que a sua ação missionária tivesse sucesso, porque, como observava o padre Merleau, diretor do internato de Boroma, em 1899, sem vigilância e disciplina: “em pouco tempo os instintos de outrora, o amor da vida selvagem, que foi o seu primeiro modo de existência, tudo aquilo voltaria” (*apud* CORREIA, 1992, p. 346).

O grande desafio parecia consistir em conciliar a dimensão literária daquela instrução religiosa com as atividades práticas relacionadas ao trabalho. Devia haver um equilíbrio entre ambas, acreditando aqueles jesuítas que a educação dada aos jovens africanos, se não podia ser a mesma destinada aos alunos europeus, também não deveria resvalar para atividades rudes. Em 1897, o ainda escolástico Baecher dava as suas primeiras impressões sobre o resultado do trabalho educativo dos missionários junto a crianças internas na instituição criada por eles em Boroma:

Vê-se, claramente, o trabalho da graça. Os maus hábitos ineterados desaparecem e são substituídos por uma tal delicadeza de consciência que se vê claramente o desejo ardente do Divino Coração de salvar estes pobres negrinhos de preferência aos brancos de outros países, abundantemente providos de meios de salvação...” (BAECHER *apud* CORREIA, 1992, p. 337).

Esta colocação evidencia a classificação das duas culturas em confronto, divididas numa dicotomia que coloca a cultura europeia, de que são portadores esses missionários, como “delicada” e a cultura dos grupos nativos daquela região da Zambézia como “rude”. Diz ainda da capacidade de salvação da primeira, por ser cristã, e a outra, cuja religiosidade pagã ou não cristã os coloca, na leitura do citado escolástico jesuíta, em condição muito negativa, por ser vista por ele a cultura em que viveram as populações nativas até ali como incapaz, indigente e meio de perdição moral.

Uma divisão estratégica vai sendo instituída entre adultos e crianças por considerarem esses missionários que os primeiros fossem resistentes, culturalmente falando, e quisessem ter por guia da vida grupal o conhecimento ancestral, recebido como herança a ser perpetuada. Correia apresenta dois depoimentos registrados em cartas dos padres Czimmermann e Luís Lopes, deixando entrever que eles se mostram bem incisivos quanto a isto. Começemos pelo primeiro.

O Pe. Czimmermann depois de ter estado alguns anos em Boroma e encontrando-se em Ricico, refere-se à gente do Zumbo de uma maneira bem pouco elogiosa: “O negro é aqui muito baixo quanto à moral e de compreensão lenta, é também difícil fazer dos adultos cristãos e homens honestos”. Esta ideia de considerar os adultos difíceis de trabalhar esteve bem arraigada nos espíritos dos missionários. Consideravam-nos um caso perdido, pois, inveterados nos seus vícios e superstições, como diziam frequentemente, não valia a pena perder tempo com eles; o melhor era dedicar-se às crianças que ainda não estavam corrompidas por tais vícios e superstições (CZIMMERMANN *apud* CORREIA, 1992, p. 337).

No segundo testemunho, está a repetição da ideia de resistência dos adultos ao trabalho missionário e à estratégia de centrar essa ação na educação de crianças, supostamente mais permeáveis à recepção de outra cultura.

O Pe. Luís Lopes, numa carta escrita da missão do Miruro ao Pe. Provincial e publicada nas *Cartas Edificantes* diz claramente isto mesmo: “Dos adultos pouco há que esperar e poucos são os que

se convertem, pois eles não são capazes de ver a excelência da religião e julgam-se felizes morrendo da mesma maneira que os seus antepassados. Todos os nossos cuidados com semelhante gente não são muito galardoados. As crianças que formam todas as nossas esperanças, e como estas serão, por assim dizer, os velhos de amanhã, esperamos em breve ter bons velhos, isto é, bons velhos cristãos” (LOPES *apud* CORREIA, 1992, p. 337).

Encontramos relatos detalhados do escolástico Baecher, já citado acima, registrados em cartas enviadas aos seus superiores. Ele chegara à Zambézia ainda como jesuíta em formação. Anos mais tarde, já consagrado como padre Baecher, quando se encontra dirigindo um dos internatos moçambicanos, este missionário – segundo indicação de Correia (1992, p. 338) – sua carta mostra muito claramente, em 1906, o que ele pensa a respeito da expressão religiosa, costumes morais e ideias econômicas de grupos humanos africanos. Rotula-os de “pagãos” que creem em deus que se confunde com “forças atmosféricas”; que praticam “culto dos espíritos”, “rituais indecorosos e obscenos”, bem como a repugnante “poligamia”. Para Baecher, todos estes aspectos culturais locais revelariam o “caráter degradado” desses povos. Ele trata, também, em relatório da missão do Miruro de 1907, do regime de internatos, que considera ser o “meio mais poderoso para cristianização e civilização do africano”, com base em algumas razões que ele anuncia, que podem ser lidas abaixo.

No internato, aprendia-se melhor o amor ao trabalho, a obediência e a sã moral, e, mais que tudo isto, longe do contágio ambiental onde tinham nascido, facilmente extirpariam os vícios e se arraigariam na fé, por meio dos cuidados ali recebidos, tendo em conta a direção espiritual e a frequência dos sacramentos [...]” (CORREIA, 1992, p. 347).

Contudo, Baecher defende ser necessária uma combinação entre a vida no internato e as férias no ambiente de onde eram originários seus alunos, para visitação aos seus familiares e assim evitar uma radical “dissociação entre cultura local e evangelização”.

Exaltando os internatos, não quisera, contudo, escreve o padre Baecher, recomendar o sistema de isolamento completo e contínuo dos alunos. É conveniente que todos tenham ocasião de se habituar ao bom uso da liberdade nas férias trimestrais que se dão três vezes por ano e nos dias feriados semanais em que possam visitar as suas famílias [...] (CORREIA, 1992, p. 347).

Correia nos chama atenção para a ênfase dada pelos missionários naquela área da África quanto à prática da catequese e aproveitamento de “qualidades” reconhecidas nos africanos, quando os missionários buscavam outras estratégias de conversão, como o uso do canto e da música. Senão vejamos.

O Pe. Torrend, por exemplo, sabendo da inclinação dos africanos para a música e o canto, ensinava, frequentemente, a doutrina a cantar. Tinha preparado uma série de cânticos a partir dos quais os seus catequizandos aprendiam as maravilhas da criação, o pecado original, a redenção etc (CORREIA, 1992, p. 351).

Mostra ainda como a catequese e as pastorais do sacramento levavam os missionários aos interiores. Que aqueles chegaram a criar escolas para formar professores africanos, caso de Chupanga, e a pensar em formar um “clero indígena”. Sobre este tema, encontramos alusão à dificuldade colocada pela resistência cultural de africanos. Para o estudioso da missão da Zambézia, havia posições pouco inclinadas a esta hipótese.

O Pe. Wernz, nomeado Geral da Companhia de Jesus em 1906, escreve, em 1907, ao Pe. Provincial de Portugal, Pe. José de Magalhães, acerca da formação do clero indígena. O Pe. Magalhães levou o caso à Consulta da Província: “O Pe. Geral alvita para ajudar a missão da Zambézia, a formação de clero local. Convirá pensar nisso? Pergunta o Pe. Provincial. Julgaram CC que não convinha de modo nenhum, enquanto aqueles pretos não fossem mais gente e menos inconstantes, além de que não somos nós, mas o Prelado de Moçambique que deve tomar essa iniciativa” (CORREIA, 1992, p. 364).

Processos interculturais de educação envolvem, como sabemos, relações de domínio civilizacional. Apoiada em Nóvoa e Schriewer (2000), Madeira (2009), Metzler (2012) entre outros, exercitamos aqui um estudo de natureza comparada, de matriz sócio-histórica, que ofereça um caminho de maior entendimento de tais práticas, que tornaram possível a dominação cultural do ocidente europeu sobre largos territórios de diferentes culturas e continentes. Trata-se de um modelo de análise que, segundo António Nóvoa, alinhado com o conhecido autor alemão, apresenta três grandes desafios:

[...] em termos de *perspectiva*, ser capaz de trabalhar seu objeto a partir, simultaneamente, das trajetórias de modernização social, das configurações socioculturais e dos processos transculturais de difusão e de recepção; em termos de *método*, trabalhar, tendo em vista a articulação de um pensamento histórico e comparativo, de forma a identificar as singularidades sem que isso represente negligenciar as racionalidades que se situam para além das histórias nacionais; em termos de *conceito*, desenvolver abordagens que sejam suscetíveis de produzir orientações teóricas e sistemas conceituais capazes de organizar a comparação como prática científico-social (SCHRIEWER, 1993 *apud* NÓVOA, 2009, p. 50).

Sabidamente, o método missionário para evangelização de adolescentes que os jesuítas desenvolveram em Moçambique, conforme constam nas cartas que enviaram à província portuguesa, prática usual da Companhia de Jesus, foi fruto da visão negativa que tinham formado sobre o africano e seus hábitos culturais, o que fortalecia naqueles missionários a necessidade de educar crianças e jovens, já que consideravam que os africanos, em geral, seriam, conforme opinião de um certo padre Dejoux, em carta de 20 de fevereiro de 1882: “bebedores, preguiçosos, indiferentes, indolentes” [...] preferiam as mais horríveis torturas da fome e mesmo da morte a trabalhar [...] São, sobretudo, ladrões, roubando não só dinheiro mas também roupa e comida” (CORREIA, 1992, p. 336).

Ao analisar “a fundamentação lógica, social e cultural do colonialismo” na África, John Metzler (2012) chama atenção para o seu

significado transcultural e internacional, e o caráter econômico, político, missionário, científico, imperialista nela contido:

O empreendimento colonial na África foi ativamente facilitado por variáveis sociais e culturais. A Europa Ocidental e os EUA viveram, no século XIX, um ressurgimento ou uma renovação do cristianismo, referido popularmente como o Grande Despertar, que resultou em engajamento missionário ativo na África e na Ásia. O imperativo da grande missão de converter populações não cristãs de terras distantes inspirou as sociedades missionárias a estabelecer postos missionários em toda a África. De maneira geral, as sociedades missionárias davam forte apoio ao empreendimento colonial, acreditando que o estabelecimento da autoridade colonial criaria o ambiente necessário para a realização da agenda missionária.

Havia também perspectivas seculares que emprestavam um suporte ideológico importante para o empreendimento colonial. O darwinismo social assegurava um mandato “científico” para o imperialismo: como *raça* superior, os europeus tinham o direito “natural” de conquistar e governar as “raças inferiores” da África. Além disso, esse direito era visto como uma obrigação – “o encargo do homem branco” – de “civilizar” os indivíduos e as sociedades africanas (METZLER, 2012, p. 336-7).

Foram tais princípios que sustentaram e guiaram, em certo sentido, práticas de evangelização inscritas na visão e vivência dos jesuítas emigrados de Moçambique para o nordeste brasileiro, a partir de 1910. Nesse sentido, torna-se importante verificar a influência da experiência trazida da missão da Zambézia para a ação e disposição missionária que teriam, ao edificar diversas instituições educacionais na Bahia, Pernambuco e Ceará.

Conforme a historiografia consultada e pontuando aqui, em específico, um apêndice do estudo de Correia (1992, p. 415-428), que traz uma “breve biografia dos missionários que trabalharam na missão de Moçambique (Zambézia)” para além do padre Baecher, vários missionários dessa missão vieram para viver e morrer no nordeste brasileiro, após a expulsão dos jesuítas portugueses da África, em 1910: Antônio Arraiano (Salvador), Bernardino Araújo (Recife),

Henrique Borrel (Salvador e Belém), Angelo del Bosco (Baturité), Luíz Gonzaga Dialer (Recife), Manuel da Fonseca (Recife), João Baptista Gonçalves (Salvador), Luís Lopes (Salvador), Roque Martins (Baturité), João José de Mocera (Salvador), António Nunes (Salvador), José de Oliveira (Recife), João do Rosário (Salvador), Tomás Segura (Salvador), António Maria de Castro Simas (Salvador), Manuel Valente (Baía), e outros. Neste artigo, porém, nos restringiremos a acompanhar o percurso do padre Baecher, somado ao de um outro missionário, o suíço Charles Coppex, que nos interessam mais de perto em razão do recorte deste estudo.

A ação do padre Baecher como superior da Escola Apostólica de Baturité e criador do noviciado

Designado, em 1929, para ser missionário em Baturité, junto à sua Escola Apostólica, quase vinte anos depois de sua expulsão como missionário da colônia portuguesa instalada na Zambézia, o padre Bacher já passara antes por outras experiências no nordeste brasileiro e estava mais velho. Ele se depararia na Escola de Formação do Ceará com outra realidade, já que os adolescentes ali internos vinham de famílias aportuguesadas e de posses, que viam na educação jesuíta uma oportunidade de seus filhos receberem uma boa educação tanto religiosa, como de preparação para estudos superiores, já que ali nem todos os alunos viriam a seguir a carreira eclesiástica.

Na definição da finalidade maior daquela Escola Apostólica, é possível vislumbrar o tipo de aluno requerido e de educação ali oferecida em regime de internato.

O fim desta Escola é educar meninos que sintam vocação para a vida apostólica, sacerdotal e religiosa na Companhia de Jesus. Em conformidade com este fim, *só se admitem*, neste viveiro de missionários, alunos internos que se distingam por uma sólida piedade e tenham decidida vontade de se consagrar ao serviço de Deus, da Igreja e do Altar, na Companhia de Jesus (PINTO, 1932, p. 39).

Por se tratar de uma instituição de formação apostólica, os primeiros tempos dos estudos representavam uma candidatura em que o aluno tinha testada a sua vocação, podendo ele ser devolvido à sua família em caso de desaprovação. Sendo um empreendimento de alto custo, conforme mesma indicação supracitada, estabelecia claramente as suas condições de admissão para pais e tutores:

1º – Dar livre e pleno consentimento a seus filhos e pupilos de entrar na Escola e não se opor a que sigam tranquilos a sua vocação.

2º – Indenizar a Escola de todos os gastos, se perseverando o aluno no seu bom propósito, pretenderem retirá-lo contra o parecer do Director.

3º – Tornar a recebê-lo em casa, sem ônus para a Escola, se a Direcção julgar inconveniente conservá-lo.

4º – Não o reclamar no tempo das férias, que todos os alunos, de regra geral, passarão na Escola.

5º – Concorrer para a educação do menino com a pensão anual de 1:000\$000 (PINTO, 1932, p. 39).

A Escola Apostólica enfrentara desde o início muitas dificuldades financeiras, desde a construção da obra à manutenção da instituição escolar, necessitando, além das pensões dos alunos, receber ajuda de benfeitores, classificados em três diferentes categorias: “fundadores, protectores e cooperadores” (PINTO, 1932, p. 40-41).

Numa consulta feita junto a outros estudos de historiadores jesuítas sobre o percurso e atividade dos missionários radicados no nordeste brasileiro, encontramos o padre Baecher – vindo da missão da Zambézia, como já dissemos, onde dirigiu um internato – aqui ocupado em resolver outros desafios de um internato voltado para crianças e jovens com outro perfil. Considerado um educador muito experiente, no âmbito da Companhia de Jesus, ele havia sido nomeado superior da missão do Brasil, em 21 de outubro de 1924, segundo registro de Joseph Foulquier (1940), em estudo sobre as atividades missionárias no norte do Brasil. Anos depois, o padre Baecher seria designado para dirigir a ampliação dos estudos jesuítas na Escola de Baturité que, inaugurada em 1927, planejava implantar ali, cinco anos depois, um noviciado.

Quando o Pe. Baecher assumiu o cargo de superior da Escola Apostólica, em 1929, manteve o ritmo lento da construção da parte da casa destinada para o noviciado devido à falta de recursos. Mas, mesmo assim, a abertura do noviciado foi mantida para 1932. O Pe. Baecher explicou a situação financeira da Escola em 1930: gastos – 56 contos de réis nas obras, 70 contos de réis na manutenção da casa e seu pessoal; entraram – 18 contos de réis em pensões, 20 contos de réis em ministérios, 14 contos de réis em esportulas de missas, 20 contos de réis em contribuições das outras residências da missão. No ano seguinte, voltou a falar ao provincial sobre as dificuldades financeiras da Escola (AZEVEDO, 1986, p. 201).

O noviciado seria aberto, segundo essa última fonte, em 11 de fevereiro de 1932. Para dirigi-lo, a Companhia de Jesus designaria o missionário da província portuguesa de origem suíça, padre Coppex, que também é caracterizado por sua ligação com a missão da Zambézia, por ter a sua formação interrompida pelo episódio de expulsão dos jesuítas pela República Portuguesa, que o fez terminar seus estudos na Espanha e também por seu rigor como educador:

Este padre nasceu no Cantão de Valais, Suíça, no dia 1^o de janeiro de 1879. Frequentou a Escola Apostólica em Avinhão e entrou na Companhia, em Portugal, em 1899, porque queria trabalhar na missão da Zambézia, Moçambique. Fez os estudos normais na Companhia de Jesus, mas por causa da Revolução Portuguesa de 1910, cursou teologia em Murcia, Espanha, onde se ordenou em 1912. Foi ministro do noviciado em Oya de 1915 a 1918 e deste ano a 1921 exerceu o cargo de vice-reitor na mesma casa. Foi reitor do noviciado em Oya de 1921 a 1927, e de 1927 a 1931, sócio do Mestre de Noviços, Pe. Aparício. Portanto, tinha ele muita experiência na formação de Apostólicos e Noviços. A grande dúvida seria se sua personalidade e psicologia se harmonizavam com o espírito brasileiro (AZEVEDO, 1986, p. 202-3).

Os dois padres jesuítas traziam origens e experiências missionárias bem distintas, pois enquanto o alemão, padre Baecher, vivenciara o método missionário do internato moçambicano, o suíço, padre

Charles Coppex, havia se especializado na organização de noviciados europeus. Ambos eram missionários acostumados a significativos trânsitos linguísticos, evangélicos e culturais, fosse no interior da Europa, fosse na África.

No primeiro instante, os dois tanto estranharam quanto causaram estranhamento nos diversos ambientes de formação e ação missionária por onde passaram. Se tinham em comum o sentido cristão das missões jesuítas, também acumulavam vivências transculturais de merecido destaque, em especial para a ação educativa para a qual foram designados no Ceará. Afinal, tiveram eles que se adaptar ao modo de ser cearense ou brasileiro.

O Pe. Coppex, segundo o Pe. Vicente Barbosa, S. J., foi um homem austero, mas compreensivo. Muito ativo, lançou um programa de construção de caminhos como aquele que ligava a casa do noviciado ao Sítio Caridade numa distância equivalente a três quilômetros. Ele trabalhava com foice, picareta e enxada e o mesmo faziam os noviços, limpando e criando neste terreno alcantilado e pedregoso, estradas para pessoas e animais de carga. Certamente o Mestre com os seus noviços, envergando batinas velhas e surradas, cortando o chão para fazer esses caminhos na Serra de Baturité, não deixava de causar surpresa, mas também muita edificação.

Os noviços foram totalmente conquistados por ele, na sua transparente dedicação ao seu ofício, como escreve o então noviço, Vicente Barbosa:

“O Padre Mestre se houve tão bem nas práticas e na condução do retiro que todos sentiram saudades quando ele terminou. No último dia, a cena que mais comoveu a todos foi quando o Mestre beijou os pés dos noviços” (AZEVEDO, 1986, p. 205-6).

Como vimos, o padre Coppex, que chegara austero e disciplinador, dando provas de sua disposição, inclusive física, de trabalho duro, nas obras da Escola Apostólica, ao longo dos anos fora entendendo as especificidades do modo de ser dos seus alunos e até conquistando-os, conforme alguns depoimentos colhidos, como o que se vê abaixo:

O padre Coppex ficou como Mestre até 1943, muito além do nosso estudo. Adaptou-se bem ao Nordeste, mas no fim da vida comentou com os jesuítas na Residência de Cristo-Rei, em Fortaleza, que se tivesse de começar de novo seu cargo de Mestre, mudaria seu método, porque entendia melhor a psicologia brasileira. Possivelmente ele pensaria em suavizar sua orientação, mas isso não diminui a estima de todos os seus noviços que sentiram e aproveitaram a sua segurança espiritual. Onze anos falam por si de sua capacidade para ser Mestre (AZEVEDO, 1986, p. 206).

O ato de beijar os pés dos seus noviços como Mestre, o reconhecimento posterior de que – caso lhe fosse dada a oportunidade de começar de novo a sua prática como missionário e orientador de estudos – o seu “método” seria diferente e mais suave, são evidências de como a interação com o modo cultural de ser dos jovens alunos que encontra em Baturité, juntamente com o acúmulo de experiências de vida de que é portador, contribuem para mudar a percepção de educação religiosa e escolar que o padre Coppex trouxera consigo dos internatos da Europa e da África para o nordeste brasileiro.

Fica evidente que as missões jesuíticas precisam ser entendidas em seus componentes transculturais, seja por meio da educação recebida por agentes delas integrantes como representantes da Companhia de Jesus, seja por suas vivências como missionários.

Em tudo está patente a indicação marcante de uma experiência moderna de mundo globalizado, que tem assento na Europa, Ásia, América e África e vara cinco séculos. O grande objetivo é impor aos povos colonizados um modelo civilizacional cristão, europeu e mercantil, contradição que gera conflitos de toda ordem e pede adaptações de ambas as partes nem sempre alcançadas. Estudar essas experiências missionárias requer, portanto, como suporte analítico, a perspectiva internacional e intercultural, porque, em face das orientações recebidas desde o começo, as missões jesuítas são portadoras da palavra e do livro cristão, em versão reformada, mas precisam aprender os modos de expressão e de ser cultural dos outros a quem pretendem cristianizar.

Nesse sentido, é de se imaginar que não permanecem os seus padres missionários de todo incólumes à influência cultural dos povos

e localidades para onde se dirigem com a ideia de cristianização. Aqueles que são alvo desses empreendimentos catequéticos e escolares também não deixam de mão por inteiro as suas culturas de origem, permanecendo delas alguma coisa de essencial.

Investir na evangelização de adolescentes em regime de internatos não garantiria aos jesuítas que seus alunos seriam uma presa fácil do esquecimento e abandono dos ensinamentos da infância mais tenra, recebidos dos seus familiares e ordenamentos comunitários. A redobrada e pertinaz vigilância a que se referem os mestres jesuítas, como parte da formação do jovem apostolado em missões de Moçambique e do Brasil nordestino, diz da dificuldade, recusa e barreira encontradas por eles no ofício da cristianização missionária. Ao fim e ao cabo, essa ação educativa não fora suficiente para coibir as lutas pela independência e rejeição ao colonialismo europeu no século XX.

Os conflitos diversos vividos pelas nações e etnias africanas até os dias que correm, em consequência daquela partilha prepotente do continente pelas nações europeias ditas mais civilizadas e desenvolvidas economicamente do XIX, estão a nos mostrar que a história das missões, instituições e propostas educativas ali ensaiadas, sob a tutela do catolicismo e cientificismo pela Europa ensandecida de glória, ainda está por ser escrita.

O legado deixado pelo Estado colonial, segundo Metzler (2012, p. 337-354), exige um debruçar analítico refinado sobre temas e recortes variados, que nos ajudariam a explicar as dificuldades de “escolarização e educação formal na África colonial e pós-colonial”, a “dialética intrincada dessa prática educacional colonial”, os dilemas da “construção de Estados-Nações”, o impacto da “Guerra Fria” de ontem e da “Globalização” de hoje sobre a economia, a identidade cultural e a educação naquele vilipendiado continente, evidenciam os múltiplos desafios postos pelo passado ao futuro africano.

Que inúmeros missionários europeus radicados por décadas na Zambézia e em missões europeias tenham vindo para o nordeste do Brasil, feito exilados pela República Portuguesa em 1910, isto é um fato. Cabe a nós, que estudamos esse passado, destacar e decifrar tais

deslocamentos que, longe de serem de caráter meramente espacial, envolvem vetores socioculturais valiosos para a construção de um entendimento alargado, posto se tratar de um acontecimento em escala internacional e intercultural que deve ser ligado à história da educação e à sociedade brasileira.

Os jesuítas portugueses e a educação católica no Brasil republicano

Este tópico trata da ação política e educativa dos jesuítas portugueses no nordeste do Brasil, no século XX, concebida que fora como missão para uma situação de exílio, dirigida a vários lugares de destino como Holanda e Bélgica, além da antiga colônia do Brasil, conforme já tratamos em tópicos anteriores. Nessa condição de exílio, sentimentos conflitantes e jogos de memória fazem parte dessa ação missionária que assume o estatuto de um dever para com a congregação a que pertence.

A questão colocada pelo dever de memória excede, assim, os limites de uma simples fenomenologia da memória. Ela excede até os recursos de inteligibilidade de uma epistemologia do conhecimento histórico. Finalmente, enquanto imperativo de justiça, o dever de memória se inscreve numa problemática moral [...] (RICOEUR, 2007, p. 104).

Os jesuítas portugueses exilados, depois de instalados em Salvador, na Bahia, espalham-se, com o tempo, por algumas capitais e cidades nordestinas onde organizam suas residências, paróquias e escolas em Recife, Fortaleza, Belém, São Luís e Baturité.

A partir de 1911 os jesuítas portugueses, expulsos de sua pátria, vieram reforçar a presença da Companhia de Jesus no Brasil, assumindo a responsabilidade de uma nova missão no norte e no nordeste do país, erigida em vice-província, independente em 1938. Inicialmente dispersos em vários lugares também dos estados de São Paulo (São Carlos do Pinhal e Sorocaba) e de Minas Gerais

(Campanha), fundaram logo em Salvador da Bahia o Colégio Antônio Vieira (1911), seguido pelo Instituto São Luís (1912-1926) de Caetité, também na Bahia, e pelo Colégio Nóbrega (1917) em Recife [...] (BRESCIANI, 1999, p. 229).

A chegada dessa Congregação no Ceará, a partir de 1919, mostra a necessidade de examinar a participação desses jesuítas na construção de um projeto de educação católica. A metodologia adotada tem como ponto de partida a consulta a fontes diversas – que foram encontradas dispersas em arquivos e bibliotecas de diversas instituições e cidades, onde os jesuítas se radicaram – para analisar a presença marcante desses religiosos e educadores no momento em que se fazia, no Brasil, a discussão de um plano nacional de educação e acirrava-se o debate entre escolanovistas e católicos.

Em 1931, publicava o Centro D. Vital, num pequeno volume, uma série de artigos de combate, sob o título de *Pedagogia da Escola Nova*: Tristão de Ataíde lançava o seu livro *Debates Pedagógicos*; o Pe. Leonel Franca, ilustre jesuíta, retornava em sua obra fundamental *Ensino Religioso e Ensino Leigo* a questão do ensino religioso, estudando-a a todas as luzes e com abundante documentação; e reunia-se, na Cúria Metropolitana, da capital paulista, o primeiro Congresso Católico de Educação, promovido pelo Centro D. Vital de São Paulo (AZEVEDO, 2010, p. 712).

No Ceará, o meio católico observa de bom grado a chegada dos missionários portugueses, reconhecendo neles a força mística que tiveram no período colonial, sendo bem recebidos na capital, onde os jesuítas fazem diligências com o clero.

O ambiente cultural e religioso de Fortaleza nas décadas de 1920 e 1930

Os jesuítas portugueses que chegam a Fortaleza traçam suas impressões positivas sobre a capital cearense, como é o caso do padre

Antônio Paulo Cyriaco Fernandes (1936), vendo-a como uma cidade moderna e bem planejada do ponto de vista urbano. Estando ele instalado na cidade do Recife, vem a Fortaleza tomar o comboio com destino a Baturité para conhecer a Escola Apostólica da Companhia de Jesus. O relato dele contrapõe progresso material e religioso, em suas considerações sobre a capital cearense, fornecendo evidências por ele colhidas, que lhe permitem exaltar a força e organização política do catolicismo em Fortaleza.

É realmente admirável o surto das obras católicas, nestes últimos anos, na capital do Ceará. É a obra das vocações; é o Bom Pastor, é o Leprosário; é o Patronato; é o Banco Popular, talvez o único no seu gênero em todo o Brasil que tem por estatuto ceder 40% dos seus lucros líquidos a obras pias e sociais, e de fato já lhes deu, desde a sua fundação, que foi em 1920, mais de 150 contos; é o Círculo Católico dos Operários, talvez sem exemplo na Terra de Santa Cruz; é o *Diário Católico, O Nordeste*, que deve causar inveja as nossas grandes cidades, tendo chegado até a ter duas edições por dia (FERNANDES, 1936, p. 158).

Ele mostra, portanto, um ambiente social favorável à missão dos jesuítas e ao catolicismo em geral, o que ele percebe como indicador de boa receptividade do Ceará republicano à continuidade e fortalecimento da ação do clero.

O jesuíta continua a sua apreciação comentando sobre o estado positivo de religiosidade cristã da família cearense, por meio de indicadores numéricos de vocações religiosas tiradas de seminários e colégios confessionais instalados no Ceará, destacando o exemplo de uma família em particular. Os comentários de Antônio Fernandes são analisados e reforçados por Ferdinand de Azevedo (1986) ao se referir aos rumos que ia tomando aquela missão, no Ceará, ao salientar a aceitação da presença e o crescimento auspicioso do plano inicial dos jesuítas portugueses proscritos de Portugal, tanto na sua capital, Fortaleza, quanto no município de Baturité.

A recepção aos jesuítas exilados de Portugal em Fortaleza

Aos jesuítas exilados de Portugal será dada uma área nobre da capital cearense, no bairro Aldeota, onde já estava instalado o Colégio Militar de Fortaleza, e que indicava por onde a capital cearense iria expandir a sua urbanidade. Ali receberiam uma residência própria e uma igreja nova que se chamaria Cristo-Rei.

A Festa de Cristo-Rei foi oficializada para a Igreja Universal durante o pontificado de Pio XI, com um conteúdo bem explícito em sua formulação litúrgica: afirmar o primado de Cristo na sociedade humana. [...] A teologia da realeza de Cristo coloca ênfase no Cristo ressuscitado e glorioso. É a partir da glorificação celeste de Cristo que se passa a enfatizar o domínio de Cristo sobre a sociedade humana, ou seja, a doutrina do reinado de Jesus (AZZI; GRIJP, 2008, p. 417).

Azevedo oferece mais detalhes sobre a origem papal do culto ao Cristo-Rei, remetendo o seu vínculo ao espírito de pacificação, advindo da Europa, com o fim da Primeira Guerra Mundial.

Pela influência exercida pelo papa Pio XI, que tentou fortalecer a paz depois da 1ª Guerra Mundial e teve como lema de seu papado, “Pax Christi in regno Christi”, desde sua primeira encíclica “Ubi arcano”, em 1922, Pio XI divulgou seu pensamento sobre esse tema, e com a encíclica “Quas primas”, em 1925, a completou, instituindo a Festa de Cristo-Rei. A retórica e a imagem do Cristo-Rei conquistaram segmentos importantes na Igreja Católica do Brasil (AZEVEDO, 1986, p. 229-230).

A historiografia portuguesa mais recente trata do assunto mostrando-nos a importância desse símbolo do Cristo-Rei pelo Vaticano e a sua disseminação por meio das instituições católicas, nas décadas de 1920 e 1930, como mensagem que deverá ser capaz de se contrapor à crescente secularização das sociedades.

Em 1925, através da encíclica “Quas Primas” e na sequência da celebração do ano jubilar, o papa Pio XI instituiu a festa de Cristo-Rei como festa maior da cristandade, conforme ao projecto católico de “reconquista cristã” da sociedade moderna. De facto, a ideia de “restauração cristã” da sociedade era o objectivo do catolicismo militante desde o século XIX, por contraponto às transformações políticas e económicas que o liberalismo e o capitalismo oitocentistas provocavam nas sociedades ocidentais e às respostas sociais trazidas pelo socialismo e, sobretudo, depois da Revolução Russa de 1917, pelo comunismo prático e pelo marxismo-leninismo ideológico. Paralelamente, novas mundividências culturais questionavam ou afrontavam directamente as compreensões tradicionais da religião católica, nomeadamente o cientismo, o positivismo e o materialismo, mas também o nihilismo e o nascente existencialismo filosófico (FONTES, 2008, p. 173).

Inaugurada a Igreja do Cristo-Rei, em Fortaleza, no ano de 1928, pode-se imaginar o impacto social que teve desde o anúncio de sua construção, especialmente junto à colônia de imigrantes portugueses nela radicada que, além do Cristo-Rei, vinculará depois àquela igreja o culto a Nossa Senhora de Fátima. Eram ambos cultos novos, com função de revigoração da fé católica no mundo moderno, que atrairiam católicos da cidade que se sentiam conectados com as novas orientações do catolicismo europeu.

Nesse espaço, os jesuítas acrescentariam à ação católica a sua marca específica ao instituírem ali a “prática de retiros e *Exercícios Espirituais*”. Tratava-se, sabidamente, conforme Lopes (2002), de uma recomendação intrínseca à irmandade inaciana, desde a sua criação. Os jesuítas portugueses trazem essa tradição de formação ao meio católico cearense após mais de um século e meio da expulsão pombalina dos jesuítas. Participar de retiros sob a orientação do famoso roteiro de conversão ditado por Inácio de Loyola também era motivo de curiosidade e interesse por parte dos católicos cearenses.

A Ação Política e Educativa Católica: *Exercícios Espirituais*, Imprensa e Combate ao Comunismo

A Casa de Retiros seria construída ao lado da Igreja do Cristo-Rei, em prédio adequado com capacidade de acolher dezenas de participantes interessados. Tratava-se de um trabalho de refinamento espiritual e intelectual da sua elite estritamente masculina, em prol do fortalecimento do catolicismo no meio local, junto aos órgãos de governo e em todo o estado do Ceará. O convite lhe é enviado por meio da imprensa católica local. Azevedo (1986) caracteriza o funcionamento da “Casa de Retiros”, o perfil dos seus participantes, a revista da paróquia, *A Voz do Cristo-Rei*, e seus principais redatores, bem como outras atividades dos jesuítas aí residentes, como aquelas relacionadas com o ministério deles em Aracati e da associação mutualista criada junto à Paróquia do Cristo-Rei.

Como projeto educativo tratava-se de um trabalho de refinamento espiritual e intelectual daquela elite, sendo restrita aos homens, em prol do fortalecimento do catolicismo no meio local e em todo o estado do Ceará, definido como parte integrante do alvo desses missionários jesuítas, que julgam estar a retomar um território antes perdido, em face da expulsão pombalina no século dezoito.

Afora a elite, sabe-se que essa ação também é dirigida ao segmento dirigente do operariado cearense, pois este foi alvo, na década de 1930, de uma conhecida mobilização católica, expressa na Legião Cearense do Trabalho, sob a direção de católicos leigos e alguns padres, a qual “chegou a congregar 71 associações, um montante aproximado de 20.000 membros” (AZZI; FRIJP, 2008, p. 109), movida por um fervoroso ideário de combate ao comunismo, em alusão à Revolução Russa de 1917, que acusa de difundir o ateísmo no mundo.

A Construção da Escola Apostólica em Baturité e o Apoio do Governo Federal

Trataremos, neste tópico, de compreender o significado e a motivação dos jesuítas portugueses residentes na Bahia, para a decisão da instalação de uma Escola Apostólica no estado do Ceará, sendo a sede da província em Salvador, capital da Bahia.

[...] sua ação pastoral estendeu-se aos estados mais ao norte, por meio das residências do Pará, Fortaleza e São Luís do Maranhão. Bem mais tarde, começou a funcionar um colégio também em Fortaleza, com o nome de Santo Inácio. Para a formação de novos jesuítas abriram, desde 1927, uma escola apostólica em Baturité, Ceará, onde desde 1932 funcionou também o noviciado e logo depois o juíarado (BRESCIANI, 1999, p. 225).

Um aspecto a considerar nessa decisão está ligado, em primeiro lugar, à preferência da Companhia de Jesus por instalar tais escolas em território europeu e, em segundo lugar, em relação ao próprio Brasil, em estados do Sudeste, sabendo-se que o Ceará não constituía, do ponto de vista econômico e político, sequer o centro da Região Nordeste, face à força das cidades do Recife e Salvador, no período em que a localização daquela Escola seria definida. Acompanhando as preocupações de Azevedo, sabemos que:

A Companhia de Jesus sempre deu muita importância à formação de seus membros e os jesuítas portugueses permaneceram fiéis a esta tradição. Nos fins do século XIX era comum em alguns países a candidatos à Companhia passarem, primeiramente, pelas Escolas Apostólicas que, para a Companhia e as outras ordens, equivaliam ao Seminário Menor Diocesano [...]. Ao chegar no Brasil, os jesuítas portugueses naturalmente pensaram em fundar uma Escola Apostólica para a sua missão. Isto não surpreende, considerando-se que no desenvolvimento da província portuguesa, a Escola Apostólica fornecia nada menos que 50% das vocações (AZEVEDO, 1986, p. 165).

Segundo o autor, a discussão sobre a necessidade de fundação de uma Escola Apostólica no Brasil não foi consensual. Além do mais, havia uma ala favorável a que a sua implantação se desse no sudeste do País que, por sua vez, se contrapunha àquela liderada pelo padre Antônio Pinto, que queria instalá-la no Nordeste, onde estava também radicada a sede da Província dos Jesuítas Portugueses Dispersos. Para ele, os jesuítas que se contrapunham à escolha da Região Nordeste também

argumentavam a favor de São Paulo ou Minas Gerais, por razões de ordem econômica, tanto da região que integravam quanto pelo poder aquisitivo das famílias dos possíveis candidatos a alunos da Escola Apostólica, que deviam assim pagar por essa formação.

O confronto de diversos relatos, escritos e orais, acerca do percurso de décadas da missão dos jesuítas portugueses, mostra, contudo, que a Escola Apostólica de Baturité foi o móvel que justificou a vinda deles ao Ceará, para cuja materialização foi necessária a ajuda do clero cearense, de doações privadas e do apoio do governo federal. Quando essa ação missionária foi abraçadora, no final dos anos 1930, os padres por eles formados e alguns missionários idosos que por aqui ficaram tiveram que admitir uma “crise de vocações” e a não menor “crise financeira” que a atravessa na década de 1950.

Venceu, portanto, a ideia de abri-la em território cearense. Várias fontes consultadas mostram a dificuldade de construir a referida escola na Serra de Baturité, conhecida por se tratar de uma zona de plantio e colheita de café, que dera bons frutos e fortalecera a sua elite, que estabeleceu um forte vínculo com a tradição católica. Em face disso, os jesuítas iniciam, quando da preparação comemorativa do *Centenário da Independência de 1922*, uma campanha para angariar fundos do Estado, ressaltando o alto custo da formação dos jesuítas, conforme detalha o estudo de Azevedo (1986, p. 173-179).

Referem-se os relatos jesuítas, em suas cartas e memórias, repetidas vezes, aos altos custos da construção da escola e a busca de apoio junto a autoridades do governo, que lhes ajuda na construção de estrada e ponte, na oferta de engenheiro e de ferramentas de construção civil e pólvora para demolição de pedras e preparação de uma base para os alicerces do prédio (AZEVEDO, 1986, p. 180-181).

Há um testemunho do padre jesuíta João Bento Justino mostrando os desafios daquela edificação e a ajuda do Estado dada à parte de infraestrutura para acesso à escola.

[...] aqui está-se construindo nossa Escola Apostólica. Começou com grandes planos, e ainda se lançaram os alicerces a uma boa parte, mas por fim reduziu-se tudo por agora a uma ala de

76 metros, e esta, ao chegar ao primeiro andar acima do rés do chão, reduziu-se a 50 metros, que com três andares afora o rés do chão será suficiente por agora e estamo-nos esforçando a ver se esta parte se torna habitável. Faltam fundos, e só os tesouros de Deus é que nos podem valer. Habitamos numas casas do antigo feitor desta fazenda, e do colono, só de rés do chão. [...] O govêrno federal a pedido da Câmara fez uma estrada de automóvel com uma ótima ponte sobre a ribeira; abrange 3 quilômetros e quase vem até à nossa edificação, tanta volta dá [...] (CARTAS..., 1928, p. 173).

Não obstante tais percalços, ao ficar pronto, o colégio de Baturité apresentará uma dimensão colossal para o padrão arquitetônico da região em que se instala. Trata-se de um monumento que haveria de marcar a passagem dos jesuítas no Ceará, de modo a revelar a sua particularidade em sua missão educativa, traço que é comum, sabidamente, a todos os colégios da Companhia, em Portugal, Brasil e Índia.

Mediante os registros indicados, entendemos também a dinâmica administrativa e pedagógica da Escola, a qual não cabe discutir aqui em função da exiguidade de espaço; vale destacar ainda alguns dos seus marcos cronológicos de expansão e abasileiramento da missão da província de jesuítas portugueses, no Ceará, que são repetidos em diversas fontes jesuíticas: 1922-1929 (Construção e Abertura/Casa de Retiros); 1927 (Inauguração da Escola de Baturité), 1932 (noviciado); 1934 (juniarado). Os jornais da época e relatos da historiografia jesuítica destacam também alguns eventos sociopolíticos que penetraram a vida da formação da escola, como: 1) uma visita de Getúlio Vargas a Baturité na seca de 1932; 2) reuniões do movimento integralista, incluindo palestra de Gustavo Barroso, na Escola Apostólica, sob a liderança do padre Monteiro da Cruz; 3) visitas de ministro, governador do Ceará e outras autoridades.

O tradicionalismo católico das décadas de 1920 que acolhe os jesuítas portugueses encontra-se com o ideário integralista, cuja organização e difusão em Fortaleza teve muita força, inclusive junto a alguns jesuítas, mas não isoladamente, sabendo que “[...] as tendências tradicionalistas do catolicismo autoritário cearense e não só cearense: em

todo o país a imprensa católica seguia esse caminho, o modelo fascista de governo” (MONTENEGRO, 1992, p. 238). A historiadora Jessie Jane Vieira Sousa, no livro *Círculos Operários: a Igreja Católica e o mundo do trabalho no Brasil* (2002), faz as seguintes considerações sobre a Ação Católica nesse período.

Entre os anos 1930 e 1940, as forças católicas aglutinadas pela revista *A Ordem* e esperando por meio dos órgãos da Ação Católica, dentre eles os círculos operários, trabalharam na perspectiva da construção de um catolicismo triunfante, que pretendia dominar o campo da educação, da política, e até mesmo da economia. Seu projeto visava, conforme definição de Francisco Gomes, à construção de uma neocristandade, isto é, o estabelecimento de uma nova hegemonia na sociedade brasileira por meio da relação da Igreja com o Estado. Para tanto, a constituição de “organismos corporativos” foi considerada uma necessidade surgida da própria natureza humana [...] (SOUSA, 2002, p. 177).

O integralismo na era Vargas chegara a uma configuração de tamanha monta que inspirou a historiografia nacional a tratá-lo como “fascismo brasileiro na década de 30”, conforme conclui o conhecido estudo de Héliogio Trindade (1979), intitulado, *Integralismo: o fascismo brasileiro na década de 1930*.

Retomando a análise das condições históricas geradoras da Ação Integralista Brasileira, podemos concluir que a ideologia integralista se elabora num período de crise na evolução político-econômica e cultural da sociedade brasileira. Não é obra de um só homem (mesmo que fosse visionário), mas nasce do processo de convergência das ideias autoritárias de direita numa sociedade em transição, sob o impacto da nova situação internacional, marcada pela revolução soviética e a contrarrevolução fascista (TRINDADE, 1979, p. 277).

Trata-se de um fenômeno que tem entre os seus intuitos assegurar o controle político do operariado, posto no gesso de corporações

e de círculos católicos. É possível acompanhar esta movimentação e faceta integralista do catolicismo cearense, sob a liderança de nomes como Severino Sombra, Gustavo Barroso e Pe. Hélder Câmara, o que será tratado aqui, de forma apenas pontual, com vistas a manter o foco da nossa investigação.

Em relação às questões operárias, a Igreja também começa a se mobilizar. *A Ordem* passa a divulgar diferentes atividades nas quais se abordava a questão social do ponto de vista do trabalho. Assim, noticia a ação do padre Hélder Câmara que, no Ceará, organizava a Juventude Operária Católica (JOC), tendo realizado, no dia 15 de novembro de 1931, uma parada com a presença de 3 a 4 mil jovens. Com isto, a Igreja Católica tentava se desvencilhar de uma imagem que a caracterizava como instituição alheia aos trabalhadores [...] (SOUSA, 2002, p. 139).

Dava-se assim o casamento mais que perfeito entre o tradicionalismo católico e a visão corporativista estatal, o que explica muito bem a boa acolhida dada pela república brasileira aos jesuítas portugueses e seus projetos missionários, a qual está inscrita no relato abaixo.

O Seminário de Baturité foi fundado em 1927 e conta já 40 alunos que se destinam à Companhia de Jesus, devendo para o ano próximo abrir-se nesta casa o Noviciado da Missão Portuguesa da Companhia no Norte do Brasil. É ao contacto com os padres jesuítas desterrados que a juventude brasileira conhece mais e estima Portugal, e a permanência de um padre Luís Gonzaga Cabral, fazem mais pelo estreitamento de relações luso-brasileiras que todas as aproximações políticas entre as duas nações irmãs (LIMA, 1931, p. 59).

Contudo, com o passar do tempo, surgem algumas dificuldades a enfrentar. Na sequência do estudo pormenorizado de Ferdinand de Azevedo (2006) sobre a referida missão, está um segundo trabalho relativo ao período compreendido entre 1936 e 1952, onde temos uma ideia dos percalços da Escola Apostólica de Baturité, que pode ser

resumida como “crise de vocações” e “dificuldade de manutenção”, avaliação que é confirmada por alguns jesuítas por meio de relatos que nos foram concedidos.

Diante dessa constatação é que surgirá a proposta de “criação de um colégio” em Fortaleza, no papel de formação ao nível dos estudos menores. Esta celeuma ficará ligada com a posterior criação do Colégio Santo Inácio, em Fortaleza, que ocorrerá na década seguinte, assunto que será tratado nos tópicos subsequentes.

A nova Igreja dos Jesuítas para o Culto ao Cristo-Rei: alguns registros da história e memória

A construção de uma igreja não é senão o resultado de um plano de fortalecimento da fé religiosa de um grupo de pessoas e/ou localidade. No caso da Igreja do Cristo-Rei, estamos diante de uma obra que é concebida, ademais, no âmbito de um movimento articulado de afirmação da tradição católica, enfraquecida pelo ideário republicano.

A pedra fundamental da construção da Igreja de Cristo-Rei foi abençoada e sentada depois de uma missa campal, na Festa da Ascensão, no dia 17 de maio de 1928. Na ausência de Dom Manuel, bispo da época, foi monsenhor Tabosa Braga quem presidiu as cerimônias. A construção da igreja foi administrada por Ildefonso Araújo até 15 de março de 1929. Os gastos de 301 contos de réis estouraram o orçamento feito pela Construtora Odebrecht. Nesta mesma data, Dom Manuel resolveu entregar a igreja aos padres jesuítas com a condição de que eles a concluíssem. O Pe. Paulino Vieilledent, jesuíta, assumiu a sua administração. Pe. Paulino enfrentou logo de início um dilema: não dispunha de verba suficiente para terminar a obra e tinha que optar por completar a torre ou construir as portas e as janelas restantes.⁹

⁹ Disponível em: <http://www.cristoreice.com.br/index.php/historico.html>. Acesso em: 5 jun. 2010.

A igreja foi construída pouco a pouco durante mais de uma década, devido ao seu prédio suntuoso, alto custo e dependência de doações e outros apoios, tanto da Arquidiocese de Fortaleza quanto de empresários e católicos de posses, conforme vemos abaixo:

Como os jesuítas estavam querendo abrir a igreja para o culto público no dia 29 de maio de 1930, na Festa da Ascensão, dois anos depois do lançamento da pedra fundamental, Pe. Paulino decidiu deixar a torre inacabada e sentar as portas e janelas que ainda faltavam. Até 1938, os padres jesuítas lutaram para terminar o acabamento interno da igreja. A torre, porém, até hoje ficou inacabada. Assim a Festa da Inauguração foi realizada na data prevista, mesmo com um altar provisório, com a presença de monsenhor Tabosa Braga como pregador. Os padres jesuítas continuaram a receber ajuda para terminar e embelezar a igreja. O Sr. Eduardo de Castro Bezerra doou dois contos de réis para a compra da imagem de Cristo-Rei. Confeccionada em Paris, a imagem de Cristo-Rei foi colocada no altar principal para levar os fiéis a pensarem em Cristo governando seu povo no reino da justiça e de paz, teologia pastoral tão querida do papa Pio XI. A doação do Sr. Eduardo serve de exemplo para nós que também devemos colaborar com a preservação do nosso templo.¹⁰

Segundo consta em registros da missão dos jesuítas no Ceará, a implantação da Igreja do Cristo-Rei acabou por atrair muitos olhares e atenções na cidade de Fortaleza. Vejamos mais à frente as circunstâncias da decisão de sua construção. Há registro de que o plano inicial era de construção apenas de uma residência dos jesuítas, como apoio logístico aos padres que iriam edificar a Escola Apostólica de Baturité.

Surgiu a ideia de fazer uma capela em homenagem a São Luiz, que se transformou em projeto de construção de uma igreja de porte majestoso a partir de uma doação de um terreno situado “na rua Nogueira Acioly, dando para a Praça Benjamin Constant, de 350 palmos de largura que foi adquirido de Carlota Valente [...] e mais 100 palmos

¹⁰ Disponível em: <http://www.cristoreice.com.br/index.php/historico.html>. Acesso em: 5 jan. 2010.

foram doados por ela para a Arquidiocese” (AZEVEDO, 1986, p. 229). O historiador jesuíta detalha que a esta doação juntou outro terreno vizinho, “comprado pelo Crédito Popular D. José, um órgão financeiro da Arquidiocese, e colocado à disposição de D. Manoel que mais tarde iria entregá-lo aos jesuítas” (AZEVEDO, 1986, p. 229).

O historiador João Alfredo de Sousa Montenegro (1992) chama atenção para o advento no Ceará de uma espécie de “renascença católica”, que irá tomar parte na formação, nas décadas de 1920 e 1930, do que ele chama de “tradicionalismo” no Ceará, um conglomerado de forças ideológicas conservadoras que culminará na união de catolicismo, militarismo e integralismo: “[...] é preciso compreender que há uma comunidade ideológica da qual participam os revolucionários de 30, os integralistas e os adeptos da renascença católica” (MONTENEGRO, 1992, p. 202).

Desse modo, a ideia de compra do terreno e a construção da igreja foram empenho político deliberado da Arquidiocese para criar mais uma frente de combate católico na capital cearense, como espaço privilegiado de irradiação de ideias político-religiosas. Por se tratar de um projeto de construção de uma nova igreja, esta nasce conectada com o propósito sempre renovado de romanização da Igreja Católica no Brasil e o culto ao Cristo-Rei, recomendado pelo papa Pio XI, depois da Primeira Guerra Mundial, com vistas ao fortalecimento de uma fé mais sintonizada com uma imagem de um reino de Cristo pacífico e soberano. A disposição é de combate a outros ideários religiosos e laicos que parecem ameaçar o catolicismo entre o final da Primeira República e início da Segunda.

O debate, registrado pela imprensa em Fortaleza, nas décadas de 1920 e 1930, em especial em *O Nordeste* – jornal do catolicismo cearense – mostra que o processo de fortalecimento do catolicismo no Ceará vem associado ao ideal de “recristianização integral” da família, da escola, do operariado, do exército e do Estado brasileiro, tanto pela aproximação entre clérigos, católicos leigos, círculos operários e elite letrada quanto pelo ensino veiculado em instituições confessionais e ação pastoral e organização política da Igreja.

No ano de 1929, inicia-se, no jornal católico *O Nordeste*, de Fortaleza, uma série de artigos subscritos por líderes católicos, verberando o estado de decadência política e moral, a grave crise espiritual por que atravessava a nação. Percorria-se, com efeito, um período de avaliações gerais do quadro brasileiro, começado em 1922. Ainda que rompendo no horizonte a República Nova, perdurava a crise, herança pesada do passado, a se contrapor à modernização, que seria impulsionada por Getúlio Vargas [...] (MONTENEGRO, 1992, p. 185).

A leitura de jornais cearenses da época mostra o vigor e a obstinação com que a Igreja Católica propaga o seu ideário, combatendo, diariamente, liberais positivistas, maçons, comunistas, anarquistas e espíritas, selando ainda alianças com outros movimentos de fervor nacionalista, como é o caso do integralismo de Plínio Salgado e Severino Sombra, que será abraçado arduamente pelo jovem formado no Seminário da Prainha, padre Hélder Câmara, um líder católico das fileiras dos assim chamados “camisas verdes”, que tempos depois irá abraçar o cristianismo social.

O jornal católico *O Nordeste*, na data de 2 de fevereiro de 1934, por ocasião do “VI Congresso Nacional de Educação”, realizado em Fortaleza, noticia “o magistral discurso do padre Hélder Câmara”, em ambiente marcado pelo forte debate entre católicos e laicos, em que ele apresenta, como líder da Juventude Operária Católica, as ideias pedagógicas do jesuíta belga, Frans De Hovre (1884-1956), contidas nos livros *Ensaio de Filosofia Pedagógica* e *O Catolicismo, seus Pedagogos, sua Pedagogia*, que considera serem “trabalhos como poucos na bibliografia mundial”; salientando que, no primeiro volume, o autor analisa “três grandes concepções de vida e de pedagogia: o naturalismo, o socialismo e o nacionalismo, [...] e focaliza o caso da Alemanha”, “o problema palpitante da educação nas pátrias integralistas e totalitárias”; afirma que “o segundo volume ainda é mais sedutor; abre-se com um estudo magnífico sobre o laço orgânico entre a Filosofia e a Pedagogia”, onde “desfilam então grandes pedagogos do catolicismo, desconhecidos ou esquecidos entre nós, como Spalding (EUA), Dupanloup (França), Newman (Inglaterra), Mercier (Bélgica), Otto William, o

maior pedagogo de todos os tempos”. Este último pedagogo – Otto William (1839-1920) – é um expoente da pedagogia de vertente católica; ele pensa a didática como busca de uma formação social que alia investigação e história da educação.

O discurso que o padre Hélder Câmara realiza nesse importante colóquio para discutir os rumos da educação no Brasil é uma exortação aos presentes para se livrarem do cientificismo estéril, que julga estar impregnando e esvaziando de vitalidade a pedagogia moderna e adotarem uma outra visão de educação menos fragmentada de homem, que seja conduzida pela orientação mais equilibrada do catolicismo. No mês seguinte, no mesmo jornal católico, na data de 12 de março de 1934, padre Hélder aparece em notícia como “embaixador do Ceará integralista”, que “entra em contato com os nossos camisas-oliva e povo paraense”, no “Congresso Nacional do Movimento Integralista, em Vitória, capital do estado do Espírito Santo”.

Era esse o grande debate que animava o meio educacional cearense, do qual os jesuítas de Baturité e do Cristo-Rei tomavam parte, como membros do clero e comunidade católica, o que revela o entrelaçamento dos missionários portugueses na vida religiosa e política local e nacional.

Missões da Companhia de Jesus nos Sertões: as Andanças dos Jesuítas Portugueses no Norte do Brasil (1910-1938)

Quando se estuda as missões jesuíticas, é preciso ver a sua composição como um campo fundamental de atuação, com recortes espaciais diversos, em que são abertos incessantemente terrenos de ação apostólica de intensa mobilidade, por padres jesuítas que instalam de tempos em tempos as suas residências, escolas e colégios; quando situados nas cidades maiores, estas servem de ponto de partida para alcançar lugares mais distantes, sabendo-se que foram as missões responsáveis, no tempo colonial, pela criação dos primeiros núcleos urbanos do Brasil e dos famosos aldeamentos indígenas.

Trata-se de uma estratégia de ampliação da ação daquela Companhia, que visa tanto aprimorar a formação dos seus “Soldados

de Cristo”, por meio da mística missionária inscrita na sua fundação, quanto de fazer-se conhecer a populações afastadas dos centros urbanos onde estão instalados, por meio de sua ação apostólica. É uma prática filiada à orientação dada desde o começo pelo criador da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola, de espalhar missionários pelo mundo para o trabalho de cristianização católica, especialmente voltado para populações pagãs e/ou devotas de outras religiões.

A consulta aos livros de registro histórico dessas missões, feita pela própria Companhia de Jesus, permite vislumbrar a persistência inabalável com que são concebidas e realizadas, desde o século XVI. Estudos históricos externos à crônica jesuítica também as examinam com atenção, a exemplo do estudo de Palomo (2003) sobre os jesuítas de Évora e as missões do interior de Portugal, no período compreendido entre 1551 e 1630, articulando essa atividade missionária como campo de força de poderes, dirigida por agentes apostólicos reais e materializada em determinadas práticas. Estas, como advoga o citado autor, apresentam contornos variados que têm merecido atenção crescente de historiadores, que precisam ser revistas e interpretadas, quanto ao seu caráter supostamente tradicional, diante do reconhecimento do sentido modernizador civilizacional de que teriam sido portadoras, que nasce do confronto cultural, sobretudo com os povos da Ásia e América, e de um certo insucesso das primeiras missões nessas regiões, em face do sentido de conversão obrigatória que as animava. Vejamos um trecho elucidativo do referido estudo:

[...] O espírito profético que animou as primeiras vagas de missionários e que sustentou a necessidade de operar a conversão dos infieis apenas através do batismo estava efetivamente a mostrar-se ineficaz nos seus resultados [...] A missão, portanto, foi abandonando uma estratégia de conversão pela força, já experimentada em Espanha e Portugal nos finais do século XV, para adoptar formas que levassem a uma verdadeira transformação da sociedade, quer fosse ela a indígena do Novo Mundo, quer a dos camponeses da Europa católica. O pano de fundo desta nova orientação, no entanto, obedecia a uma intenção disciplinadora, assente na consideração dos bons costumes, da própria disciplina (tal como ela foi pensada pelo Humanismo), enquanto matéria

possível de ser ensinada e aprendida por qualquer homem. [...] A “modernidade” da missão dos séculos XVI e XVII encontra-se, precisamente, na função disciplinadora que ela assumiu, atribuindo, dessa maneira, um valor político à atividade da Igreja. Com efeito, esta vê-se na necessidade de incorporar nos modelos de uma cultura “civilizada” quem fosse considerado estranho ou alheio a essa cultura. Deste ponto de vista, a missão do interior constituiu um elemento fundamental dentro de uma arquitectura institucional, na qual existiam outros agentes e instrumentos, em relação aos quais a acção missionária viria a distinguir-se em função dos seus métodos e da sua própria natureza. A análise do desenvolvimento experimentado por esta atividade apostólica nas regiões meridionais de Portugal, de facto, permitir-nos-á, não só determinar o peso que a missão do interior teve enquanto ferramenta de “conquista” da sociedade rural [...] (PALOMO, 2003, p. 107-108).

Fica claro que, ao longo do tempo, as missões jesuíticas se deslocam, espacialmente, tanto para os territórios de expansão e conquista ibérica quanto para regiões internas da Europa, onde houvesse ameaças de natureza religiosa e civilizacional ao projeto de reforma católica. Ocupadas por outros povos, as terras do chamado Novo Mundo seriam tomadas, sob o argumento astucioso de serem virgens ou selvagens, da mesma forma que as culturas daqueles que as habitavam. Já no interior da Europa, os estranhos a essa ordem civilizacional, pregada por um catolicismo apegado às exigências de padronização cultural da era moderna, serão os camponeses e os habitantes dos territórios interioranos ou rurais.

As Missões dos Jesuítas Italianos e Portugueses no Nordeste do Brasil (XIX-XX)

Importa entender o enraizamento histórico do conceito de missão, cuja importância como fenômeno religioso deu origem à Missiologia. Esta é considerada um ramo da Teologia Pastoral Cristã, que abriga um sentido histórico em si mesma, posto ter sido desenvolvida na segunda metade do século XIX. A missão contém a ideia de um envio ou anúncio, uma boa nova, a palavra do Evangelho, a notícia do

Cristo e da sua missão de redentor da humanidade. Tem, portanto, uma origem bíblica, pressupõe profetas e apóstolos.

Na Idade Média europeia, segundo António Brásio (1973), adquiriu uma nova significação e recebeu uma conotação militarista como invólucro de uma luta ferrenha de cristãos contra mouros, de que foi palco a Península Ibérica, o norte da África (Magreb) e a região do Oriente Médio.

O conceito missionário medieval concretizava-se e traduzia-se no conceito de cruzada. Era perfeitamente lógico e natural. Antes dos descobrimentos do Infante de Sagres, o único infiel conhecido, ao longe ou ao pé da porta, era o islamita, o maometano, o turco, o sarraceno, que ninguém pensava em converter ao cristianismo com outros argumentos ou argúcias dialécticas que não fossem as das armas. Embora certa escola crítica se esforceje, aliás, de balde, em pretender provar-nos que o Infante não foi nunca uma cruzado “na genuína acepção da palavra” e que “nem é lícido atribuir-lhe a mentalidade dum cruzado”, “embora votasse rancor ao mouros”, a verdade documentalmente provada é que D. Henrique foi realmente um cruzado no conceito formal que lhe dá a Cúria Romana e nesta formalidade procedeu sempre como governador apostólico da ordem militar de Cristo “in spiritualibus et temporalibus”, a partir de 25 de maio de 1420, isto é, desde o início dos descobrimentos atlânticos (BRÁSIO, 1973, p. 11).

A chamada Modernidade Europeia vai ser transpassada pelo espírito cruzado, consubstanciado em espírito missionário no além-mar rumo ao Oriente e às Américas. É farta a literatura jesuítica sobre tais missões, como sinaliza Haub (2007), desde as pregações de Francisco Xavier, na Índia e no Japão, à formação do Estado Jesuíta, no Paraguai, lançando-se na Europa protestante, passando pela colônia do Brasil, percorrendo-o do norte ao sul, onde vai ser desenvolvida aquilo que Neves (1997) chama de a “Imaginação Social Jesuítica”.

As cartas com relatos de natureza etnográfica dos missionários jesuítas sobre o chamado Novo Mundo teriam sido amplamente publicadas e recepcionadas no mercado de livros da Europa e influenciado aquilo que a historiografia europeia chama até hoje de

Iluminismo, conforme abordagem instigante de González (2011), com relação ao território alemão. Isso denota o crescente prestígio intelectual da Companhia de Jesus entre os séculos XVI e XVIII e explica, em parte, as perseguições e mitificações que sofrerá e culminará com a expulsão de Pombal, conforme estudos de Leroy (1999), na França, e de Franco (2006) e (2007), em Portugal. Não cabe aqui tratar de uma história missionária tão longa e diversificada, restando-nos apenas a tarefa de fazer algumas referências e evidências esparsas dessa ação religiosa.

O século XIX assinala a volta dos jesuítas europeus à América do Sul. Num estudo sobre as missões jesuíticas em Pernambuco, entre 1866 e 1874 – período que demarca a volta de jesuítas naquela área, após a expulsão pombalina de meados do século XVIII, vindos de Roma, para fundar um colégio no Recife – o historiador da Companhia, Ferdinand de Azevedo, mostra a importância atribuída às missões:

Apesar da importância dada pelos bispos de Olinda à educação secundária e à formação do clero, os jesuítas sempre estavam mais interessados em dar missões. O próprio Geral, Pe. Beckx, era desta opinião. Queria residências no Brasil que pudessem facilitar as missões, e não gostava da ideia de prender muitos padres na administração de seminários grandes ou pequenos, com poucos alunos; aliás, se o seminário tivesse muitos alunos, o Geral faria exceção. O Colégio de São Francisco Xavier realmente cumpriu o desejo do Pe. Beckx porque esta residência serviu como base para outros ministérios e missões, e gostaríamos de descrever algumas delas (AZEVEDO, 1981, p. 98).

O autor prossegue com a descrição de “uma atividade espiritual particular dos jesuítas na ilha de Fernando de Noronha” (AZEVEDO, 1981, p. 98), junto aos presos e moradores da ilha, onde fora instalada uma colônia penal desde o século XVIII. Aborda, a seguir, atividades missionárias realizadas em fazendas de Pernambuco, apresentando um relato vivo acerca delas, escrito pelo jesuíta inglês, padre Joseph Lazenby, conforme segue:

Três fazendeiros pediram ao Pe. Reitor (Pe. Filipe Sotovia) para que um padre rezasse Missa de véspera do Natal nas suas fazendas e fui designado para atendê-los. Depois de uma viagem de trem de duas horas, montei meu cavalo e fui à primeira fazenda chamada Arimunão. Uma grande turma de escravos e moradores além da família do fazendeiro juntaram-se dentro e arredor da bonita capela que é separada de casa com uma sacristia e toda equipada e logo depois de meia noite, rezei a primeira Missa, colocando a ablução numa garrafa. Tendo desparamentado, montei para ir à fazenda, chamada Ypiranga, distância de quatro milhas, acompanhado por algumas pessoas a cavalo. A noite estava escura e o cavalgar era um pouco difícil nestes caminhos de campo, porém chegamos à capela sem incidentes, onde uma e outra turma estava esperando para a Missa. Outra vez estava a cavalo e quatro milhas mais, me trouxe à fazenda, chamada Arandu. Aqui estava, sem dúvida, a maior capela, porém foi “um ovo”, como os brasileiros dizem, isto é, bem cheia. Tendo terminado aqui, comecei a voltar a Arimunão em distância outras quatro milhas, onde cheguei próximo do nascer do sol [...]. (AZEVEDO, 1981, p. 103).

Mostra ainda a passagem pelo Ceará de missionários vindo de Pernambuco. Um deles, com o intuito de realização de palestras públicas, a convite da diocese de Fortaleza, que foi descrita pelo padre Antônio Onorati, salientando que às palestras agregou confissões, comunhão geral em festa de Corpo de Deus e procissão, menciona que fundou uma sociedade de instrução católica mariana e que foi alvo de crítica de opositores liberais, anunciada em jornal local, e ganhou a simpatia de estudantes do Liceu.

Depois da primeira semana, havia tantas confissões que o Pe. Onorati procurou ajuda dos outros padres da cidade. Assim, alguns padres lazaristas que administravam o Seminário em Fortaleza desde 1864 e o próprio Dom Luís ajudaram nas confissões. O Pe. Onorati ficou impressionado, porque estes penitentes não eram camponeses, mas da cidade, e fazia muito tempo que não se confessavam (AZEVEDO, 1981, p. 105).

Os missionários italianos teriam percorrido várias localidades nordeste afora. Azevedo vai tratando delas com base em cartas e

relatos: Santo Amaro de Jaboaão e São Gaetano da Raposa, em Pernambuco; Paraíba; e Rio Grande do Norte. Vale a pena conferir a missão descrita pelo padre Tomás Vitale, na Paróquia de São José, em Água Preta, Pernambuco, situada a 12 quilômetros do Recife, a qual nos é apresentada abaixo.

[...] parti às 8 da manhã e às 4:30 da tarde cheguei ao lugar designado, onde entrei processionalmente cantando o povo o Rosário da Bem-aventurada Virgem. Chegados à igreja expliquei o duplo fim que me levou até ali, mostrei a necessidade da missão, não só pelos frutos abundantes e necessários à salvação, que a palavra de Deus produz, mas muito mais pela escassez de meios de salvação em que vivem aqueles povos.

Comecei, a partir de 19 de dezembro, com três pregações por dia, bastante longas, uma de manhã e duas ao anoitecer, na praça.

Após a pregação da manhã, me sentava no confessionário, interrompendo somente no tempo do café, almoço, ceia, e durante uma meia hora, que utilizava para pensar nas duas pregações da noite [...] (VITALE *apud* AZEVEDO, 1981, p. 110-111).

Conforme a fonte indicada, aquele jesuíta terá percorrido inúmeras localidades: Água Preta, Trombetta, Venturoso, Lopez, Gravatá, Iaburanduba e Preguiça. Soma ao final um total de 3.065 confissões, 2.788 comunhões, 3.950 crismas e 115 conversões notáveis. O historiador analisa, então, o impacto das “missões dos jesuítas italianos pelo nordeste brasileiro” do século XIX, considerando-as um grande feito no contexto em que “os círculos cultos de Pernambuco em geral consideravam os jesuítas como defensores de uma cultura ultramontanista, arcaicos”; assegura que, ao contrário dessa elite, o povo das cidades e dos campos os recebia com ardor e devoção, pois afirma que “os jesuítas sabiam tocar os corações dos fiéis como o podem todos os bons pregadores do Evangelho” (AZEVEDO, 1981, p. 114).

Essa divisão evidencia a complexidade da ação missionária aqui tratada, tendo em vista a divisão clara entre agentes civilizacionais e povos incultos, espaços urbanos e ruralidade. Examinando um outro relatório da missão dos jesuítas no norte do Brasil, realizada desde a

segunda década do século XX por missionários portugueses e descrita pelo padre Joseph Foulquier, encontramos a mesma característica de ação apostólica pelos interiores. Ao final, ele nos oferece um apêndice valioso, o qual traz tabelas com o registro nominal e quantitativo dos agentes dessa ação apostólica, ao qual se segue a seguinte advertência:

O presente quadro poderia ser continuado para os anos 1914 e 1915: os padres Justino e Pinheiro percorreram várias cidades do Rio Grande do Norte, de setembro a dezembro. No interior da Baía, deram numerosas missões aos padres Celestino e Araujo, do Instituto São Luís – Caeteté, com grandes trabalhos e fadigas, porém com frutos muito consoladores.

Continuaram o mesmo trabalho em 1915, enquanto, no mesmo ano, os padres Justino e Pinheiro percorriam o Piauí com o Sr. Bispo, em visita pastoral, de maio até fins de agosto. Ainda em 1915, os dois padres, Moura e Meireles, da Residência da Barra, davam uma série de missões e dois retiros nas principais cidades do estado de Sergipe, desde janeiro até outubro.

Assim contribuíram eficazmente os nossos missionários para tornar conhecida a Companhia de Jesus e os jesuítas, entre as populações sertanejas do norte do Brasil (FOULQUIER, 1940, s/p.).

A “Missão Setentrional dos Jesuítas Portugueses Dispersos” fora instalada desde 1911 em Salvador, Bahia. Radicados em residências e colégios estabelecidos em algumas capitais e cidades interioranas do nordeste do Brasil, os jesuítas portugueses desenvolvem inúmeras outras missões pelos interiores mais próximos e que estão inseridos, geograficamente, no raio de ação apostólica desses padres em exílio.

Nas *Cartas Edificantes da Província de Portugal* de 1935, encontramos registro das missões no interior do Ceará por estes jesuítas nas localidades de Camocim, Acaraú, Granja, Ipu, Sobral e Aracati. O missionário responsável pelo relato é M. Negreiros, que apresenta com detalhes as atividades desenvolvidas em cada uma dessas localidades. Tomemos o caso de Camocim para examinar a persistência de um mesmo padrão missionário, acrescido de um confronto do padre jesuíta com um pastor protestante, quando o comparamos com as missões já descritas:

Depois de uma caminhada de léguas, cheguei a 14 de dezembro a Camocim e no mesmo dia abri a missão que durou seis dias com quatro horas diárias de pregação. A concorrência foi enorme. Os frutos grandíssimos. Houve 4.000 comunhões e vários casamentos de necessidade. Os homens da cidade confessaram-se, entre eles foi um mação graduado, que entregou todos os instrumentos maçônicos. Além da chafarica, havia também templo protestante. No último dia da missão, recebi uma carta do pastor Mister Boyer desafiando-me para uma disputa pública. O assunto escolhido pelo pastor foi: 1) que ele ensinava a mesma bíblia que eu; 2) que a Igreja Romana mudara os mandamentos da bíblia; 3) que a Igreja proibia a leitura da bíblia. Por esses assuntos, vi o que seria o pastor. Aceitei o convite com as seguintes condições: 1ª) a conferência seria diante de todas as autoridades no teatro público; 2ª) que só falaríamos os dois e de uma forma silogística. O pastor aceitou as condições e às 5 horas vespertinas entramos no teatro com as autoridades e rodeados por umas 2.000 pessoas a acotovelarem-se em torno do edifício que só comportava umas 300 pessoas mais ou menos [...] (CARTAS..., 1935, p. 161).

Interessante evolução ganha o relato sobre debate entre os dois religiosos. O missionário jesuíta mostra a sua superioridade, o apoio que recebe do povo que luta o teatro da cidade, a fragilidade do pastor protestante diante dos questionamentos do seu opositor. O jesuíta considera-se vitorioso e sai da cidade fortalecido. A visita que faz a Sobral não considera o citado missionário menos importante, conforme podemos ler abaixo:

É sede de um Bispado e importante cidade do alto sertão cearense. Comecei a missão no dia 12 de janeiro e durou seis dias. A concorrência foi das maiores que ainda tive. As pregações enérgicas como nunca; as necessidades assim o pediam. Havia na cidade um mundanismo quase pagão que se alastrava assustadoramente por todas as camadas da sociedade. O fruto da missão foi grandíssimo. Houve 3.000 comunhões. Os irmãos 3 pontinhos gritaram, rugiram; mas, enfim, calaram-se e fugiram apupados pela população em massa que bradava: queremos Deus e morra o diabo e seus adeptos. Assim terminei a missão de Sobral; parti para o Colégio Nóbrega aonde cheguei no dia 10 de janeiro às 9 horas da manhã

e neste mesmo dia, às 2 horas da tarde, comecei para descansar, o retiro às Irmãs de Sant'Ana. Ignoro se será este o último trabalho das minhas férias que nunca as tive (CARTAS..., 1935, p. 163).

A Missão Setentrional carrega dentro de si um efeito multiplicador ao espalhar-se por meio de instituições e práticas diversas, constituindo, assim, um raio de ação católica impressionante, se levarmos em consideração o período em que a mesma se desenvolve, com uma velocidade digna de nota.

Num relato oral obtido junto à senhora Maria Itamê Campelo Bessa, nos seus 92 anos de idade – podemos ter uma ideia da missão dos jesuítas portugueses, na cidade litorânea de Cascavel, no Ceará, ao final dos anos 1930, que confirma a descrição feita pelos próprios missionários, oferecendo um registro de memória sobre como eles eram recebidos naquela localidade e a ambiência de fervor católico que criavam ali:

Eu era menina, de dez, onze anos, ainda me lembro dessas missões, dos padres pregadores, em Cascavel. Eles passavam mais ou menos oito dias, uma semana toda, para pregar, confessar, fazer os casamentos, batizados, para quem fosse pagão. A pregação era feita ao lado da igreja matriz, onde havia os pés de tamarindo, as casas arrodando a parte lateral do prédio, porque dentro da igreja não cabia de gente. Durante o dia, tinha a missa, confissão, tiragem de terço, marcação dos casamentos e batizados. À noite, era a pregação. Pobre e rico tudo ali ao redor; uns levavam cadeiras. Se cantava Bendito, louvado seja. Bendito louvado seja... Homem, mulher e criança, todos! Era divertido, a menina era que gostava! Os padres ficavam hospedados na Casa Paroquial. No último dia, tinha uma procissão bonita pelas ruas da cidade. Saía da igreja, cortava lá pelo Rio Novo. O bispo ia crismar: D. Manoel da Silva Gomes. O padre de Cascavel nessa época: padre Teógenes, padre Edilson. Antes dele, tinha o padre Coreolano. Eles pregavam muito sobre o casamento, a união da família. Era uma solenidade, passava uma semana. Os padres visitantes andavam de batina preta. Nas cerimônias é que usavam outras vestes, outras cores; os padres substituíam o preto por batina bege, mais clara. Mas todos, até os seminaristas andavam de batina. O bispo, no último dia, comparecia. O catolicismo na cidade era muito forte! A minha mãe queria um filho padre e o meu pai não

queria, mas colocou-os no Colégio dos Maristas, em Fortaleza. Outras famílias colocaram os filhos para estudar para padre: os Holanda, os Sabóia de Castro, ...Estes fizeram o padre Giovani. O padre Teógeno Gondim era de fora e foi pároco em Cascavel. O que me batizou foi o padre José Bruno Teixeira, que depois deixou a batina, casou e foi morar no Rio de Janeiro. Lembro do padre Lauro Fernandes, de Aracati, que pregava nos retiros do Colégio da Imaculada Conceição, onde estudei interna, entre os 12 aos 20 anos de idade, que depois também casou com uma mineira e partiu para o Rio de Janeiro. Era raro, mas tinha muito padre que largava a batina. O meu pai se dava com os padres, mas não era homem de igreja. Minha mãe era quem ia regularmente à missa, tinha o lugar dela com a tia De Jesus, na Igreja da Matriz. Os homens ficavam do lado do altar, no Coração de Jesus. As mulheres ficavam no meio da igreja, mas nessa ala não tinha homem. O frei João Batista, era confessor do Colégio da Imaculada. Foi ele quem comunicou ao nosso pai já doente, perto de morrer, que a minha única irmã, Juraci, tinha decidido seguir a vida religiosa. Ela participava das missões, ia sempre com a mamãe à missa, era muito religiosa. Pouco depois, ela entrou para a Ordem das Carmelitas Descalças (Informação verbal).¹¹

Na Carta do padre Geral da Companhia de Jesus, Jean-Baptiste Janssens (1946-1964), escrita em Roma, aos 3 de maio de 1952, encontramos um pequeno e significativo esboço histórico da ação dos jesuítas portugueses e ibéricos no Brasil, chamando atenção para o trabalho dos primeiros missionários: padres Manoel da Nóbrega, José de Anchieta, Antônio Vieira e o italiano Gabriel Malagrida. O discurso dele agrega uma síntese da missão de 1911, em que fica claro o seu contorno geográfico-institucional e colheita apostólica.

Nos anos de 1911 e 1912 existiam dois colégios e cinco residências: o Colégio de Caeteté, que esteve funcionando até 1926, e o Colégio da Bahia, com o nome de padre Antônio Vieira, que cresceu e se desenvolveu cada ano mais. Em 1917, um terceiro colégio foi erigido em Recife, dedicado ao padre

¹¹ Entrevista concedida a Maria Juraci Maia Cavalcante, em 23 de setembro de 2010.

Manoel da Nóbrega, ao qual, nesses últimos anos, se acrescentaram três faculdades, que constituem a Universidade Católica, reconhecida pelo governo. Além disso, foram erigidas outras residências, em Belém do Pará, em São Luís do Maranhão, em Fortaleza, em Aracati, e um Seminário Menor da Companhia, em Baturité, para favorecer vocações. A este, em 1932, acrescentamos um noviciado. Em todas as Casas, algumas das quais foram abandonadas por obras de maior importância; os nossos não pouparam fadigas e trabalhos para exercer os ministérios próprios da Companhia, promover suas obras, sobretudo as Congregações Marianas. Na verdade, caríssimos padres e irmãos da Vice-Província do Brasil Setentrional, me alegro com coração paterno me congratulo convosco pelo zelo ardente e seu incansável trabalho apostólico e pelos frutos copiosos que Deus vos concedeu [...] (CARTAS..., 1952, p. 22).

Dessa rede de residências e colégios é que partiam as missões para as cidades e interiores. As missões são apenas um dos chamados ministérios da ação católica dos jesuítas instalados no nordeste do Brasil, a partir de 1911. Mediante um registro sobre a missão irradiada do Colégio Antônio Vieira, da Bahia, para o período compreendido entre 25 de março de 1911 e agosto de 1916, temos uma ideia do empenho apostólico dos jesuítas portugueses em exílio no Brasil que, inclusive, aparece quantificado e especificado:

Confissões ordinárias dos alunos – 35.000; Confissões gerais – 3.000; Confissões fora do Collegio – 3.500; Communhões no Collegio – 45.000; Communhões durante as missões – 1.200; Primeiras Communhões dentro e fora do Collegio – 408; Catecheses feitas fora do Collegio – 108; Cathechizados fora – 500; Practicas fora do Collegio – 250; Sermões – 80; Missões maiores – 6; Retiros de 4, 5 e 6 dias – 40; Exercícios a comunidades religiosas – 21; Exercícios ao clero – 4; Exhortações a religiosas – 50; Visitas a doentes – 50; Visitas ao hospital – 40; Devoção do Mês de Maria – 10; Devoção do Mês do Coração de Jesus – 4; Devoção das 1^{as} Sextas-feiras – 2; Biblioteca para oferecer boas leituras aos doentes e aos presos – 1; Congregações religiosas fundadas e dirigidas – 4 (CARTAS..., 1917, p. 10).

A disposição expedicionária dos jesuítas instalados no nordeste do Brasil estava calcada na experiência dos missionários dos séculos XVI e XVII. Deu-se o mesmo no extremo sul da América, em meio à disputa entre espanhóis e portugueses, tanto no período colonial, que resultou no famoso episódio da Guerra Guaranítica, conforme Tau Golin (2004), quanto no período da chamada restauração da Companhia de Jesus, após 1842. Os missionários retornam para afirmar a restauração brasileira da Companhia de Jesus, por meio da “Missão Romana, fundada pelo padre Jacques Razzini, com os colégios de Santa Catarina, Recife e Itu” (GREVE, 1942, p. 10).

Impressiona a persistência da tradição cunhada pela Companhia de Jesus, a coincidência das concepções e práticas apostólicas, bem como o impacto que causa a presença desses missionários em localidades onde eram vistos como estrangeiros, juízes, enviados especiais de Deus, sendo tomados, não raro, como salvadores de almas. Missas e pregações, batizados, confissões e comunhões oferecidas a grandes quantidades de fiéis eram campanhas intensas após as quais os missionários voltavam aos seus locais de residência. Tudo isso era motivo suficiente para que tais missões fossem acontecimentos marcantes para a vida das populações interioranas que as recebiam. A esse respeito, examinemos a descrição de uma missão realizada no século XVII, em Coruche, no Alentejo:

O jesuíta António de Almeida, encarregado da missão realizada em Coruche, em 1624, para além de uma intensa atividade de púlpito durante todo o tempo em que permaneceu nesta vila, viu-se incumbido de tratar alguns comportamentos escandalosos e, sobretudo, empregou-se diariamente no ministério da confissão, quer de manhã quer de tarde, na igreja principal. A energia dispensada na administração do sacramento da penitência pelo religioso da Companhia evidencia claramente o espaço que este exercício ocupava na economia missionária, sendo frequentes as referências a numerosos penitentes, por vezes milhares, que recorriam aos religiosos para a confissão dos seus pecados [...]. Nesse sentido, a posição dos jesuítas enquanto actores externos à comunidade onde intervinham, constituía, sem dúvida, um primeiro elemento de atracção, dado que, face ao clero paroquial, os missionários

tinham uma maior distância, quando não eram totalmente alheios às relações e interesses que se criavam no seio da comunidade. O missionário adquiria uma condição de árbitro, que se via acentuada pela sua mediação constante nos conflitos existentes no seio da população. Esse caráter forâneo do jesuíta minorava, em grande medida, as dificuldades dos fiéis em revelar as suas culpas [...] (PALOMO, 2003, p. 344-345).

Há grande semelhança entre o modo missionário dos jesuítas no interior de Portugal do século XVII e no nordeste do Brasil, três séculos depois. Chama atenção a conservação desse padrão missionário e o seu transplante para distintos ambientes políticos, dada a distância que separa o regime monárquico e o republicano. Nesse sentido, os jesuítas portugueses exilados puderam fazer, na antiga colônia portuguesa, o que não era mais possível naquele Portugal feito república anticlerical e antijesuítica.

No século passado, a república brasileira – dentro da qual se moviam os jesuítas portugueses expulsos de Portugal pelo radicalismo republicano – não lhes impedia de nada, especialmente a partir de Vargas. Ao contrário da outra – a República Portuguesa que lhes atirara para o estrangeiro – a do Brasil lhes favorecia a ação, ajudando a Companhia de Jesus a construir suas residências e colégios, assim como o clero brasileiro, que via neles a possibilidade de fortalecimento da fé católica dentro do projeto maior de romanização. Os missionários jesuítas foram expandindo sua missão até que dela resultou a criação da “Vice-Província do Norte, dependente de Portugal, em 1936, tornando-se independente, em 1938; e nova Província do Nordeste, em 2005” (JESUÍTAS, 2005, p. 17).

Essa autonomização da província de Portugal foi possível no momento em que os jesuítas já contavam em seus quadros com brasileiros formados pelos missionários portugueses. Entender esta geografia da fé católica, no mapa do Ceará e do nordeste do Brasil no século XX afora, exige um olhar mais atento para o significado e sentido maior das missões.

Capítulo 4

JESUÍTAS NO CEARÁ REPUBLICANO Escola Apostólica de Baturité, residência e paróquia do Cristo-Rei

Memória histórica e ordenamento museológico da Escola Apostólica de Baturité (1922-1962)

O presente recorte incide sobre a memória histórica da Escola Apostólica de Baturité, Ceará, que parte de uma entrevista, realizada em 2010, com o gerente administrativo da Casa de Retiros Mosteiro dos Jesuítas – Fernando Fávero (ex-jesuíta, formado no Seminário da Bahia), e chega ao padre Santana (ex-aluno e ex-professor da instituição pesquisada). Para compor esta narrativa, utilizamos fontes cruzadas – que envolvem, além de fontes orais, o discurso historiográfico e uma visitação ao Museu da Escola Apostólica de Baturité, que foi fundada nos anos 1920, a partir da decisão de construção de um majestoso prédio escolar nos moldes arquitetônicos das instituições escolares da Companhia de Jesus na Europa, que representa um marco da presença, no Ceará, dos jesuítas exilados pela República de Portugal, em 1910. Por meio de depoimentos e testemunhos, tem este tópico por objetivo maior evidenciar a força da memória histórica da Companhia de Jesus na formação dos padres jesuítas, a qual circula com intensidade e é composta por feitos missionários exemplares e dignificantes.

Memória histórica

A primeira de nossas entrevistas tem início com um comentário geral do nosso entrevistado, Senhor Fernando Fávero, que revela o seu conhecimento mais geral da história da Escola Apostólica que deu origem àquela Casa:

“Na formação dos jesuítas aqui houve muitas fases, pois a Casa teve diversas funções ao longo do tempo. Quando era Escola, sua Casa de Retiros e de Férias estava situada no Sítio Caridade, a quarenta minutos daqui, por trilha que se faz a pé, subindo a serra. Hoje, a Casa de Retiros e Férias, edificada em plano térreo, está em ruínas e nada funciona mais lá. No sítio em sua volta ainda há plantação de café” (Informação verbal).¹²

Conforme o historiador Ferdinand de Azevedo (1986), após alguma celeuma quanto à escolha da localização da Escola Apostólica dos Jesuítas no Ceará, alegando que receberam outras propostas para instalar a Escola Apostólica, em Nazaré, Bananeiras (PB) e Sorocaba (SP), e ser esta localidade considerada por alguns membros da Companhia de Jesus parte de um estado brasileiro dos mais pobres para receber uma instituição de formação de padres desse porte.

O projeto da Escola ganhou impulso com a mudança do provincial, em abril de 1919 e, principalmente, do superior da missão portuguesa, em dezembro do mesmo ano. O Pe. Cândido de Azevedo Mendes substituiu o Pe. Pinto como provincial e este, por sua vez, passou a ser o superior da missão em lugar do Pe. Gonçalves (AZEVEDO, 1986, p. 166-168).

¹² Relato oral do senhor Fernando Fávero, funcionário da portaria do Mosteiro dos Jesuítas/Antiga Escola Apostólica, localizada no Sítio Olho D'Água, em Baturité, Ceará, que nos recebeu na visita ao referido estabelecimento de formação jesuítica, em maio de 2010, na busca de fontes para a nossa pesquisa.

O citado historiador prossegue na indicação de sua cronologia mostrando também a situação econômica da região onde estava sendo instalada a Escola Apostólica de Baturité, conhecida por se tratar de uma zona de plantio e colheita de café. Fala de queixas dos missionários fundadores daquela Escola em relação às dificuldades financeiras por eles enfrentadas para angariar fundos para a sua construção, de uma campanha que os jesuítas deflagraram quando da preparação comemorativa do “Centenário da Independência de 1922”, com o mesmo fim, ressaltando o alto custo da formação dos jesuítas (AZEVEDO, 1986, p. 173-179).

O autor comenta que, mesmo assim, em 1922, foi lançada a pedra fundamental do prédio da Escola, cujo nome completo seria: *Seminário Menor do Coração de Jesus – Escola Apostólica de Baturité*.

[...] que os jesuítas tomaram posse do Sítio Olho D’Água em fevereiro de 1922; em outubro do mesmo ano dá-se a chegada do Pe. Alexandrino Monteiro e do Irmão Roque Martins para residir no Sítio. O Sítio passou a chamar-se BEATO INÁCIO DE AZEVEDO. Dia 3 de dezembro de 1922 é a festa de São Francisco Xavier e lançamento da pedra fundamental daquela Escola/Seminário (AZEVEDO, 1986, p. 173-179).

Refere também à falta de verbas e a um atropelo técnico causado pelo engenheiro responsável, que resultou em atraso na obra, mas permitiu a sua inauguração.

A falta de verba atrasou bastante as obras da Escola e a sua inauguração foi celebrada aos 15 de agosto de 1927. Já em 1923 foi elaborado o prospecto para a futura Escola, redigido pelo Pe. Monteiro, similar ao de outras Escolas. O mesmo despertou polêmica quanto aos trajés e “condições de admissão” (AZEVEDO, 1986, p. 191).

A Escola Apostólica de Baturité funcionou de 1927 a 1963, por 36 anos ininterruptos. Teria deixado de funcionar como escola de formação apostólica por falta de vocação, sendo seus alunos transferidos

para o Colégio Santo Inácio, em Fortaleza, onde também havia uma residência para jesuítas. Dentre os alunos que por ela passavam é dito que 20% apenas se tornavam jesuítas.

Segundo nosso entrevistado, as primeiras turmas chegaram aqui em 1927, passando a Escola a existir antes mesmo de ser concluída, pois os padres levaram 14 anos para terminar a construção do Seminário. Assegura que o ano de 1922 foi o do início da construção e que o seu término se deu em 1933, ano da morte do padre Antônio Pinto, o fundador do Seminário, que era português e viveu entre 1868 e 1933, sendo o seu primeiro diretor e administrador. Foi ele também seu dirigente de construção e inauguração entre 1922-1927, e o terceiro superior da missão, entre 1919 e 1924, além de reitor do Colégio Antônio Vieira, entre 1927 e 1930.

A entrevista prossegue em busca de ex-alunos e ex-professores da Escola que possam nos dar indicações de sua trajetória, recebendo três valiosas referências:

“Padre Moreira – que foi superior/reitor daqui e pároco da Igreja do Cristo-Rei; padre Santana – que estudou aqui no Seminário quando adolescente, foi provincial da Companhia e estudou em Roma, morando hoje na Residência dos Jesuítas do Cristo-Rei, em Fortaleza; sendo idoso e lúcido, entrou para a Companhia no dia 24 de janeiro de 1938; padre Ferdinand Azevedo – foi provincial e é historiador da Companhia de Jesus, no Recife, onde funciona a Cúria”.¹³

Seguindo a orientação de Fernando, agendamos uma visita e entrevista na Residência dos Jesuítas na Igreja do Cristo-Rei, em Fortaleza, acompanhada de uma auxiliar de pesquisa, Dona Josefa, uma católica leiga, responsável pelo Acervo da Arquidiocese de Fortaleza, no Seminário da Prainha, que nos apresentou ao padre Santana, ex-aluno e ex-professor da Escola Apostólica de Baturité.

¹³ Relato oral do senhor Fernando Fávero, funcionário da portaria do Mosteiro dos Jesuítas/Antiga Escola Apostólica, localizada no Sítio Olho D'Água, em Baturité, Ceará, que nos recebeu na visita ao referido estabelecimento de formação jesuítica, em maio de 2010, na busca de fontes para a nossa pesquisa.

A nossa segunda entrevista contou com a ajuda do seguinte roteiro: (1) Vivência pessoal no Seminário de Baturité/Dados Pessoais; (2) Dinâmica da formação na Escola de Baturité; (3) Períodos da vida no Seminário como aluno, professor e administrador; (4) Presença de jesuítas portugueses e de outras nacionalidades na Escola de Baturité; (5) Período áureo e motivo de fechamento e transferência da formação para o Recife, Salvador, Feira de Santana e João Pessoa; (6) Memórias livres – momentos mais marcantes da formação e itinerário como padre; (7) Desafios atuais da Escola de Baturité – destino do prédio e disputa com o poder público federal e estadual – O caso da Unilab.

A entrevista foi oral e registrada por escrito pela pesquisadora, sendo autorizada a sua publicação; está dividida, basicamente, em duas partes. A primeira refere-se ao percurso de formação do entrevistado; a segunda envolve a sua visão e/ou memória da Escola Apostólica de Baturité. O entrevistado está com a idade de 86 anos, apresenta boa memória, estado de plena lucidez, grande erudição como religioso, e paciência para responder as perguntas que lhe foram dirigidas, concordando na utilização do seu relato para a realização deste trabalho. Teve a duração aproximada de duas horas, na manhã do dia 13 de janeiro de 2010.

Perfil e percurso de formação do padre Santana: memória histórica como fonte e guia de novas buscas

O nosso entrevistado é pernambucano, nascido no dia 22 de janeiro de 1924, no Recife. Aos 16 anos de idade saiu do Seminário de Olinda para a Escola Apostólica de Baturité, pela primeira vez, vindo de navio para Fortaleza e de trem para Baturité, onde estudou no período de 1933 a 1936. No ano de 1937, partiu para cursar o noviciado, entre 1938 e 1939, e depois Filosofia, em Nova Friburgo, estado do Rio de Janeiro, por quatro anos.

Em janeiro de 1946, foi exercer o magistério em Baturité pela segunda vez, já que fez, na Escola, o juniarado e ali atuou até julho de 1949, dando aulas de Retórica. Partiu, então, para Roma, onde foi estudar Teologia, curso iniciado em setembro de 1949. Entre 1949/50 fez o primeiro ano; de 50/51 o segundo; e 51/52 cursou o terceiro ano. Foi

ordenado sacerdote em julho de 1952. O quarto ano de Teologia foi iniciado em julho de 1952 e concluído em julho de 1953. Foi para Salamanca, na Espanha, onde teve a sua terceira provação na formação de jesuíta, entre outubro de 1953 e julho de 1954. Viajou para Portugal, onde permaneceu, em Braga, aguardando o navio que o levaria ao Recife, partindo de Alcântara, em Lisboa. Ao chegar ao Recife, ficou no Colégio Nóbrega, como professor, sendo o seu diretor de 1956 a 1961.

Retornou, em 1961, à Escola Apostólica pela terceira vez, para cuidar dos meninos menores, indo para o Recife, em 1962, sendo chamado, em fevereiro de 1973, para ser o provincial, para o período de 1973 a 1979, na Bahia. Em fevereiro de 1979 voltou para o Colégio Nóbrega. Em 1980, esteve à frente da abertura da Casa de Formação, em João Pessoa – o juniarado. Em 1981, voltou a Baturité pela quarta vez, porque morrera o padre Pedrosa, que era o superior da Escola e pároco de Baturité. Foi substituí-lo no período de 1981 e 1982. Como vimos, o nosso entrevistado tem um rico percurso de formação e experiência com a Casa Apostólica de Baturité, onde esteve por várias vezes em diferentes momentos de sua história. Sobre ela passa a comentar alguns aspectos relevantes, que nos permitem entender a sua vida e duração como escola de formação jesuítica.

Razões para o fechamento e apogeu da Escola Apostólica de Baturité

Perguntado por que a Escola Apostólica de Baturité não deu continuidade ao projeto de formação de jesuítas, padre Santana nos informa que, depois de janeiro de 1962, ele teria voltado ao Recife e o padre Hugo assumiu os apostólicos; quando a Escola fechou, os apostólicos vieram para o Colégio Santo Inácio, em Fortaleza. Segundo ele, havia algumas razões para isso, que ele passa a listar:

“Na Escola Apostólica de Baturité não havia professores leigos. Nós, os estudantes, é que tínhamos ali um Estágio de Magistério. O governo começou a exigir a oficialização para que os alunos da Escola estudassem de acordo com o currículo do governo.

A vida estava ficando muito cara. Os meninos que estudavam lá eram geralmente pobres, pagavam uma pensãozinha, muito pouco. Aí ficaram morando no Colégio Santo Inácio, em 1963. Foi quando o provincial, padre Arnaldo, arranhou uma Granja, chamada Montevideú, pertencente ao Colégio Santo Inácio, onde os meninos ficaram morando. O padre Pires era o diretor dos Apostólicos, junto com o padre Jessé, que faleceu há dois anos” (Informação verbal).¹⁴

Para o padre Santana, houve uma fase áurea ou de apogeu da Escola, que coincide com a sua capacidade de produção da sua própria subsistência alimentar, como ele mesmo conta:

“No período em que estudei lá, entre 1933 e 1936, a Escola de Baturité era como um feudo. Não faltava nada. Os padres portugueses eram de famílias de agricultores e tinham hortas, cuidadas pelo padre Silva, que forneciam verduras para toda a Escola; tinha uma vacaria, quase ao lado da Escola, que dava leite em abundância; até vendiam para fora o que sobrava; tinha um matadouro, uma pocilga e fruta ali não faltava. Havia muitas mangueiras. Como noviço, eu mesmo plantei ali muitas mangueiras. A alimentação era muito boa ali, não faltava nada. Os meninos pobres que estudavam lá não pagavam nada. Além do que era produzido no próprio sítio da Escola, os padres missionários portugueses arranjavam doações, como sacos de farinha de mandioca, quando faziam suas missões pelos interiores”.¹⁵

Ele afirma que a Escola Apostólica devia ter naquela altura uns 60 meninos. Informa que o noviciado durava dois anos e o juniarado, mais dois anos, sendo este voltado para Humanidades e Letras. Relata que os padres da Escola ainda ajudavam à paróquia da cidade de Baturité, Mulungu e outras cidades da redondeza e que as esmolos que os padres recebiam nessa atividade paroquial eram canalizadas para a Escola.

¹⁴ Entrevista a nós concedida pelo Padre Santana, na Residência dos Jesuítas na Paróquia do Cristo-Rei, na cidade de Fortaleza, em janeiro de 2010.

¹⁵ Idem.

Afirma que alguns alunos pagavam por aquela formação, como era o caso dos meninos do Juazeiro, que os pais tinham recursos, mas que a maioria não podia fazê-lo, indo lá estudar de graça para receber uma boa formação espiritual, intelectual, mas sem ter vocação. Para ele, a Casa tinha que carregar todo esse peso, cheia de alunos, tendo todos os seus andares ocupados, sendo considerada por alguns padres da Companhia como a Casa que tinha os melhores estudos de juniarado do Brasil.

Partida e permanência dos jesuítas portugueses e nacionalidade dos professores

Na visão do padre Santana, a maioria dos jesuítas portugueses ficou por aqui, mesmo depois que foram sendo autorizados a voltar para Portugal, com a aproximação de Salazar com o Vaticano, para firmar um acordo e colocar um fim à separação provocada pela república de 1910. Ele afirma que, na Igreja do Cristo-Rei, ao lado da residência, existe um ossário de vários padres portugueses. Lembra que a província aqui no Nordeste foi fundada pelos portugueses, o que explica ter sido chamada, durante muito tempo, de missão; que, depois, foi vice-província, entre 1938 e 1939. A partir daí, conta ele, não mandaram mais portugueses porque aqui já havia muitas vocações. Ele informa que o último padre português que morreu aqui foi o padre Nogueira, que veio já quando o Colégio Santo Inácio estava sendo construído. Dá notícia de que vive na Residência do Cristo-Rei, em Fortaleza, o padre Antônio Colcheta, português, com 98 anos de idade, que ainda seria lúcido, andando feito um jovem, pois faz fisioterapia na bicicleta. Diz que ele veio para Baturité em 1934 ou 1935. Considera que os portugueses não queriam fazer a formação aqui, porque achavam que os brasileiros não davam para padre. O nosso entrevistado, Padre Santana, afirma que havia na Escola de Baturité professores de outras nacionalidades e missionários portugueses que vinham para cá, após terem estado na Zambézia, África.

“No Colégio Nóbrega, tínhamos o padre Foulquier, que era francês, o padre Meyer, que era suíço-alemão; o padre Siríaco Fernandes e o padre Lapa, que eram indianos. O padre Meyer era professor

de matemática, ensinou em Salvador, no Colégio Antônio Vieira, preparando alunos para o Liceu de Salvador; ensinou também em Baturité e aí morreu. O padre Baecher, alemão, foi do Colégio Nóbrega, no Recife, seu director, e também superior em Salvador, em Santo Antônio da Barra, onde morreu. Vários desses padres portugueses tinham sido missionários na Zambézia, na África. Muitos voltaram para Portugal e depois vieram para o Brasil. O padre Carlos Coupeaux foi um mestre dos noviços em Baturité”.¹⁶

Relatórios Anuais e Cartas Edificantes: líderes, pregadores e historiadores da Companhia

Padre Santana explica que os provinciais mandam relatórios anuais para Roma, assim como os conselheiros de província que também escreviam sobre suas missões.

“O padre Ferdinand deve ter uma farta documentação, pois ele foi a Roma, fotografou e filmou documentos. O padre Vilachan, um diretor da Universidade de Braga, eu conheci em Braga, em novo, quando eu era padre e ele era estudante de Filosofia, é historiador. O padre Siríaco Fernandes, no Recife, era um líder, que dirigia comunidades católicas marianas, no tempo do governador Agamenon Magalhães, em Pernambuco, e fez grande polêmica com o Jacques Maritain, através do jornal *A Fronteira*. O padre Ferdinand tem muita coisa sobre esse líder do movimento católico. O padre Antônio Monteiro da Cruz, pernambucano, era um grande pregador de Retiros do Cristo-Rei, em especial com os médicos de Fortaleza, como Ocelo Pinheiro, oculista. Os médicos têm muita influência na sociedade, consultórios, podiam fazer um trabalho de apostolado. O próprio Andrade Furtado, advogado e jornalista, era amigo do padre Monteiro da Cruz. Ele atuava nesta residência, que era Casa de Retiros e hoje chamamos de Centro Inaciano de Espiritualidade. O Monteiro da Cruz foi o fundador do Colégio Santo Inácio”.¹⁷

¹⁶ Entrevista a nós concedida pelo Padre Santana, na Residência dos Jesuítas na Paróquia do Cristo-Rei, na cidade de Fortaleza, em janeiro de 2010.

¹⁷ Idem.

Ele lembra que há as *Cartas Edificantes* de Portugal, que são cartas íntimas, contando a vida, o cotidiano das instituições e escolas jesuíticas. Um livro importante, que considera para a história da Companhia, no século XX, é *Os Proscritos*, o famoso libelo escrito pelo padre Cabral (1910-1914), que morreu no Colégio Antônio Vieira, em Salvador; outra fonte que julga importante é composta pelos livros do padre Antônio Vieira. Lembra que o padre Alexandrino Monteiro também escreveu sobre os jesuítas portugueses, pois “ainda encontrei livros dele por aqui”. Conclui este tópico assegurando que “na nossa Residência tinha também muita coisa, mas deram fim a muitos livros daqui”.

Crise de vocações, a mulher, colégios mistos

O nosso entrevistado considera que, quando comparada ao passado, a Companhia de Jesus, na atualidade, vive uma crise de vocações junto a outros segmentos da Igreja Católica:

“Eu sei muita coisa avulsa, retalhos de história. A Companhia de Jesus ainda tem uma função, mas há crise na Europa toda, crise de vocação. A América Latina agora é que manda para a Europa padres e freiras, porque na Europa as igrejas estão virando museus. É um secularismo tremendo! As famílias não têm mais filhos”.¹⁸

Segundo ele, a partir de 1975, conforme o capítulo 32 das *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares* (1997), mulheres leigas são aceitas pela congregação como ajuda missionária. Explica que, no Vaticano, passa a haver conclaves para eleger o papa; os sínodos de bispos para debater assuntos relacionados com a Igreja. Afirma que “todas as congregações têm capítulos para eleger o Geral ou tratar de assunto relacionado com a vida da congregação”.

¹⁸ Entrevista a nós concedida pelo Padre Santana, na Residência dos Jesuítas na Paróquia do Cristo-Rei, na cidade de Fortaleza, em janeiro de 2010.

Salienta que o Geral da Companhia de Jesus é chamado o “Papa Negro”, cargo vitalício, pois, quando eleito, ele fica até a morte.

Considera que as mulheres têm muita atuação na Companhia, lembrando que:

“Fui diretor do Colégio Nóbrega nos anos 1960. Foi o primeiro colégio do Brasil a ser colégio religioso misto. A partir de 1968-69, pedimos autorização para matricular meninas. Antes disso, quando alunas de outros colégios iam ao Nóbrega, os alunos ficavam assanhados. A gente começou a aceitar alunas do Colégio Vera Cruz do Recife, das Doroteias. Foi o primeiro colégio misto. Pio X ou Pio XI não recomendava colégio misto. A Universidade Gregoriana no meu tempo só tinha homens e hoje tem mulheres estudando e ensinando lá. Quando cheguei ao Nóbrega, em 1956, as secretárias eram todas mulheres”.¹⁹

Conforme um breve depoimento da Dona Josefa, irmã leiga que nos acompanha na entrevista ao padre Santana, a presença e atuação da mulher junto aos jesuítas é um fato, pois está ligada a inúmeras iniciativas:

“Integro a Liga Consagrada do Padre Filipe, jesuíta canadense, que faleceu no Canadá, em 1988. Somos consideradas “religiosas no mundo”; liga fundada pelo padre Filipe Prevoste, que era aqui da Igreja do Cristo-Rei. Somos umas 50 mulheres, que não são religiosas formadas, mas atuamos no mundo e estamos a serviço da religião no mundo. Somos a FILIPINAS. Nós nos reunimos, mensalmente, até hoje em diferentes paróquias” (Informação verbal).²⁰

A entrevista realizada junto ao padre Santana nos mostra vários aspectos que compõem a memória histórica da Companhia de Jesus no Ceará, que nos servem de fonte e guia temático, podendo nos fazer avançar ainda mais nesta investigação. Não abordaremos todos eles

¹⁹ Idem.

²⁰ Idem.

aqui, pois são um auxílio valoroso para o nosso entendimento sobre o sentido da ação missionária em foco, estando distribuídos nos demais capítulos deste ensaio.

A Biblioteca e o Museu da Escola Apostólica de Baturité

Segundo Fávero, nosso depoente inicial, a Biblioteca da Escola já foi imensa e com o tempo sofreu muitas perdas. Teria ficado aqui só o que não levaram. Segundo ele, no ano de 2009, o padre António Baronio, então superior da instituição, reduziu ainda mais a biblioteca, pois vendeu para os sebos uma parte dos livros e uma outra parte, mais deteriorada, a quilo de papel, umas três toneladas. Eram livros em latim, livros de que já se tinha exemplares no juniarado, em João Pessoa.

Ele afirma que a Paróquia de Baturité ficou por muito tempo a cargo dos jesuítas, caso do padre Artur Redondo, português, estudado por Leal (2006), que ao morrer foi sepultado na Matriz e depois seus restos mortais foram transferidos para a igreja da escola/seminário de Baturité. Segundo o citado autor, padre Redondo esteve radicado no Seminário e Paróquia de Baturité, entre 1925 e 1966; nascido em 1873 e falecido em Baturité, esteve entre os jesuítas portugueses proscritos pela república e na fundação e organização da revista *Broteria*, ao tempo do exílio na Espanha, entre 1910 e 1925. Foi venerado em vida e alvo de romarias depois de morto, por ser considerado milagreiro.

Na pequena livraria da hoje Casa de Retiros dos Jesuítas, em Baturité, encontramos alguns títulos referentes à história desses missionários, que constam ao final das referências deste trabalho.

A criação do Museu teria sido uma iniciativa do citado padre António Baroni, que foi administrador do Seminário de Baturité até o ano de 2010. Ele é nascido na Itália, mas está há 40 anos no Brasil. O Museu foi montado e inaugurado em janeiro de 2009. As salas onde funciona hoje o referido equipamento cultural compunham a primeira sala de aula e capela do Seminário, onde foi também construída e inaugurada a sua igreja, em 1936. Nele, encontramos um interessante conjunto que compõe a Galeria de Fotografias de Ex-Dirigentes do Prédio da Escola Apostólica/Seminário de Baturité, que nos dá algumas sugestões de nomes para

compor roteiros de posteriores entrevistas com outros jesuítas sobre esses professores e auxiliares:

- Padre Donizete Marinho Pires (8/4/1990 a 11/2/1996) e (11/10/1997 a 1º/8/2002) – Residência e Paróquia do Cristo-Rei, em Fortaleza;
- Padre Hindenburg Santana (2/1/1981) a (12/12/1982), na Residência e Paróquia do Cristo-Rei, em Fortaleza;
- Padre José Alves Moreira (11/2/1996 a 11/10/1997), Residência e Paróquia do Cristo-Rei, em Fortaleza;
- Irmão Batista – organizador de jogos e do time de futebol (O Estádio Batistão do Seminário leva o seu nome), Residência e Paróquia do Cristo-Rei, em Fortaleza;
- Irmão Seleiro – cuidava do Sítio Jucás dos jesuítas, idem;
- Padre Hugo Eduardo Furtado – administrador em três períodos: 1) 15/2/1968 a 19/3/1971; 2) 10/12/1975 a 8/12/1979; 3) 1º/8/2002 a 22/8/2004 (MUSEU DO MOSTEIRO DE JESUÍTAS EM BATURITÉ).²¹

Nas primeiras consultas feitas ao acervo que restou da biblioteca que pertenceu à Escola Apostólica de Baturité, encontramos inúmeros livros abaixo referidos e uma valiosa lista retirada da *Notícia dos padres e irmãos que faleceram na vice-província do norte do Brasil desde 1910 a 1950*, a qual começa com o padre Jordão Falcão de Melo (1841-1913), que teria sido:

A primeira vítima dos padres jesuítas portugueses, falecido no Brasil, depois que a Companhia de Jesus foi expulsa de Portugal por decreto da república em 1910. (...) arremessado para o exílio com seus irmãos, depois de passar uns dias em Buenos Aires, ele fora para o Colégio de São Luís de Itu, no estado de São Paulo, no Brasil. Tomou logo a seu cuidado a visita dos doentes do hospital e nesta caridosa ocupação permaneceu até que, em fevereiro de 1912, partiu para a Bahia, (pois) o padre provincial Antônio Pinto,

²¹ *Notícia dos Padres e Irmãos que faleceram na Vice-Província do Norte do Brasil, desde 1910 a 1950*, a qual começa com o Padre Jordão Falcão de Melo (1841 – 1913).

por este tempo abriu uma residência em Belém da Cachoeira – Bahia, na casa que foi dos padres de nossa antiga Companhia, que ali dirigiam um Seminário com uma igreja anexa (MUSEU DO MOSTEIRO DE JESUÍTAS EM BATURITÉ).²²

A lista é extensa e nomeia os missionários, mostrando a data e local em que nasceram e morreram, assim como o percurso de formação e atividade missionária entre Portugal, Espanha, Bélgica, Zambézia e Brasil, conforme podemos ler, resumidamente, a seguir:

Pe. Domingos Pimenta (1855-1914), Pe. Henrique Borrel (1877-1914), Irmão Álvaro Lima, Coadjutor (1860-1915); Pe. Manuel Alvez (1854-1916), Pe. Júlio Ferreira do Couto (1844-1916), Pe. António de Freitas da Silva Coutinho (1858-1917), Pe. Inácio Pinto (1859-1917), Pe. Manuel Duarte Nunes (1853-1917), Pe. Miguel de Barcelos Coelho Borges (1873-1917), Pe. António Maria Guerra (1852-1918), Pe. Joaquim Farinha (1880-1921), Pe. Carlos Moreira (1855-1921), Pe. João José de Moura (1855-1921), Pe. João Baptista da Mota (1888-1922), Pe. Joaquim da Cunha Vaza (1868-1922), Pe. Bento José Rodrigues (1842-1922), Pe. Manuel Correia (1855-1922), Pe. António de Azevedo (1861-1923), Pe. Domingos Barrabim da Cunha (1951-1923), Pe. João do Rego Meirelles (1851-1924), Roque Nunes Martins (1856-1924), Coadjutor Irmão Lourenço Pereira (1864-1924), Irmão José Cardoso, Coadjutor. (1854-1926), Irmão José Lopes, Coadjutor (1857- 1926), Pe. Manuel Campos (1858-1926), Pe. Francisco dos Santos Gamelas (1853-1927), Irmão Domingos Giuliani, Coadjutor (1846-1927), Pe. Sebastião Sequeira (1846-1928), Pe. João Ilhão (1862-1928), Pe. João Arraiano (1846-1928), Irmão José Gomes, Coadjutor (1867-1928), Pe. António Arraiano (1849-1928), Pe. Luís Chéseaux (1877-1940), Irmão Alexandre Monteiro, Coadjutor (1861-1940), José da Silva, Coadjutor (1879-1966), Pe. António Ciríaco Fernandes (1880-1946), (MUSEU DO MOSTEIRO DE JESUÍTAS EM BATURITÉ).²³

²² Idem.

²³ Notícia dos Padres e Irmãos que faleceram na Vice-Província do Norte do Brasil, desde 1910 a 1950, a qual começa com o Padre Jordão Falcão de Melo (1841 – 1913).

Esta é seguida da *Lista de superiores da vice-província do norte do Brasil (1910-1950)*, *Lista de vice-provinciais, visitantes, primeiros noviços brasileiros formados na Europa (Oya), entre 1914 e 1929*; e *Lista de noviços que passaram pelo noviciado de Baturité (1932-1950)*, com parte da qual fechamos esse tópico: Benedito Lopes, José de Magalhães, Everton Comarú, José Luz, Diógenes Pereira, José Machado, Ulisses da Conceição, Luís Arruda Furtado, António Valente, Francisco Barros Leal, P. Nelson Mota e muitos outros.

Como pudemos evidenciar, a combinação de fontes nos permitiu encontrar evidências ricas e variadas do passado da Escola Apostólica de Baturité, que podem nos dar uma ideia ainda que aproximada do seu funcionamento, significado missionário e configuração pedagógica, no período acima assinalado, até encerrar suas portas e transferir essa formação para outras unidades da rede de instituições e províncias jesuíticas. Segundo pudemos apurar junto aos nossos entrevistados, a formação de jesuítas na atualidade se dá em diferentes níveis e lugares: o juniarado foi para João Pessoa, para onde levaram muitos arquivos e livros; o noviciado foi para Salvador e já teve três endereços; hoje, ele funciona em Feira de Santana, Bahia, onde está instalado há 12 ou 15 anos; o filosofado e o teologado faz-se em Belo Horizonte, em Minas Gerais.

Quanto à organização atual da Companhia e dos seus arquivos, Fávero nos informou que foi criada uma nova província mais recentemente, e a Cúria ficou em Recife, Pernambuco, cuja razão social é o Centro de Educação Técnica e Cultural, para acompanhar a Unicap, Universidade Católica, dirigida no Recife pelos jesuítas. A Cúria de Salvador tem como mantenedora a Associação Nacional de Instrução. Nesta nova estrutura, desceu muita documentação da Companhia de Jesus para Salvador.

No caso do Ceará, eles afirmam que a formação, hoje, é iniciada na Paróquia do Mondubim, de onde os seminaristas seguem para Feira de Santana – Bahia e completam os seus estudos em João Pessoa, na Paraíba. Na atualidade, a Escola Apostólica de Baturité funciona como casa de retiros, igreja e pousada. O seu diretor é o padre Tabosa, tendo no papel de serviços gerais e guia da escola e do seu museu, a senhora

Lúcia dos Santos da Silva, que nos acompanhou nessa visita. O prédio da escola dos jesuítas faz parte do patrimônio arquitetônico escolar cearense e representa o intuito missionário dos jesuítas portugueses proscritos de sedimentar a formação de padres brasileiros.

Regras de Civilidade da Companhia de Jesus e Manuscrito da Província Portuguesa em Circulação na Escola Apostólica de Baturité – Ceará: o Uso do Tempo e a Conformação da Conduta de Jovens Noviços

Este tópico analisa as recomendações pedagógicas da *Província Portuguesa da Companhia de Jesus*, escritas ao fim da primeira década do século XX, para orientar a educação escolar e os costumes dos seus alunos em cursos de noviciado, encontradas em circulação entre os jesuítas estabelecidos no Ceará, nordeste do Brasil, e guardada na biblioteca da antiga Escola Apostólica de Baturité, hoje Casa de Retiro.

Procuramos nele confrontar essas recomendações com as *Constituições*, texto legislativo de 1551, que fundamenta o ordenamento daquela Companhia – documento escrito a primeira vez por Inácio de Loyola, cuja parte IV, entregue dois anos depois, a pedido dos primeiros jesuítas e considerada a mais extensa daquele conjunto, trata da “educação e das instituições educativas”, apresentando “Regras que se apliquem a todas as necessidades de cada colégio” e evidenciando, que os *Exercícios Espirituais* são tidos como fim maior da criação dessa Congregação e dos seus colégios e seminários.

Partimos da abordagem inspiradora de Norbert Elias (1993), como guia histórico mais geral para a compreensão do sentido sociológico da regulação dos costumes na modernidade, como processo civilizatório de base estatal e colonial da qual também faz parte a “civilidade religiosa”, que regula costumes e condutas, vista como aspecto indispensável da educação escolar dirigida por congregações católicas em colégios e seminários.

[...] A civilização não é “razoável”, nem “racional”, como também não é “irracional”. É posta em movimento cegamente e mantida

em movimento pela dinâmica autônoma de uma rede de relacionamentos, por mudanças específicas na maneira como as pessoas (e povoações) se veem obrigadas a conviver. Mas não é absolutamente impossível que possamos extrair dela alguma coisa mais “razoável”, alguma coisa que funcione melhor em termos de nossas necessidades e objetivos. Porque é precisamente em combinação com o processo civilizador que a dinâmica cega dos homens, entremisturando-se em seus atos e objetivos; gradualmente leva a um campo de ação mais vasto para a intervenção planejada nas estruturas social e individual – intervenção esta baseada num conhecimento cada vez maior da dinâmica não planejada das estruturas (ELIAS, 1993, p. 195).

Ao lado da historiografia jesuítica e afeta à Companhia de Jesus, utilizamos como fonte principal uma brochura manuscrita em 78 páginas, dividida em 30 capítulos, escrita em Exatem, no final do ano de 1910, encontrada na Biblioteca da Casa de Retiros dos Jesuítas, no prédio onde funcionou a extinta Escola Apostólica de Baturité, no Ceará, inaugurada em 1927, como parte da *Missão Setentrional dos Jesuítas Portugueses Dispersos*, constituída após a expulsão daquela congregação religiosa pela República de Portugal.

Trata-se de um manual afeto ao comportamento ideal que explicita, de forma detalhada, o conteúdo relativo às linhas que regulam a vida dos noviços, do levantar ao adormecer, por meio de meditação, estudo teológico, trabalho doméstico e manual, uso do tempo livre e convívio social, do rezar no refeitório, comer à mesa e subir as escadas, à reparação penitencial de culpas.

Exercícios Espirituais, Cartas, Constituições e Costumeiros: regras de civilidade e educação da Companhia de Jesus e dos seus colégios e seminários

O padre Luiz Gonzaga Cabral, superior da Província Portuguesa dos Jesuítas, à época da terceira expulsão da Companhia de Portugal, em visita ao Brasil, na década de 1920, nos oferece uma noção do que significa para aquela Congregação, de modo mais amplo, a sua

ação civilizatória no processo de cristianização, contido em sua ação missionária, em especial no Brasil Colonial, com base na distinção entre ensino e educação:

A Civilização, no seu mister pedagógico, não compreende somente o ensino, senão também – e mais ainda – o que em rigor merece o nome de educação. Pelo ensino forma-se a inteligência; pela educação propriamente dicta forma-se o caráter. Ora, se o jesuíta do século XVI, na sua influência social de civilizador, se esmerou no Brasil pela formação moral [...] que outra coisa foi o Christianizar, senão educar a vontade, educar o coração, educar o caráter. Ahi vimos, o que pôde a palavra, o conselho, a santa importunação daquelles evangelizadores para a regeneração moral das várias raças que formavam o Brasil Colonial; [...] também aos portugueses se estendia esta influência educadora do jesuíta para corrigir-lhes os vícios e os desmandos (CABRAL, 1925, p. 176-182).

Quinze anos depois da publicação do livro citado acima, em edição comemorativa dos quatrocentos anos de existência da Companhia de Jesus, foi publicado outro texto, desta feita por jesuítas radicados em Porto Alegre, no Brasil, onde o seu autor, padre Walter Hofer, faz chegar à Congregação a seguinte orientação:

Justa é a curiosidade da actual geração de saber, se a Companhia rediviva é idêntica à que ficou impressa há 167 anos e se tem continuidade as gloriosas tradições dos séculos precedentes. O jesuíta de hoje vive exatamente conforme as Constituições e Regras que um dia serviram de norma à comunidade regida por Santo Inácio ou pelo padre Vieira. O jesuíta do século vinte passa pelas mesmas provações, faz os mesmos votos, dispõe dos mesmos meios para santificar-se, como São Luiz Gonzaga, em Roma, e Anchieta entre os índios de Piratininga (HOFER; LOCHER, 1940, p. 35).

Nessa época, a antiga *Missão Setentrional dos Jesuítas Portugueses Dispersos* fora considerada praticamente concluída e suscitara a criação da Vice-Província do Brasil Setentrional, momento em

que é publicado também o *Costumeiro*, aprovado pelo R. P. Geral da Companhia de Jesus, em Roma, Wlodimiro Ledóchowski, a 6 de maio de 1940, para uso e regulação uniformizado de costumes da recém-criada província, onde podemos ver, logo nas primeiras páginas, a preocupação com a uniformidade na educação nas instituições dos jesuítas, fossem eles padres, irmãos, professores ou estudantes.

O fim do *Costumeiro* é dar a toda a província aquela uniformidade que o N. Santo Padre tanto inculcava como coisa de grande importância para a união e caridade. Além dos superiores e ministros, devem ter o *Costumeiro* os Consultores, Padres Espirituaes, Admonitores e Prefeitos da Leitura. Deve haver algum exemplar onde possa ser facilmente consultado pelos padres, por exemplo, na biblioteca ou sala de leitura, e também convirá muito que os Escolásticos e os Irmãos Coadjuutores tenham algum exemplar na sua biblioteca. Os provinciais não introduzam nem deixem introduzir nas suas províncias costume algum novo sem se consultar o R. P. Geral; nem os superiores locais os introduzam em suas casas sem aprovação do provincial, nem ab-roguem sem sua autorização os legítimos usos. Na Companhia não se admite costume contra o direito (LEDÓCHOWSKI, 1940, p. 10).

Localizado também no que restou da antiga biblioteca da Escola Apostólica de Baturité, esse *Costumeiro* chama atenção, em meio a inúmeras advertências sobre a rotina adequada aos jesuítas da nova província sediada no norte do Brasil, por um destaque especial dado aos “cuidados e prescrições” dirigidas aos estudantes, o que mostra a preocupação com a regulamentação uniforme da educação de padres jesuítas em formação e alunos dos seus colégios:

Não devem estudar em tempos prejudiciais à saúde, como pouco depois de comer ou no tempo do repouso à noite; deem ao sono as sete horas necessárias a todos, ou mais, se algum o necessitar; guardem a devida moderação e as interrupções convenientes nos trabalhos mentais, e nos que se refere ao corpo, sejam tratados com religiosa comodidade [...]

Os noviços e todos os estudantes têm o passeio da tarde por uma

hora nas têrças e sábados e por mais tempo, nas quintas-feiras, e se não forem ao campo. Nas segundas e quartas têm os estudantes em casa a hora do recreio da tarde e os noviços meia-hora. Nas sextas-feiras meia hora de passeio em silêncio, exceto nos dias de nossos Santos e festas equivalentes.

Cada semana, além do domingo têm outro dia, no qual, não somente não há aulas, mas deve procurar-se que tenham nele um verdadeiro descanso de seus estudos. Para isso, é o dia no Campo (LEDÓCHOWSKI, 1940, p. 10).

O índice geral desse *Costumeyro* contém um detalhamento dos cuidados diários com a observância das normas e práticas, que envolvem ainda os primeiros e últimos votos, as ordenações e missas, datas comemorativas, uso da capela doméstica e da igreja, do refeitório e dos quartos, da biblioteca e das oficinas, da cozinha e da despensa, da rouparia, sapataria, portaria e clausura; ainda os cuidados com a saúde e a doença, descansos diários, semanais e férias, enfermaria e morte.

Chama atenção a preocupação da Companhia de Jesus em manter-se fiel às coordenadas do seu fundador, Inácio de Loiola, incumbido que fora de redigir as famosas *Constituições*, entre 1547 e 1551, quando receberam aprovação da congregação da ordem. Luiz Fernando Klein (1997) chama atenção para a importância delas no que diz respeito à área educacional, posta em capítulo especial, que considera o mais extenso no interior do conjunto de regulações das práticas dos jesuítas:

As *Constituições* estão profundamente marcadas pelos *Exercícios Espirituais*. A Parte IV, a mais longa, trata da educação e das instituições educativas, intitulando-se “*Como instruir nas letras e em outros meios de ajudar o próximo, os que permanecem na Companhia*”. O texto dirige-se aos jesuítas formados e em formação, buscando capacitá-los para o trabalho docente no intuito apostólico que a Ordem propunha realizar [...]. Na redação do texto, Inácio foi ajudado pelo fiel e competente secretário, Pe. Juan Polanco, em 1547, servindo-se das primeiras experiências pedagógicas dos seus companheiros e dos estatutos de outras universidades europeias, que mandava recolher. Surgiu assim um texto normativo de duzentos itens, em dezessete capítulos, os dez primeiros referentes à vida dos colégios e os restantes à das

universidades. Expressava os princípios pedagógicos jesuítcos, de modo ainda geral, com a promessa de ser complementado por um documento posterior [...] (KLEIN, 1997, p. 28-29).

Como é largamente sabido, tais princípios circulam até hoje entre as casas da Companhia de Jesus, em escala internacional, e, por mais atualizada que seja a sua orientação religiosa e pedagógica, traz conservado um núcleo de tradição e fidelidade à orientação recebida de Inácio de Loiola.

As recomendações de civilidade e de religião da Província Portuguesa da Companhia de Jesus para o noviciado da Escola Apostólica de Baturité – Ceará

Após expor as regras mais gerais de civilidade e educação presentes na historiografia e material de regulação de extração jesuítica, achamos por bem lembrar que o fundador da Companhia de Jesus recebera influência do “modo parisiense” de ser estudante, segundo indicação encontrada em edição comemorativa do quarto centenário da primeira *Ratio Studiorum* (1599), por iniciativa do Gracos – Grupo de Reflexão e Análise dos Colégios da Companhia de Jesus, trabalho resultante da Comissão Internacional para o Apostolado da Educação (S. J.) e destinado “a todos os leigos e membros de outros institutos religiosos”, sob o título *Características da Educação da Companhia de Jesus* (1999, p. 55).

Inácio insistia em que os colégios da Companhia deviam adoptar os métodos da Universidade de Paris (*Modus Parisiensis*), pois considerava que eram estes os mais eficazes para se conseguir as finalidades que ele pensava para os colégios. Esses métodos foram provados e adaptados pelos educadores jesuítas de acordo com a sua experiência religiosa nos *Exercícios Espirituais* e a sua crescente prática em educação. Muitos desses princípios e métodos são ainda hoje típicos da educação jesuítica, pois conservam a sua eficácia para serem postas em prática as características que descrevemos [...].

Isso significa que a vivência acadêmica do fundador da Companhia, associada com a sua experiência de conversão mística, serviu como base para o delineamento de princípios de regulação dos estudos e costumes dos seus integrantes. Trata-se de uma preocupação constante dos jesuítas, essa normatização uniforme da educação dos seus alunos.

Dentro dessa perspectiva, passaremos a analisar o conteúdo de uma brochura manuscrita em 78 páginas, dividida em 30 capítulos, escrita em Exatem, no final do ano de 1910, que esteve em circulação na extinta Escola Apostólica de Baturité, no Ceará, inaugurada em 1927, pelos missionários portugueses em exílio, após a expulsão daquela congregação religiosa por republicanos portugueses.

A brochura em questão tem aspecto surrado, a indicar que foi por muitas vezes consultada e usada para padronizar as regras de conduta dos noviços de Baturité, equiparando-as ao modelo adotado pelos jesuítas portugueses em exílio na Europa. Procuraremos detalhar o conteúdo relativo às linhas que regulam a vida desses estudantes, do levantar ao adormecer, por meio de meditação, estudo teológico, trabalho doméstico e manual, uso do tempo livre e convívio social, do rezar no refeitório, comer à mesa e subir as escadas, à reparação penitencial de culpas. O trecho abaixo evidencia o cuidado minucioso com a educação dos alunos, a começar pela postura corporal adequada, quando transitam nos corredores e escadas da escola:

Nos corredores não andarás com o passo apressado nem vagaroso, nem com artifício e leviandade, mas com medida e gravidade; para os actos de comunidade caminharás igualmente como companheiro, segundo os passos dos que te precedem. Andando, não dobrarás, nem moverás as mãos nem os braços dependurados, nem farás ruído com os pés nem os arrastarás; nas escadas não andarás mais que um degrau de cada vez (LEDÓCHOWSKI, 1940, p.13-14).

Outro aspecto destacado é quanto ao uso do tempo livre, matéria da mais alta importância, do ponto de vista da formação religiosa dos estudantes, como podemos ler a seguir.

Evitarás sempre a ociosidade, gastando os tempos livres em occupaões úteis e sanctas.

Nestes tempos podes escrever os fructos da meditação, os pontos principais da explicação da regra, prepararás a matéria para a recreação, a repetição da pratica e do cathecismo. Podes aprender nos livros piedosos o modo de fazer o colloquio na oração e os actos para antes e depois da communhão. Podes, outrossim, ir visitar o S. Smo Sacramento, falar com o Pe. Mestre e ler ou escrever o que for do teu agrado com licença do superior. Enfim, neste tempo cuidarás em prevenir as necessidades naturaes, para não sahires do dormitório no tempo das coisas espirituaes (LEDÓCHOWSKI, 1940, Cap. 8, p. 14-15).

Os capítulos seguintes, de 9 a 13, detalham como realizar os “ofícios humildes, varrer o chão, trabalhos manuais, exortação e catecismo, como e que coisas deve decorar o noviço”. Segue-se a eles a preocupação com a etiqueta do sentar à mesa e do comer, que envolve a recomendação de não sentar no mesmo lugar, demonstrar modéstia, decência e temperança, especialmente no momento da bênção antes de comer e da ação de graças ao final da refeição. Nos mínimos gestos, deve o noviço observar um modelo adequado de conduta.

Os olhos conserva-los-has sempre baixos e nunca repararás nos teus visinhos, ou no que elles comem. Não dobrarás o corpo sobre os manjares e advertirás de não tocar com o cotovello nos visinhos e de não mover os pés sem necessidade. Assentando-se à mesa esperarás um pouco antes de desdobrar o guardanapo e não começarás a comer antes de ter tirado a sopa, e não deves beber antes de comer. Comerás pausadamente e não meterás um bocado na boca sem que primeiro tenhas engulido o outro, nem metterás tão grande bocado na bocca sem que primeiro tenhas engulido o outro, nem metterás tão grande bocado, que encha a bocca com indecência [...] (LEDÓCHOWSKI, 1940, p. 22-23).

As recomendações de boa conduta no refeitório prosseguem dizendo a hora acertada de ingerir líquidos, de respirar depois de beber algo, de usar os talheres e evitar que as mãos toquem nos alimentos, de

demonstrar equilíbrio na quantidade de comida e no prato tempero que põe, além de outros aspectos mais higiênicos.

[...] estando à mesa, evita coçar-te e, quanto for possível o escarrar, tossir e assoar-te e quando não possas escusar algum d'estes actos, deves fazê-los com decência desviando dos circundantes o rosto. Acautela-te de não manchar a toalha e o guardanapo, com os quaes nunca deves limpar o rosto, nem o prato nem a bocca quando escarrares (LEDÓCHOWSKI, 1940, p. 24-25).

O detalhamento prossegue de modo “a disciplinar a leitura e penitências no refeitório, o tempo de recreação, o modo de rezar o terço e as estações, a confissão, ao receber a sagrada comunhão; como se há de dar conta da consciência, fazer o exercício de defeitos, a reforma íntima, a devoção ao Sagrado Coração de Jesus, a devoção a Maria Santíssima, a identificação semestral dos deveres para com Deus, o próximo, conosco, por meio de votos e regras, o portar-se doente na enfermaria e o concluir o dia e recolher-se à cama. Trata ainda do comportamento adequado em relação aos superiores?”.

[...] estando à mesa não tirarás o barrete senão quando passar o superior, quando nos suffragios ouvires o teu nome e quando no martyrologio ouvires communicar alguma festa de Maria S.S.ma dos Apostolos e dos Sanctos da nossa Companhia.

No refeitório darás sempre a precedência aos sacerdotes, e não começarás ou acabarás a benção ou dar as graças antes d'elles se estiverem presentes. Tendo acabado de comer e guardando o guardanapo ficarás com as mãos compostas e quietas em cima d'elle à borda da meza (LEDÓCHOWSKI, 1940, p. 25).

Quando se fala de educação jesuítica, usualmente vem à mente a famosa *Ratio Studiorum*, como se apenas este documento contivesse a orientação pedagógica da Companhia de Jesus. Convém lembrar que a famosa Parte IV das *Constituições* aparecerá meio século depois da *Ratio*, para responder a uma solicitação dos jesuítas responsáveis pelos primeiros

colégios daquela Companhia, tanto em face da extensão do seu texto regulador quanto pela dificuldade de seguir à risca toda a orientação nela contida para o ensino uniforme nela recomendado, diante das especificidades nacionais. Assim, a referida parte especial das *Constituições* irá recomendar a proeminência dos *Exercícios Espirituais* sobre a *Ratio*, conforme argumento defendido por Klein (1997, p. 28-29):

O texto da Parte IV havia sido solicitado insistentemente a Inácio de Loiola pelos primeiros jesuítas porque, com dois anos de fundação, a Ordem iniciava seu trabalho educativo nos primeiros colégios de Goa (1542), Gandia (1546) e Messina (1548), nos quais convinha assegurar uma uniformidade, de modo a resistir à efervescência desencadeada pelo movimento reformista no século XVI. Começavam também a surgir reclamações de diversos colégios contra imposições culturais de alguns professores jesuítas de acordo com a sua nacionalidade.

O próêmio da Parte IV responderá àquela solicitação, justificando e vinculando a criação de instituições educativas com o fim da própria Ordem dos Jesuítas, que é o dos *Exercícios Espirituais* [...].

O autor prossegue evidenciando que a orientação dada no documento acima citado envolve uma concepção de educação ampla, que mescla diretrizes pedagógicas com preceitos de civilidade e moralidade, com o fito de promover o cultivo a virtudes e bons hábitos. Inácio de Loiola chamará atenção ainda para a necessidade de tentar conciliar a uniformidade educativa necessária à formação jesuítica sem perder de vista, porém, as especificidades dos alunos, conforme as suas idades, talentos e habilidades, nem esquecer, além do mais, das circunstâncias e necessidades de cada instituição educativa, o que remete à discussão do princípio de “adaptação”.

Em meio à normatização minuciosa dos procedimentos pedagógicos, sobressaem dois princípios na Parte IV: o princípio de apresentar definições precisas e o princípio de adaptá-las conforme a consideração realista da diversidade de capacitação e de experiência dos alunos.

Inácio esclarece o princípio de adaptação que aparecerá repetidas vezes nessa parte das *Constituições*:

“[...] dizemos somente que esse tratado deve adaptar-se aos lugares, aos tempos e às pessoas, embora seja para desejar, quanto possível, que se chegue a uma ordem comum (Const.: 455). Função exigente do reitor será a de guardião do equilíbrio: “[...] fazer observar inteiramente as *Constituições*, mas também dispensar delas...conforme as circunstâncias e as necessidades, tendo diante dos olhos o maior bem comum” (Const.: 425) (KLEIN, 1997, p. 30).

Trata-se, como sabemos, de um projeto educativo de cristianização, obstinado e amplo, que objetiva desde o começo formar “Soldados de Cristo” para civilizar o mundo inteiro, a começar pelos povos alheios aos ditames da fé católica, sob o protesto dos seguidores de Lutero e adeptos da usura burguesa, espalhando-se da Europa para a Ásia, América e África, com o intuito de cumprir as profecias de que falava Antônio Vieira, o famoso pregador jesuíta.

Apenas resta, para complemento da presente explicação, que, assim como isto é provado pela Escritura que compulsamos, assim também a magnitude do mesmo sinal se estenda a toda a terra. Com efeito, pode toda a Igreja ser iluminada sem que todo o mundo participe da mesma luz. Mas, no tempo em que finalmente se der a plenitude desta luz, então de tal modo a magnitude da Igreja será igual à do próprio mundo que haverá reciprocidade do mundo com a Igreja e da Igreja com o mundo. Coisa facilmente credível se a Igreja ou a mulher, que é o grande sinal, dos pés à cabeça, ou seja, do céu da lua ao céu das estrelas, maior que a imensa magnitude, for percorrida por um único olhar. Mas, procuraremos este acesso de luz num passo da Escritura mais transparente, mais claro e absolutamente indubitável (VIEIRA, 2001, p. 214).

A regulamentação contida no *Costumeiro e Manuscrito de Civilidade dos Colégios e Escolas Apostólicas dos Jesuítas*, aqui enfocados, se constitui em versão resumida e fiel à orientação mais geral das *Constituições* jesuíticas do século XVI, circulando entre suas missões e instituições educativas, por via marítima, no sentido Europa-Brasil, tendo em vista o cumprimento uniformizado de um conjunto de deveres,

votos e regras para com Deus, o próximo e a congregação, que é considerado primordial na formação de novos jesuítas e consolidação da Companhia de Jesus em fase ameaçadora, em que se encontra em exílio e luta contra a sua dissolução enquanto província e congregação.

São tentativas de interpretação e aplicação dos princípios norteadores da missão apostólica, evangelizadora e educativa dos jesuítas, que fazem parte da exigência de uniformidade e continuidade da obra missionária criada por Inácio de Loyola no século XVI.

No caso da Escola Apostólica de Baturité, chama atenção a presença de tais manuais pedagógicos e de civilidade, porque uma grande questão posta à época da discussão em torno de sua instalação no Ceará, considerado a parte norte e pobre do Brasil, era se ali seria possível imprimir a disciplina esperada, quando o assunto é a formação do noviçado da Companhia de Jesus, fora da Europa, quando a província portuguesa se encontra não apenas dispersa, mas exilada na Holanda, Bélgica, Espanha e Brasil.

O medo e o desafio maior era garantir que a citada Escola imprimisse um padrão de formação jesuítica à altura de instituições similares existentes na Europa. Talvez, por isso, tenha havido tanto empenho na construção de um prédio para abrigá-la, que tivesse a mesma arquitetura imponente das instituições escolares da Companhia de Jesus em outras partes do mundo. Entretanto, bem podemos dizer, com a ajuda do acima citado historiador jesuíta, que a Escola Apostólica de Baturité representou um marco para o abasileiramento da missão da Província Setentrional de Jesuítas Portugueses Dispersos. A sua construção se deu por etapas, assim como a oferta de cursos em diferentes graus de formação: 1922-1929 (Construção e Abertura/Casa de Retiros); 1932 (noviciado); 1934 (juniarado). Teve professores europeus e seus reitores que procuraram imprimir o padrão de qualidade esperado para uma instituição jesuítica de formação de padres.

Nesse sentido, guiou-se tanto pelos estudos bíblicos quanto pela *Ratio Studiorum*; esteve atenta às *Constituições* e aos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola para educar adolescentes que almejassem a formação oferecida, abrindo pouco a pouco suas portas para a realização de retiros espirituais para leigos, o que faz até os dias atuais,

posto que o prédio onde existiu, por quase quatro décadas, a Escola Apostólica de Baturité, deixou de funcionar como tal e assumiu depois a função de casa de retiros. Esteve ativa, porém, de 1927 a 1963, quando fechou suas portas e transferiu os alunos que restavam para o Colégio Santo Inácio, em Fortaleza.

O que ainda resta do espólio pedagógico da antiga biblioteca da Escola Apostólica de Baturité, conforme procuramos demonstrar neste estudo, coloca em evidência o cuidado e a preocupação dos seus diretores e professores em seguir as instruções e recomendações contidas no corpus da tradição de civilidade e educação da Companhia de Jesus em sua missão apostólica de edificação de uma civilização cristã em escala mundial.

O Ensino de Literatura e a Formação de Jesuítas na Escola Apostólica de Baturité

Este recorte trata do ensino de artes, em geral, e de literatura, em particular, na Escola Apostólica de Baturité – CE, fundada em 1927. Tem como intuito fazer algumas indicações sobre o regulamento pedagógico adotado naquela Escola para a formação do apostolado jesuíta.

A brochura, já mencionada no tópico anterior, destaca os seguintes aspectos da referida formação: 1) o regulamento do ensino e a disciplina recomendada ao alunado; 2) os noviços e juniores eram organizados em Academias, para se expressar sob a forma de peças teatrais, coros, celebrações literárias, eventos e festas da Escola, atividades assistidas também por pessoas de fora; 3) a ação destacada do Pe. Alexandrino Monteiro – na condição de escritor, dramaturgo, músico, compositor – como docente responsável pela organização de academias. Indica ainda que a estrutura curricular da Escola Apostólica de Baturité continha as matérias de português, latim, grego, literatura portuguesa e universal, eloquência, matemática e história. Conclui que essa regulamentação se constitui em versão resumida e fiel à orientação mais geral da formação dos jesuítas do século XVI, circulando entre suas missões e instituições educativas, por via marítima, no sentido Europa-Brasil, tendo em vista o cumprimento uniformizado de um conjunto de deveres, votos e regras para com Deus.

O Regulamento do Ensino e a *Ratio Studiorum*

Quando se estuda o tipo de ensino adotado em instituições jesuítas, é importante entender, antes de tudo, que a educação constitui a principal justificativa da ação da Companhia de Jesus (1540), seja para a formação de padres, seja de leigos. Por educação, na perspectiva dos jesuítas, se considera um largo campo de atuação que, por sua amplitude e caráter multifacetado, tende a ser dividida em diferentes áreas, conforme podemos ver abaixo.

A educação jesuíta, em todos os tempos, e ainda hoje, considera quatro grandes áreas ou campos de atuação: educação intelectual, educação moral, educação social e educação religiosa. Poderíamos ainda acrescentar a educação prática, de preparação para uma atividade específica, que não foi incluída, mas certamente é importante e cremos que hoje ela seria também praticada, pois seria a adaptação às circunstâncias concretas, como queria Santo Inácio (SCHMITZ, 1994, p. 156).

A regulamentação do ensino obedece a diretrizes traçadas pela Companhia de Jesus, desde a sua fundação, embora tenha sido alvo de aperfeiçoamento, ao longo dos séculos, em função das experiências acumuladas em suas missões pelos quatro cantos do mundo e cinco continentes.

Isto porque a educação foi tratada no famoso capítulo quarto das chamadas *Constituições*, de Santo Inácio de Loiola, fundador da Companhia de Jesus, no século XVI, estando fundamentada na filosofia educacional por ele criada, com base na cultura de ensino de sua época, e presente na organização dos primeiros colégios criados pelos jesuítas.

Segundo Schmitz, a referida noção de educação está envolta em normas voltadas a diretrizes da vida espiritual, envolve deveres religiosos e intelectuais, morais e disciplinares.

Ao longo do tempo, essas normas acolheram sugestões diversas até alcançarem o escopo daquela que viria a ser mundialmente conhecida como *Ratio Studiorum*, a qual já estava articulada por volta de

1570 e circulava em todos os colégios, existindo até hoje, após os vários aprimoramentos realizados por pedagogos jesuítas, do que resultou numa tradição cristalizada e proposta reguladora do ensino jesuítico.

Durante o século XVI foram feitos quatro planos de estudos ou ordenações, ou, melhor ainda, *Ratio Studiorum*, que merecem destaque. A primeira foi obra de Nadal, primeiro reitor do colégio de Messina. A segunda, de Aníbal du Coudret, terceiro reitor do Colégio Romano. A terceira, de Diego de Ledesma, prefeito de estudos do Colégio Romano. Houve ainda uma outra, ao menos começada, de Francisco de Borja, mas que não contamos por não ter sido publicada. A quarta, e definitiva, foi a de Aquaviva, quarto Geral da Companhia, unificador e promulgador oficial da *Ratio Studiorum* (SCHMITZ, 1994, p. 63).

Segundo o autor consultado acima, esta primeira formulação terá sido muito importante, não só para a fundação do Colégio de Messina e outros colégios jesuítas espalhados pela Europa no século XVI. Por meio dela, pode-se ter uma ideia da estrutura de ensino então proposta.

Na sua *Ratio*, Nadal divide a escola em cinco classes. A primeira: língua latina; segunda: a arte da leitura; terceira: a prática de escrever e compor. Estas eram as três primeiras classes fundamentais. Depois se entrava nos estudos de humanidades. Quarta classe: traduzir com propriedade e precisão e escrever sem barbarismos; quinta: artes retóricas.

Quanto ao tempo das aulas, dedicam-se a elas três horas de manhã e outras três de tarde. Neste tempo se davam as lições, se faziam as repetições, exames, perguntas, correções de temas e, ainda, se sobrasse tempo, discussões dos estudantes. Nas classes de humanidades e retórica, introduziu-se mais tarde o grego e o hebraico. O método seguido nestas classes era: explicação, repetição e disputa [...] (SCHMITZ, 1994, p. 66-67).

Sabe-se da influência das ideias renascentistas na orientação dada ao ensino pelos jesuítas, em que é visível a presença de autores gregos tidos como clássicos. Os vários aperfeiçoamentos da pedagogia

jesuíta no século inicial estabeleceram a sua versão mais apurada, em 1599, “chamada de *Ratio atque Institutio Studiorum*, foi a primeira e única oficialmente aprovada e promulgada por um superior geral [...] passou a chamar-se *Ratio* do Pe. Aquaviva, por ter sido ele o geral que a promulgou e publicou” (SCHMITZ, 1994, p. 83).

Foi esta a pedagogia inaciana aportada na então colônia brasileira da Coroa de Portugal, onde seriam fundados os seus colégios sob a orientação geral de ensino literário de base clássica, a compor seus cursos de humanidades. Senão vejamos:

Segundo a *Ratio Studiorum* publicada em 1599, pelo Pe. Cláudio Aquaviva, e em que se corporificaram as regras pedagógicas de Santo Inácio e as experiências ulteriores, no campo da educação, o plano completo dos estudos da Companhia devia abranger o curso de letras humanas, o de filosofia e ciências e o de teologia e ciências sagradas. Desses três cursos [...], o primeiro, o de letras humanas, dividido em três classes (gramática, humanidades e retórica), destinava-se a formar o homem in litteris humanioribus, ministrando-lhe **um ensino eminentemente literário de base clássica** e constituía, por isto mesmo, como curso de humanidades, o verdadeiro alicerce de toda essa estrutura solidamente montada do ensino jesuítico [...] (AZEVEDO, 1958, p. 27, grifo nosso).

Apoiado nos estudos de Serafim Leite – historiador das missões jesuíticas no Brasil – Fernando de Azevedo afirma que a *Ratio* de Aquaviva foi o plano de estudos aqui adotado, o qual, no entanto, substituiu o ensino de grego pelo da língua brasílica, para se adaptar às suas especificidades culturais. O autor enumera as 17 instituições de ensino existentes, entre as regiões sudeste e norte, em terras brasileiras, quando foram expulsos os jesuítas por Pombal, em 1759. Salienta serem os mais importantes o de Todos os Santos, na Bahia, em que se educou o padre Antônio Vieira, e o de São Sebastião, no Rio de Janeiro, “os quais apresentavam, inteiramente montada, a organização do ensino jesuítico desde o curso de letras humanas e o de artes até o de teologia e ciências sagradas” (AZEVEDO, 1958, p. 29).

Ao lado do ensino literário de base humanística, enquanto formação intelectual, a pedagogia jesuítica prima pelo ensino moral e religioso, de forma integrada. Nesse sentido, convém uma referência ao aspecto relativo ao disciplinamento escolar de seus alunos.

Segundo Schmitz (1994), nos séculos XIX e XX, a *Ratio* recebeu algumas atualizações em função dos sistemas nacionais de ensino, ao que acrescentaríamos a universalização de um novo modelo escolar pautado no ensino das ciências e de uma civilidade laica, a emergência de um capitalismo tecnologicamente vigoroso, mudança de valores sociais e secularização, novas exigências do conhecimento científico e revolução de costumes. Este autor salienta que, nos anos 1980, porém, os jesuítas discutiam a necessidade crescente de sua pedagogia voltar “ao primitivo espírito da Companhia e do seu fundador” (SCHMITZ, 1994, p. 231), reconhecer a necessidade de uma aproximação ainda maior com a metodologia contida nos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loiola, nas *Constituições* e na *Ratio* dos primeiros tempos.

Educação Moral e a disciplina recomendada ao alunado

O projeto educativo da Companhia de Jesus contém, além da dimensão intelectual, a educação moral e religiosa. Para alguns estudiosos, esta parte da pedagogia inaciana tem seu fundamento nos famosos *Exercícios Espirituais*, do fundador dos jesuítas, e está voltada para o cultivo de sua espiritualidade.

A originalidade de Inácio de Loiola (1491-1556) não está numa certa forma de sensibilidade religiosa ou até na insistência num aspecto particular da vida cristã. A sua originalidade está, antes, na transformação da sua experiência pessoal numa experiência de acção pedagógica, que expressou nos *Exercícios Espirituais*. Estes não são um livro de leitura, mas antes um modo de proceder, um método. Neles se podem distinguir três níveis diversos, mas harmonicamente entrelaçados: 1) Plano teológico-doutrinal; 2) Plano ascético-espiritual, que se apresenta no exame de consciência e na confissão (anotações), nos preâmbulos (adições), nos modos de orar, nas regras para se ordenar no comer, nas regras para o discernimento de emoções, nas regras para se sentir bem com a Igreja;

3) Plano prático-pastoral: pressuposto, notas, matéria e modos de eleição, regras e dar esmolas e notas para os escríptulos (LOPES, 2002, p. 56-57).

Para melhor compreender essa proposição é necessário buscar seu fundamento teológico, sua visão de mundo, de Deus e do homem, como parte da tradição cristã e de sua reforma modernizadora, a partir da fundação da Companhia de Jesus, no século XVI. O seu fundador viveu um processo de conversão, dedicou-se a examinar-se e a organizar a sua experiência mística e reveladora da missão cristianizadora, mediante a indicação de passos a serem seguidos, ou seja, de uma pedagogia que envolve um mestre e uma aprendiz.

Em termos genéricos, podemos dizer que são sete os momentos didáticos veiculados pelos *Exercícios Espirituais*: 1) apresentação (pelo orientador ao exercitante) dos pontos para a oração do dia seguinte; 2) oração preparatória do exercitante, antes do período formal de oração; 3) composição de lugar, com a imaginação sobre o assunto a rezar; 4) petição a Deus da graça, para o fruto a alcançar durante a oração; 5) oração propriamente dita; 6) colóquio do exercitante com Deus; 7) revisão do período de oração (LOPES, 2002, p. 58).

No seu teor mais religioso, segundo Lopes (2002), o ensino jesuítico envolve uma “teologia do seguimento”, ou seja, de “uma opção vital pela vontade de Deus, que se fez carne, história, na pessoa de Jesus Cristo” (LOPES, 2002, p. 59). Para tanto, o exercitante deve estar no domínio de “suas faculdades cognoscitivas (entendimento-razão, imaginação e memória) e afectivas (vontade-liberdade-apetites sensitivos e sentimentos)” (LOPES, 2002, p. 59). Em todo o processo, percebe-se uma ideia de saber dinâmico, como base dessa pedagogia ativa, em que o mestre não pode injetar a sua sabedoria de forma impositiva em seu orientando, porque deve agir de maneira sublime, afetiva e, ao mesmo tempo, estimulante, onde a memória é vista como um modo de reviver o passado e não uma simples recordação. Ao fazer

isso, pode o exercitante encontrar-se consigo mesmo com liberdade e serenidade, porque nada mais irá temer por estar diante da verdade trazida pelo encontro mais profundo com a dimensão do sagrado.

A partir da consciência ou domínio racional e afetivo sobre o seu agir é que vem a obediência consentida e a aceitação de um regime disciplinar de ocupação da mente para a causa religiosa dos jesuítas. Nas “anotações para adquirir alguma compreensão dos *Exercícios Espirituais* que se seguem e para ajudar tanto os que há de dar como os que há de receber”, escritas pelo próprio Inácio de Loiola, encontramos o seguinte:

A primeira anotação é que por estes termos, *Exercícios Espirituais* se entende qualquer modo de examinar a consciência, de meditar, de contemplar, de orar vocal e mentalmente, e outras operações espirituais, conforme se dirá mais adiante. Pois, assim como passear, caminhar e correr são exercícios corporais, da mesma forma se dá o nome de *Exercícios Espirituais* a todo e qualquer modo de preparar e dispor a alma para tirar de si todas as afeições desordenadas e, afastando-as, procurar e encontrar a vontade divina na disposição da vida para a salvação da alma (LOIOLA, 1966, p. 13-14).

Nas notas explicativas aos *Exercícios Espirituais*, temos que estes resultam numa pedagogia diferente, que nasce do entendimento de um caminho próprio, em que a “liberdade egoísta” de indivíduo cede lugar à busca de uma “liberdade divina”, por meio da caridade ao próximo.

Pedagogia Sobrenatural, na qual o Espírito Santo instrui, move, robustece o exercitante, orientando-o para uma vida divina cada vez mais pujante. O crescimento da graça ultrapassa absolutamente as exigências e forças naturais do homem: nem a inteligência, nem a vontade pelo seu próprio esforço podem levantar o exercitante à esfera luminosa da graça. Só o Espírito Santo é capaz de introduzi-lo na comunhão de Deus Vivo, pela inserção progressiva em Jesus Cristo, comunicando-lhe, conseqüentemente, uma satisfação interna espiritual (LOIOLA, 1966, p. 15).

Dessa pedagogia da alma é derivada a pedagogia da mente e do corpo, o que explicaria a razão da preocupação exagerada dos jesuítas com o disciplinamento de seus alunos, o que trataremos no próximo tópico, tomando o caso da Escola Apostólica de Baturité como lugar de averiguação.

A Escola Apostólica de Baturité: finalidade educacional e curso dos estudos

Segundo a historiografia consultada, a exemplo de Azevedo (1986, p. 197), que estudou com afinco a história da Missão Setentrional dos Jesuítas Portugueses Proscritos, bem como de documentos e relatos orais por nós colhidos junto a acervos e alguns jesuítas residentes no Ceará, a Escola Apostólica de Baturité (1927 a 1963) teria deixado de funcionar como escola de formação apostólica por falta de vocação, sendo seus alunos transferidos para o Colégio Santo Inácio, em Fortaleza, onde também havia uma residência para jesuítas. Soube-se ainda que, dentre os alunos que por ela passavam, é dito que apenas 20% se tornavam jesuítas.

Conforme as fontes citadas acima, as primeiras turmas chegaram aqui em 1927, passando a Escola a existir, antes mesmo de ser concluída, pois levaram 14 anos para terminar a construção do Seminário. O ano de 1922 foi o do início da construção e o seu término deu-se em 1933, ano da morte do padre Antônio Pinto, o fundador do Seminário, que era português e viveu entre 1868 e 1933, sendo o seu primeiro diretor e administrador. Foi ele também seu dirigente de construção e inauguração, entre 1922-1927, e o terceiro superior da missão, entre 1919 e 1924, além de reitor do Colégio Antônio Vieira, entre 1927 e 1930.

No apêndice da brochura intitulada, *Seminário Menor do Coração de Jesus – Escola Apostólica dos Padres Jesuítas em Baturité* – publicada na Tipografia Costa Carregal, Travessa de Passos Manuel, na cidade do Porto, Portugal, no ano de 1932, à qual tivemos acesso no Setor de Obras Raras da Biblioteca Pública Estadual Menezes Pimentel, em Fortaleza, encontramos a finalidade daquela Escola, seguida da descrição resumida do curso dos estudos ali implantados.

O fim desta Escola é educar meninos que sintam vocação para a vida apostólica, sacerdotal e religiosa na Companhia de Jesus. Em conformidade com este fim, só se admitem, neste viveiro de missionários, alunos internos que se distingam por uma sólida piedade e tenham decidida vontade de se consagrar ao serviço de Deus, da Igreja e do Altar, na Companhia de Jesus.

O curso dos estudos será aproximadamente de cinco anos, durante os quais os alunos receberão, além de uma educação esmerada, a instrução conveniente do curso ginásial, para poderem ser admitidos no noviciado da Companhia de Jesus, depois de prévio exame.²⁴

O depoimento autorizado para esta publicação de um jesuíta formado pela referida Escola nos revela as matérias e metodologias empregadas no ensino ali implantado.

Nasci em Milagres, no Ceará. Cheguei aqui no ano de 1937, com 13 anos de idade. Fiquei para fazer o ginásio. Os professores eram europeus, grupo exigente que valia muito a pena. No primeiro ano: latim, português e francês, história, geografia, retórica; no segundo e terceiro ano, mais latim e inglês; no quarto ano, continuava o latim, o português, entrava o grego. Líamos os clássicos, a obra de Virgílio, Demóstenes, sobre a Grécia, o discurso contra Filipe da Macedônia. Cheguei ao noviciado, estudava história da Ordem jesuíta e sua teologia; no juniorado, estudava oratória, ouvia sermões, palestras. Os docentes eram exigentes, sendo eles europeus e/ou formados na Europa. Passei seis anos tomando refeições neste refeitório. Depois do 5º ano, passava para outro, mais comunitário. Nesta Casa fiquei até 1947, até chegar ao juniorado (padre José Alves Moreira – dia 29/9/2012, Casa de Retiros/Mosteiro de Baturité, Ceará) (Informação Verbal).²⁵

²⁴ Brochura: “Seminário Menor do Coração de Jesus – Escola Apostólica dos Padres Jesuítas em Baturité” – Esta Brochura foi escrita pelos padres da Companhia de Jesus e publicada na Tipografia Costa Carregal, Travessa de Passos Manuel, na cidade do Porto, Portugal, no ano de 1932.

²⁵ Relato oral colhido em entrevista que me foi concedida pelo Padre José Alves Moreira, no dia 29/9/2012, na Casa de Retiros/Mosteiro de Baturité, Ceará, a qual teve duração de duas horas.

Os cursos eram modelados na experiência de colégios jesuítas de Portugal e primavam pelo rigor dos estudos, ao mesmo tempo em que eram inspirados numa pedagogia dinâmica e adequada aos alunos que ali iniciavam, no início da adolescência, em regime de internato para meninos. Segundo Ferdinand de Azevedo (1986), os noviços e juniores eram organizados em Academias, para se expressar sob a forma de peças teatrais, coros, celebrações literárias, eventos e festas da Escola, atividades assistidas também por pessoas de fora. Sabe-se da ação destacada do Pe. Alexandrino Monteiro – na condição de escritor, dramaturgo, músico, compositor – como docente responsável pela organização de academias.

Resumidamente, a Escola Apostólica de Baturité apresenta estas características: 1) uma estrutura curricular em que estão as seguintes matérias: português, latim, grego, literatura portuguesa e universal, eloquência, matemática e história; 2) tem por modelo os colégios jesuítas europeus, devendo, portanto, ser o seu ensino similar ao que era oferecido nas demais instituições educativas da Companhia de Jesus; 3) o ensino de línguas e literatura clássica estava na base do ensino jesuítico praticado na Escola de Baturité; 4) a regulação do ensino era subjugada à orientação da Ordem instalada em Roma.

Para encaminhar o fechamento deste tópico, vale salientar que essa regulamentação se constitui em versão atualizada, mas fiel à orientação mais geral da formação dos jesuítas iniciada no século XVI, a qual vem circulando entre suas missões e instituições educativas, por via marítima, no sentido Europa-Brasil, tendo em vista o cumprimento uniformizado de um conjunto de deveres, votos e regras para com Deus, em conformidade com o catolicismo apostólico romano.

No que diz respeito aos propósitos mais específicos da Companhia de Jesus, não bastava o estudo teológico, sem a filosofia herdada da Grécia antiga, onde as narrativas épicas, poéticas e históricas davam o tom do ensino eminentemente literário e universalista oferecido aos seus alunos, futuros missionários da Companhia de Jesus, capazes de atuar em missões sem fronteiras territoriais e/ou nacionais, razão pela qual, na condição de “Soldados de Cristo”, os seus integrantes pudessem ser enviados para promover a educação cristã em

qualquer parte do mundo, em especial, onde houvesse necessidade de expansão da fé cristã.

A Igreja do Cristo-Rei, a Residência, a Escola, a Paróquia e a Presença dos Jesuítas Portugueses em Fortaleza: Missionários para a Romanização da República

Este tópico trata da missão dos jesuítas portugueses em torno da Igreja do Cristo-Rei em Fortaleza, inaugurada em 1930, onde foi constituída uma residência, uma casa de retiros, o culto a Nossa Senhora de Fátima, um periódico, um cinema, uma escola, e, por fim, a paróquia, como resultado de toda essa dinâmica e do seu raio de ação pastoral, entre as décadas de 1920 e 1960. Na página eletrônica atualizada da paróquia, encontramos o relato oficial de sua elevação à sede paroquial.

Em 1966, o arcebispo Dom José Delgado, vendo a grande movimentação que havia em nossa igreja e a necessidade de atender melhor à população católica de nossa cidade, pede ao Pe. Provincial para transformá-la em sede paroquial. E, assim, a 29 de maio de 1966, é criada a Paróquia Cristo-Rei, com território desmembrado, em grande parte, da Paróquia de Santa Luzia. O primeiro pároco, também superior da residência, foi o Pe. Edvaldo Amaral, sendo coadjuvado pelos Pe. Hugo Furtado e Pedro Alberto Campos.²⁶

A historiografia portuguesa e brasileira aqui consultada evidencia a boa acolhida da república, do clero e dos católicos leigos à chegada daqueles padres portugueses, que coincide com o período em que a chamada romanização do catolicismo brasileiro vai dando lugar a uma preocupação mais social da Igreja. A reforma católica fora iniciada ainda no tempo do império, em meados do século XIX, alcançando as primeiras décadas da república. Teve como marco a criação da Diocese do Ceará, um processo analisado por Ralph Della Cava (2014), no livro *Milagre em Joazeiro*.

²⁶ Disponível em: <https://paroquiacristoreice.com.br/index.php/home/historia>. Acesso em: 5 jun. 2010.

Em 1854, foi criada por Roma a diocese do Ceará, jurisdição eclesiástica que correspondia aos limites geográficos da província imperial. Em 1861, d. Luís Antônio dos Santos, natural da província do Rio de Janeiro, foi nomeado primeiro bispo do Ceará. Não podia ser pior o estado da diocese. Com uma população estimada em 720 mil habitantes, possuía apenas 33 padres, dos quais dois terços tinham, conforme se dizia, famílias constituídas e cujo prestígio entre os leigos havia atingido, em consequência, seu ponto mais baixo [...] (DELLA CAVA, 2014, p. 69-70).

Luiz Moreira da Costa Filho (2004) – em pesquisa sobre o significado da ação católica cearense, sintonizada com Roma, intitulado, *A Inserção do Seminário Episcopal de Fortaleza na Romanização do Ceará* (1864-1912) – ao delimitar o seu objeto de estudo, evidencia o empenho havido para a formação de padres e traz uma periodização que mostra ser o momento da chegada dos jesuítas portugueses ao Ceará antecedido por um grande esforço de regulação do catolicismo, em termos clericais, e sucedido por uma nova fase em que a ênfase pastoral será dada à extensão do catolicismo em termos de penetração popular e de assistência social.

O meu objetivo principal é fazer uma história da instituição (sua disciplina, seus critérios de formação, sua importância educacional etc.) e analisar qual a parcela de contribuição da principal instituição de formação ultramontana no Ceará, o Seminário Episcopal de Fortaleza, na reforma do catolicismo dessa região, entre o período de 1864, ano da sua fundação, e 1912, fim do governo da diocese de D. Joaquim José Vieira e de um modelo de romanização voltado mais para a reforma dos princípios comportamentais e doutrinários do clero e da sociedade, quando a Igreja tinha uma ação mais assistencialista e evangelizadora junto às camadas populares que reivindicava junto ao poder público por melhores condições de vida da população (COSTA FILHO, 2004, p. 14).

Nesse sentido, a ação religiosa dos jesuítas em Fortaleza, como núcleo de fortalecimento do catolicismo junto a famílias e jovens,

assim como estratégia de combate a outros credos e ideologias em circulação, está em sintonia com a orientação do clero local, caracterizada fidelidade a Roma. Por isso, o apelo do culto ao Cristo-Rei; sendo parte de uma orientação nova do Vaticano, aglutina em torno de si uma legião de adeptos fervorosos e ativos participantes que teria continuidade por gerações, como centro irradiador de uma educação cristã na cidade de Fortaleza.

Vale a pena chamar atenção para as estratégias de ação desenvolvidas na referida instalação missionária, enquanto núcleo de fortalecimento do catolicismo, sabendo-se que a referida atuação se dava no interior de um projeto mais amplo de inovação político-religiosa da sociedade brasileira que a quer sacralizada, em contraponto ao caráter laico do Estado republicano, conforme podemos ler abaixo:

Uma das chaves para a compreensão da história da Igreja Católica no Brasil, durante o período das quatro décadas, que se inicia em 1922, é o conceito de sacralização da sociedade. De fato, a ideia de ressacralizar a sociedade brasileira está subjacente ao projeto pastoral da hierarquia, conhecido sob o nome de restauração católica.

Segundo os prelados, com a organização do Estado leigo, a partir da decretação do regime republicano, a instituição eclesiástica fora marginalizada da vida pública e social. [...] é a partir de um estímulo da própria Santa Sé que a Igreja do Brasil se lança nessa Campanha. [...] em última análise, portanto, o discurso sobre a sacralização acaba significando, em termos efetivos, um esforço de romanização, ou seja, de imposição dos princípios centralizadores da Igreja Romana sobre a sociedade brasileira (AZZI; GRIJP, 2008, p. 11).

No caso aqui tratado, como em todo o espaço católico da época, uma das estratégias utilizadas foi a imprensa, por intermédio de matérias divulgadas em periódicos, caso de *A Voz de Cristo-Rei*, que começa a circular em Fortaleza, no ano de 1931, vindo a ser editado logo depois pela Casa de Retiros, também ali instalada em 1932; uma outra estratégia viria quase uma década depois, com a instalação de um cinema.

O padre António Paulo Cyriaco Fernandes (1936), missionário jesuíta de origem indiano-portuguesa, relata em livro já citado em tópicos anteriores as suas impressões sobre a religiosidade dos cearenses. Chegando a Fortaleza, ele se mostra admirado do ambiente social favorável ao catolicismo, onde são ainda traçados “planos novos” que mostram a receptividade do meio à ação do clero, o que ilustra por meio do anúncio de materialização de três grandes obras assistenciais e educativas deixadas a cargo de ordens religiosas, sob “as bênçãos do céu”, em sua entusiasmada avaliação:

Já trazem entre mãos três projetos novos que podiam fazer amedrontar a mais de uma cidade rica, e, contudo, já começaram a ser uma realidade. Um é a magnífica igreja e convento para os franciscanos, orçado em mil contos. O segundo é a Escola Agrícola, e de Artes e Ofícios, com a sua igreja para serem entregues aos padres salesianos. E o terceiro é o do vastíssimo templo gótico, primeiro monumento dedicado a Cristo-Rei no Brasil, para ser oferecido aos jesuítas junto com uma casa de Exercícios, anexa do mesmo templo. Daqui é fácil imaginar a piedade desse povo. Na Igreja do S. Coração dos Padres Capuchinhos há 500 comunhões diárias, [...] (FERNANDES, 1936, p. 160).

O autor continua a sua apreciação comentando ainda sobre o estado positivo de religiosidade cristã da família cearense, por meio de indicadores numéricos de vocações religiosas tiradas de seminários e colégios confessionais instalados no Ceará. Sob a metáfora daquilo que chama de “o reverso da medalha”, alude apenas ao caso de um dito fanatismo registrado na cidade do Joaseiro, situada no sul do Ceará, a qual é alvo de um fenômeno considerado de expressão popular do catolicismo, em torno do milagre e carisma do padre Cícero Romão Batista, que contraria frontalmente a orientação ultramontana dada pelo Vaticano e adotada pelo clero no Ceará.

Ferdinand de Azevedo (1986), analisando o episódio da chegada dos padres portugueses ao Ceará, destaca a personalidade forte e o empenho declarado do arcebispo de Fortaleza, Dom Manoel, sucessor de D. Luiz, em acolher a Irmandade dos Jesuítas, dando a ela tarefas

apostólicas e educativas de sabida importância, no quadro de fortalecimento do cristianismo católico no ambiente republicano, em processo firme de organização estratégica, por meio da tutela deliberada ao movimento operário, que envolve até mesmo a criação de uma cooperativa de crédito, além de contar com um jornal católico para publicar e defender o ideário católico por parte do clero e dos laicos.

O convite de Dom Manoel aos jesuítas caracteriza bem sua opinião favorável não somente à Companhia de Jesus, mas também às Congregações Religiosas em geral. Este grande arcebispo tinha uma visão abrangente das atividades religiosas. Zeloso do bem-estar social e espiritual de seu povo, fundou o influente diário, *O Nordeste* e a Cooperativa de Crédito Popular São José, cujo nome mais tarde foi mudado para o de Banco Popular de Fortaleza. Durante a seca de 1915, procurou e conseguiu alimentos do governo da União para aliviar os sofrimentos do povo sertanejo. Fortaleza o prestigiou por seu espírito compreensivo e deu a uma de suas mais importantes avenidas o nome de “Avenida Dom Manoel”. Mas era de temperamento um tanto autoritário de modo que não admitia contestação. Cheio de protocolos, dificultou o acesso de pessoas que podiam trazer até mais benefícios à Arquidiocese. No fim da vida, porém, reconheceu e se arrependeu desta menos atraente faceta de sua personalidade (AZEVEDO, 1986, p. 227).

Será em razão disso que aos jesuítas será concedida logo depois uma nova igreja, por decisão do mesmo arcebispo, quando eles procuram fixar uma residência da Companhia em Fortaleza. Azevedo traça a esse respeito um histórico sobre a presença anterior de um jesuíta desgarrado na cidade, no século XIX, para depois explicar a existência de uma capela nomeada São Luís Gonzaga, onde estava situada a casa em que os jesuítas ficariam provisoriamente hospedados em Fortaleza, bem como de um plano para ampliação da referida capela por parte de um prestigiado padre lazarista.

Rastros da excepcional passagem do Pe. Antônio Onorati, S. J. pelo Ceará, em 1872, vieram à luz na escolha da residência jesuítica em Fortaleza. Suas palavras sobre São Luís Gonzaga,

proferidas na Catedral São José, em Fortaleza, durante o mês de Maria, excitaram o povo tanto que, desde aquela data, começou a devoção a São Luís Gonzaga. Até o bispo cujo nome também era Luís, D. Luís Antônio dos Santos, sugeriu que fosse transferida das antigas ruínas jesuíticas, em Messejana, uma estátua tida como de São Luís Gonzaga. De fato, essa estátua, segundo o Pe. Onorati, era de Santo Inácio com a cabeça de uma criança. Foi ela emprestada pelo povo de Messejana e levada em procissão extraordinária, calculada pelo referido jesuíta em mais de 20.000 para Fortaleza. Esse número de 20.000 é impressionante porque a população de Fortaleza, em 1872, orçava por 21.000 habitantes.

Em 1879, a Paróquia de São Luís Gonzaga foi criada no bairro do Oiteiro (hoje Aldeota) e tudo indica que a igreja, de fato apenas uma capela, foi localizada numa das esquinas do cruzamento das ruas Franklin Távora e São Luís (hoje Rodrigues Júnior). É possível que esta capela tenha sido construída logo depois da passagem do Pe. Onorati, em 1872. O nome da paróquia se mudou para Nossa Senhora do Patrocínio, e sua sede foi transferida para a igreja do mesmo nome, em Fortaleza; porém São Luís permaneceu como orago do Bairro Oiteiro. Não sabemos a data dessa transferência nem quando a capela de São Luís saiu. O que escapou, incluindo a estátua do santo, foi conservado numa casa, localizada mais ou menos na metade da Rua São Luís, entre Franklin Távora e Santos Dumont.

Essa casa se transformou noutra capela de São Luís. Esta tinha boa frequência e os sacerdotes da Catedral aí deram assistência espiritual até 1925. Notável foi a missão pregada em 1920-21 pelo capuchinho Frei Marcelino de Milão, durante a qual a crisma foi conferida ao povo por Dom Manuel. O arcebispo deu esta capela, e a pequena residência anexa, aos jesuítas, no dia 25 de março de 1926, com a condição de que fosse mantido o altar de São Luís. Em dezembro do mesmo ano, doou também a casa ao lado da capela aos padres, visto que a residência anexa era muito pequena.

Já em abril de 1926, um terreno na Rua Nogueira Acioly, dando para a Praça Benjamim Constant, de 350 palmos de largura, foi adquirido de Carlota Gouveia de Miranda Cavalcanti e mais 100 palmos (22 cm) foram doados por ela para a Arquidiocese. Ao lado deste terreno, outro destinado para uma residência foi comprado pela Crédito Popular São José, um órgão financiador da Arquidiocese, e colocado à disposição de D. Manoel que mais tarde iria entregá-lo aos jesuítas (AZEVEDO, 1986, p. 227-229).

Duas coisas chamam atenção no relato acima: 1) ter sido a residência provisória dada aos missionários portugueses uma casa/capela construída por um jesuíta do século XIX; 2) que o terreno para a construção da nova igreja dos jesuítas foi fruto de doação de uma rica senhora católica à Arquidiocese de Fortaleza, que integra a comunidade leiga.

A Residência, a Capela São Luís e a ideia da Igreja do Cristo-Rei (1919-1930)

Essa participação da elite católica leiga nos projetos da Arquidiocese do Ceará pode ser vista em várias outras ações, que evidenciam a mesma orientação romanizada em leigos e clérigos, quando a política do Vaticano apresenta sinais de grande dinamismo. Ferdinand de Azevedo (1986, p. 230) explica, por exemplo, que a mudança do nome de São Luís para Cristo-Rei foi feita por sugestão do tenente-coronel Pedro Albano, artista e professor de Letras do Colégio Militar que, depois de retornar de uma viagem à Europa, durante o ano santo de 1925, ficou entusiasmado com a temática do Cristo-Rei; ele informa também que o referido professor morava na esquina das ruas Franklin Távora com Nogueira Acioli, portanto na mesma zona da cidade onde será edificada a nova igreja. O ano de 1925 ficou marcado no calendário católico pelo lançamento da Encíclica *Quas Primas*, pelo papa Pio XI, que institui a festa do Cristo-Rei.

28. Portanto, em virtude de Nossa autoridade apostólica, instituímos a festa de “Nosso Senhor Jesus Cristo-Rei”, mandando que seja celebrada cada ano, no mundo inteiro, no último domingo de outubro imediato à solenidade de Todos os Santos. Prescrevemos igualmente que, cada ano, se renove, nesse dia, a consagração do gênero humano ao Coração de Jesus, que já Nosso Predecessor de saudosa memória Pio X ordenara se fizesse anualmente. Contudo, queremos que, neste ano, a renovação se faça a 31 de dezembro; nesse dia, celebraremos missa pontifical em honra de “Cristo-Rei”, e mandaremos proferir, em Nossa presença, o ato de consagração. Quer parecer-Nos que não pode haver melhor encerramento do “Ano Santo”, e que destarte daremos a “Cristo, Rei Imortal dos séculos”, o testemunho mais eloquente de nossa

gratidão e do reconhecimento do universo católico, de quem Nos fazemos intérpretes, pelos benefícios que, neste período de graças, concedeu a Nós mesmo, à Igreja, à cristandade toda.²⁷

Ferdinand de Azevedo contextualiza essa origem papal do culto ao Cristo-Rei a indicar a fonte e o montante de recursos financeiros necessários para a construção da igreja a ele dedicada em Fortaleza:

Esses planos de uma capela, de repente, se converteram em planos para uma grande igreja porque a Arquidiocese assim o quis. O superior da missão portuguesa, Pe. Baecher, certamente preocupado com gastos, indicou à Construtora Odebrecht um limite de 130 contos de réis. A Construtora, porém, avaliou os custos da igreja, que media 57,5 metros por 24,3 metros, em 278 contos de réis. A Arquidiocese, interessada nessa construção, iria, por sua conta, aplicar uma verba recebida de herança de 190 contos de réis do Sr. Raymundo Frota, recentemente falecido (AZEVEDO, 1986, p. 229-230).

Conforme já foi indicado no capítulo anterior, o culto ao Cristo-Rei é parte de um capítulo a ser destacado na história da Igreja Católica. A revista *Lusitania Sacra*, do Centro de Estudos de História Religiosa – em tomo sobre a temática “Correntes Cristãs, Política e Missionaçã, nos séculos XIX e XX”, publicada em 2007/2008 – traz um estudo sobre o significado da inserção do culto ao Cristo-Rei, na Encíclica *Quas Primas* (1925). Ele nos mostra a importância da recorrência ao símbolo do Cristo-Rei pelo Vaticano e sua disseminação pelo mundo inteiro, por meio das instituições católicas, nas décadas de 1920 e 1930, como mensagem que deverá ser capaz de se contrapor à crescente secularização das sociedades, reforçar os valores morais e a fé do catolicismo e, ao mesmo tempo, liderar uma campanha mundial em

²⁷ Disponível em: <https://www.veritatis.com.br/quas-primas-pio-xi-11-12-1925/>. Acesso em: 8 ago. 2012.

prol da paz, após o fim da Primeira Guerra Mundial e de luta contra o comunismo em face do advento da Revolução Russa.

Mais do que uma festa, a escolha do culto ao Cristo-Rei para construção de uma igreja para ser conduzida pelos jesuítas portugueses em Fortaleza, demarca uma ardente sintonia do clero local com as diretrizes de Roma. A Igreja do Cristo-Rei, projetada para a cidade de Fortaleza, segundo Azevedo (1986, p. 230), teve a sua “pedra fundamental benta e sentada, depois de uma missa campal na Festa da Ascensão, no dia 17 de maio de 1928”. Seguindo as suas indicações, encontramos uma série de datas importantes acerca do processo de edificação daquele templo. Assim, ele nos informa que, a 15 de março de 1929, Dom Manoel resolveu entregar a igreja aos jesuítas para que a concluíssem e que o Pe. Paulino Vieilledent assumiu a sua administração. Ele afirma que “depois de gastos de mais de 50 contos de réis, ela ainda não estava pronta”. Diz ainda que, por ocasião da “festa de inauguração, a 29 de maio de 1930, a torre estava inacabada”, tendo como celebrante o monsenhor Tabosa Braga, em cerimônia acompanhada pelo Coro do Seminário Arquidiocesano e a Banda de Música do Círculo Operário Católico São José. O deflagar do culto ao Cristo-Rei abrirá espaço para a construção de estátuas colossais, como a famosa Cristo Redentor do Rio de Janeiro, instalada em 1931. No ano anterior, o altar da igreja entregue aos jesuítas em Fortaleza é composto por uma estátua impressionante do Cristo-Rei, a qual pode ser vista até hoje pelos seus fiéis e visitantes.

Um outro aspecto destacado pelo historiador jesuíta se refere ao impacto social que a construção da Igreja do Cristo-Rei teve na cidade de Fortaleza, na mesma época, especialmente junto à colônia portuguesa nela radicada, que vinculará aquela igreja ao culto a Nossa Senhora de Fátima. Ao lado disso, relata que a dificuldade financeira enfrentada pelos padres jesuítas para concluir aquele edifício atrairá devotos e doadores, tornando-se também, por esse aspecto, um lugar de fortalecimento de laços entre os católicos fortalezenses.

As atividades dos “jesuítas portugueses” naturalmente chamaram a atenção da colônia lusa em Fortaleza. Atraída à Igreja

de Cristo-Rei por causa dos padres, seus patrícios, sensibilizados e orgulhosos com a devoção de Nossa Senhora de Fátima que se estava divulgando pelo mundo cultural lusitano, decidiram doar uma estátua de Nossa Senhora de Fátima e um altar para recebê-la na Igreja do Cristo-Rei. No dia 17 de maio de 1931, a colônia portuguesa promoveu uma procissão desde a Igreja do Rosário até à de Cristo-Rei em honra de Nossa Senhora de Fátima para inaugurar o seu altar. O padre Celestino, então superior da missão, pregou nesta solenidade [...].

Mas durante esses anos, continuaram os padres a receber ajuda para terminar e embelezar a igreja. A doação de dois contos de réis do Sr. Eduardo de Castro Bezerra para ajudar na aquisição de uma estátua confeccionada em Paris, tinha dois metros de altura e colocada atrás e em cima do altar principal, dominava a vista das pessoas que entravam na igreja. Cumpria bem seu papel de levar o cristão a pensar em Cristo governando seu povo no reino da justiça e de paz, teologia pastoral tão querida do papa Pio XI (AZEVEDO, 1986, p. 231-232).

Além dos componentes já salientados, Azevedo enfatiza que a Igreja do Cristo-Rei construída em Fortaleza é um atestado de que a missão dos jesuítas portugueses no Ceará foi, em muito, alargada, adquirindo uma amplitude e receptividade não suspeitada pela Companhia de Jesus, quando houve a decisão de fundar uma Escola Apostólica em Baturité e uma residência de apoio ao trabalho apostólico e educativo desejado na capital cearense, como ele próprio o afirma, acrescentando ainda a necessidade de redimensionamento da prática de retiros e *Exercícios Espirituais* recomendados pela irmandade inaciana:

A Igreja do Cristo-Rei demonstra como a presença dos jesuítas em Fortaleza em breve tempo deixou de ser apenas um ponto de apoio da Escola Apostólica em Baturité. A residência ficou independente da Escola Apostólica em 1930 e assumiu uma linha de trabalho desejado pela Arquidiocese. Apesar da grandiosidade da referida igreja, não dominava ela os ministérios dos jesuítas. Juntamente com a elaboração dos planos para a igreja, um apostolado de retiros fechados estava sendo executado e neles os jesuítas terão um papel preponderante (AZEVEDO, 1986, p. 232).

Nas décadas de 1930 e 1940, a orientação católica oferecida pelos jesuítas do Cristo-Rei constituiu um atrativo para a juventude, em especial daquele segmento demográfico que tinha alguma proximidade física com o bairro onde aqueles residiam, como era o caso dos alunos do Colégio Militar de Fortaleza.

Localizada em frente ao campo dos esportes do Colégio Militar, em Fortaleza, a residência e igreja se beneficiam de grandes vantagens. O estacionamento para as atividades da igreja era amplo e a manutenção desse campo era primorosa, servindo para alguns eventos religiosos da Arquidiocese desde 1939. Os jesuítas, em colaboração com o capelão do Colégio, Pe. José Dourado, desenvolveram o Centro Militar de Cristo-Rei. Dos 310 alunos do Colégio, 253 jovens foram membros neste Centro, cujas reuniões semanais sempre tinham entre 70 e 80 participantes [...] (AZEVEDO, 2006, p. 127).

Ferdinand de Azevedo prossegue seu relato destacando que do Centro Militar de Cristo-Rei – cujos integrantes também participavam dos Retiros Espirituais anuais oferecidos pelos jesuítas – sairia na década seguinte uma articulação para compor uma “Seção Universitária da Ação Católica” (AZEVEDO, 2006, p. 127), movimento que teria grande expressão político-religiosa nas duas décadas seguintes.

O jornal católico *O Nordeste* ajuda na divulgação dos Retiros do Cristo-Rei:

Vae sendo difundido de modo extraordinário a valiosa obra dos Exercícios de Santo Ignácio, tão necessários nesta hora de reconstrução social. E são no Ceará os moços que punham pela reconstrução brasileira que buscam nestes exercícios o retemperamento das suas forças interiores, na certeza de que só as tendo assim serão fortes, intrépidos e capazes de soerguer uma Pátria que se aniquila pela inexistência de valores Moraes. Já se acham inscriptos para a turma do domingo próximo os seguintes jovens do nosso commercio: Moacir Barros Leal, José de França Amora, Carlos Alencar, Francisco Ferreira Costa, José da Costa Pituba, Meton Vieira, Humberto Benevides, Antonio Cursino de Mello, Luis Doria Maia,

Moacir Telles, Manuel Vieira, Fernandes, e Affonso Lima Castro, aceitam inscrições de novos candidatos, Francisco Josino da Costa, no Crédito Popular São José, e Francisco Ferreira Costa, na “A Pernambucana”. Os interessados deverão procura-los até amanhã (O NORDESTE, 1^o/2/1934).

Anúncios como este aparecem com frequência no referido periódico. Desse modo, entende-se que a ação jesuítica, em Fortaleza, teve importância religiosa e cultural reconhecida socialmente e marcou a vida de crianças, adolescentes e famílias que estavam sob o seu raio de ação, favorecendo, tempos depois, que ganhasse a igreja estatuto de centro paroquial, no ano de 1966 – quando o Brasil vivia um regime militar instalado em 1964 – sob a designação de Paróquia do Cristo-Rei.

Em 1966, o arcebispo Dom José Delgado, vendo a grande movimentação que havia em nossa igreja e a necessidade de atender melhor à população católica de nossa cidade, pede ao Pe. Provincial para transformá-la em Sede Paroquial. E assim, a 29 de maio de 1966, é criada a Paróquia Cristo-Rei, com território desmembrado, em grande parte, da Paróquia de Santa Luzia. O primeiro pároco, também superior da residência, foi o Pe. Edvaldo Amaral, sendo coadjuvado pelos Pe. Hugo Furtado e Pedro Alberto Campos.²⁸

A decisão fazia parte de uma geopolítica católica, que também estava articulada em alguma medida com a política nacional. Com o apoio da abordagem de Rogério Luiz de Souza (2019), convém ressaltar o significado dessa decisão, no âmbito das relações de colaboração política entre Igreja e Estado brasileiro, o qual pode ser resumido no trecho abaixo.

[...] A paróquia era o laboratório prévio das experiências possíveis de estruturação administrativa, legitimação da elite política de comando local, criação de escolas e obras pias e assistenciais e de controle da população, desde que sob o olhar vigilante de

²⁸ Disponível em: <https://paroquiacristoreice.com.br/index.php/home/historia>. Acesso em: 5 jun. 2010.

um bispo, que se pode considerar o anteparo do poder estadual. O custo administrativo da máquina pública requeria a avidez da expansão visionária e biopolítica da Igreja. A paróquia se constituía em um verdadeiro programa de investimento geopolítico, um espaço mobilizado para campanhas políticas e de arrecadação e formalização municipal. Nela se podia reconhecer sua população, identificar antecipadamente suas futuras lideranças políticas, alfabetizar, por meio de suas escolas paroquiais, quem considerasse capacitado e escolher entre as famílias daquela população seus novos padres, bispos e agentes políticos e sociais [...] (FRANCO; DALLABRIDA; SOUZA, 2019, p. 26-27).

A Paróquia do Cristo-Rei sedimentou uma experiência que, do ponto de vista político-educativo, contém muitos aspectos a serem considerados. Por estar situada numa zona nobre da capital, sua atuação incidu sobre uma elite católica, que tinha poder decisório sobre os rumos econômicos e políticos do Ceará. A família e a juventude atraídas para as suas atividades religiosas e culturais eram compostas por um segmento letrado, que atuava como agente influente na sociedade, fortalecendo os princípios cristãos em sua vertente católica mais conservadora.

Um Meio Moderno de Educar Crianças e Jovens Católicos

Se na década de 1930 a ação religiosa dos jesuítas na capital cearense foi mais acentuada, na década seguinte, seguindo orientação social mais geral da Igreja Católica, quando outras iniciativas agregadas iriam contribuir para o dinamismo da igreja dirigida pelos jesuítas, no bairro da Aldeota, na capital cearense, para onde se expandia a cidade com ares de modernidade, essa preocupação era dirigida aos católicos em geral, pois incidia também sobre a classe trabalhadora.

Os Círculos Católicos, que fazem parte da ação social da Igreja nesse período, trazem justamente a intenção de cuidar da moralidade e do lazer do operariado, evitando, assim, que este cultuasse diversões mundanas ou fosse atraído por ideologias anarco-sindicalistas. Isso implicava a disposição de oferecer alternativas e base concreta para realizar essa tarefa educativa da classe operária e de sua família. Assim,

como mostra a historiadora Jessie de Souza (2002), a Igreja “colocava suas festas religiosas, quermesses, peças teatrais, cinemas e até mesmo jogos de futebol a serviço da missão [...]. Os Círculos também organizavam excursões e passeios domingueiros ...” (SOUZA, 2002, p. 233).

A preocupação da Igreja Católica com o cinema, em específico, surge em função da expansão da atividade cinematográfica nas primeiras décadas do século XX. Além de atrair a atenção de públicos muito amplos, ela está atrelada ao sentido comercial, sendo um dos negócios mais promissores para o divertimento, em centros urbanos, por meio de salas de exibição. Não sendo nosso intuito tratar do assunto em toda a sua extensão e singularidade, convém destacar que a referida preocupação recebeu tratamento especial por parte do Vaticano.

Promulgada em 29 de junho de 1936, *Vigilanti cura* é uma encíclica do papa Pio XI – dirigente da Igreja entre 1922 e 1939 – que foi dedicada ao cinema, onde este é pensado como instrumento de fortalecimento da moral cristã e aperfeiçoamento do homem, necessitando, assim, ser devidamente regulado, em face da percepção já inscrita em encíclica anterior, publicada seis anos antes, de que poderia fomentar o que chama de “maus instintos”, quando impulsionada por interesse meramente capitalista. Vejamos algumas passagens da *Vigilanti cura*, para entender o seu intuito instrutivo e conteúdo político.

[...] 4. Já na encíclica *Divini illius magistri*, lamentamos “que tais poderosos meios de divulgação, que podem ser, quando inspirados por princípios sãos, de grande utilidade para a instrução e educação, são muitas vezes desgraçadamente subordinados ao fomento dos instintos maus, à avidez do lucro” (A. A. S., 1930, p. 82). Em agosto de 1934, dirigindo-Nos, numa audiência, a uma deputação da Federação Internacional do Trabalho da Imprensa Cinematográfica, depois de ter mostrado a grande importância que esta espécie de espetáculo tomou em nossos dias, e sua influência tão intensa, quer para promover o bem, quer para insinuar o mal, lembrávamos que a todo custo se devia aplicar ao cinema, para que ele não injuriasse e desacreditasse a moral cristã, ou simplesmente a moral humana e natural, a regra suprema que deve reger e regulamentar o grande dom da arte.

Toda a arte nobre tem como fim e como razão-de-ser, tornar-se

para o homem um meio de se aperfeiçoar pela probidade e virtude; e por isso mesmo deve ater-se aos princípios e preceitos da moral. E concluíamos, com a aprovação manifesta daquelas pessoas de elite – ainda nos é consolador lembrar – ser necessário tornar o cinema conforme às normas retas, de modo que possa levar os espectadores à inteireza da vida e uma verdadeira educação. 5. E ainda recentemente, no mês de abril último, recebendo em audiência um grupo de delegados do Congresso Internacional da Imprensa do Cinema, realizado em Roma, expúnhamos de novo o gravíssimo problema e exortávamos com ardor todas as pessoas cordatas, não só em nome da religião, mas também em nome do verdadeiro bem-estar moral e civil dos povos, de envidar todos os esforços, de usar de todos os meios, principalmente da imprensa, para que o cinema se torne cada vez mais um elemento precioso de instrução e de educação, e não de destruição e de ruína para as almas [...]”²⁹

Essa regulação baseada em valores cristãos iria requerer diretrizes de alcance universal para orientar a relação das comunidades e famílias católicas com a chamada sétima arte, que o Vaticano acredita ser capaz de servir tanto ao bem como ao mal. São reveladores os argumentos utilizados no que se refere ao uso mais acertado dos bens materiais – em nome da glória de Deus e da salvação das almas – para que não sejam perdidos os bens espirituais.

[...] 6. Mas o assunto é de tal importância, principalmente nas condições atuais da sociedade, que julgamos necessário tratá-lo de novo, nesta carta, e desenvolvê-lo mais circunstancialmente, traçando diretrizes que correspondam às necessidades presentes, válidas não só para vós, Veneráveis Irmãos, mas também para todos os bispos do orbe católico. Com efeito, é mui necessário e urgente cuidar para que os progressos da ciência e da arte, e mesmo das artes da indústria técnica, verdadeiros dons de Deus, sejam dirigidos de tal modo à glória de Deus, à salvação das almas, à extensão do reino de Jesus Cristo sobre a terra, que todos, como a Igreja nos faz rezar, “proveitemos os bens temporais de modo a

²⁹ Disponível em: http://www.catolicoorante.com.br/docs/enciclicas/pioxi/hf_p-xi_enc_29061936_vigilanti-cura_po.html. Acesso em: 10 set. 2018.

não perder os bens eternos". Ora, facilmente todos podem verificar que os progressos do cinema, quanto mais maravilhosos se tornam, mais perniciosos foram para a moralidade e para a religião, e mesmo para a honestidade do Estado civil [...]³⁰

É dentro desse espírito, em acordo com as diretrizes de Roma, que os jesuítas instalados na Paróquia do Cristo-Rei irão criar um espaço para acolher filmes que devem ser, preferencialmente, orientados para a educação cristã. Instalado no ano de 1940 em prédio situado no largo e praça da Igreja do Cristo-Rei, que fica ao lado do Colégio Militar de Fortaleza, o cinema da Paróquia do Cristo-Rei esteve ativo por um período considerável. Tratava-se de um dos equipamentos da ação pastoral e missionária dos jesuítas, ligado com atividades culturais do Círculo Operário Católico São José.

Contudo, dois anos depois da sua instalação, o referido cinema suscitaria, segundo o já referido Ferdinand de Azevedo (1986), uma grande celeuma entre o arcebispo D. Antônio Lustosa e os jesuítas dirigentes da Paróquia do Cristo-Rei, resultando em processo e troca de cartas com Roma. A grande celeuma suscitada dizia respeito aos filmes que seriam mais adequados aos católicos, conforme podemos ler abaixo.

Quando Dom Antônio Lustosa chegou, no início de 1942, a situação mudou radicalmente. O prelado considerou que existia um número muito grande dos cinemas associados às entidades religiosas católicas. Além disso, achava que era impossível encontrar filmes, segundo seu critério, apropriados para exibição. Seu raciocínio o levou à conclusão de que deviam ser fechados todos os cinemas associados às instituições religiosas católicas. E assim foram, menos dois: o Cinema Familiar dos Franciscanos e o Cinema Cristo-Rei cujo nome foi mudado para Cinema "Santos Dumont" (AZEVEDO, 2006, p. 182).

³⁰ Disponível em: http://www.catolicoorante.com.br/docs/enciclicas/pioxi/hf_p-xi_enc_29061936_vigilanti-cura_po.html. Acesso em: 10 set. 2018.

Ao ser fundado, o cinema dos jesuítas teve o mesmo nome da paróquia, funcionando de forma ativa entre 1940 e 1941, comportando ainda montagens teatrais e apresentações musicais. Logo depois, passa a ser chamado de Santos Dumont, obedecendo à exigência feita pela Arquidiocese de Fortaleza, embora continue a ser administrado por um padre jesuíta, conforme indicações feitas a seguir, a começar por um depoimento por nós colhido junto a uma frequentadora habitual daquele espaço cultural, o qual revela a atmosfera ali reinante entre o final de 1940 e a década de 1950.

“O cinema tinha tela boa, grande, com muitas cadeiras. Era da igreja e passava muito filme de cowboy, de amor, como *E o Vento Levou*, do cinema nacional, filmes de Oscarito e Mazzaropi. Na Semana Santa, no palco do cinema, era encenada peça da Paixão de Cristo, por um grupo católico. Era lotado. Quem tomava conta do cinema era um velho português, Pe. Paulino, da bilheteria era Dona Pixula, mãe de um outro padre. D. Neném recebia os bilhetinhos na porta, era Filha de Maria e morava na escola vizinha ao cinema, onde era professora de alfabetização; ela usava palmatória. Quem rodava os filmes era o Benedito, um mulato que era marido da empregada da minha casa. Era muito animado o cinema, todo dia cheio, lotado. Ainda tinha briga de rapazes por cadeira, a turma da rua Rodrigues Júnior contra a turma da rua D. Leopoldina. Eles tinham entre 14 e 15 anos de idade. A gente corria e ia embora. Quando o Pe. Paulino adoeceu e morreu, o cinema fechou”.³¹

A inquietude de Roma quanto ao papel do cinema se estenderia no tempo. Na década seguinte, no famoso periódico jesuíta, *Mensageiro do Coração de Jesus*, publicado em Braga, Portugal, em 1956 – exemplar que consultei na Biblioteca do Mosteiro dos Jesuítas em Baturité – o papa Pio XII, pontífice de 1939 a 1958, apresenta algumas recomendações que se enquadram na mesma ideia do seu antecessor.

³¹ Depoimento de Teresa Colares, nascida em 14.10.1938, falecida em 2018.

“Que o filme ideal evite toda forma de apologia e ainda menos a apoteose do mal e que mostre sua reprovação no decorrer da ação e não somente no desenlace, o que seria muito tarde, isto é, depois do espectador ter sido dominado e perturbado por más incitações” (MENSAGEIRO..., 1956, p. 19).

A matéria prossegue destacando ser desejo do papa “que o cinema trate de assuntos religiosos e frisou que mesmo filmes moralmente irrepreensíveis podem ser prejudiciais, do ponto de vista espiritual, se Deus for neles sistematicamente ignorado” (MENSAGEIRO..., 1956, p. 19). Um outro aspecto por ele salientado contém uma diretriz que aproxima moralidade cristã e orientação política, conforme podemos ler a seguir: [...] “Pio XII insistiu na oportunidade de fazer de modo que o cinema, posto a serviço do bem, na comunidade, dê à família e ao Estado uma imagem que inspire o respeito por essas duas instituições – base da sociedade” (MENSAGEIRO..., 1956, p. 20).

Os jesuítas que dirigiam o cinema da Igreja do Cristo-Rei deveriam seguir esse ideal de formação cristã, razão pela qual procuravam manter o controle em relação à escolha de filmes ali veiculados, embora esses não se limitassem ao conteúdo religioso, pois a programação continha “filme de cowboy, de amor, como *E o Vento Levou*, do cinema nacional, filmes de Oscarito e Mazzaropi”, segundo relato da nossa entrevistada citada acima.

Na historiografia consultada, encontramos um relato detalhando os marcos da presença do cinema católico em Fortaleza, em vários locais, como Círculo Operário São José, o dos franciscanos na Igreja de Nossa Senhora das Dores, Casa Paroquial da Sé, na Paróquia dos Salvatorianos em Parangaba, e nas cidades do interior. Em certa altura, o nome do cinema da Igreja do Cristo-Rei teve que ser mudado para Santos Dumont porque o bispo questionara que fosse dado nome de santo a um cinema, assim como o próprio uso do cinema pelos católicos:

Quando Dom Antônio Lustosa chegou, no início de 1942, a situação mudou radicalmente. O prelado considerou que existia um número muito grande dos cinemas associados às entidades

religiosas católicas. Além disso, achava que era impossível encontrar filmes, segundo seu critério, apropriados para exibição. Seu raciocínio o levou à conclusão de que deviam ser fechados todos os cinemas associados às instituições religiosas católicas. E assim foram, menos dois: o Cinema Familiar dos Franciscanos e o Cinema Cristo-Rei cujo nome foi mudado para o Cinema “Santos Dumont”. Os Franciscanos tinham o privilégio de ter um Breve da Sagrada Congregação dos Religiosos do Vaticano que assegurou o uso de cinemas na província franciscana.

O Cinema “Santos Dumont” não gozava de uma permissão semelhante, mas, por obrigações financeiras, tinha uma hipoteca sobre o prédio do cinema num valor de Cr\$100.000,00 em nome da União Popular Cristo-Rei que tinha de ser honrada. A diretoria da UPCR recusou fechar ou vender o Cinema “Santos Dumont” que os seus freqüentadores chamavam de Dioguinho, para indicar sua satisfação pelas suas projeções, visto que o Cine Diogo era o cinema de melhor aceitação na cidade. Propôs algumas alternativas: ou continuar como estava, ou alugar o cinema para a Empresa Ribeiro. Houve conversas, primeiramente, com o então provincial Mendes e depois com o seu sucessor Pe. Coppex e entre esses dois com Dom Antônio sem chegarem a uma conclusão (AZEVEDO, 2006, p. 182-183).

A programação do cinema era divulgada nos periódicos católicos da cidade, caso do jornal *O Nordeste*, a qual não conseguimos recuperar; fazem falta também outros depoimentos de pessoas que o frequentaram, na infância e juventude, em razão do seu envelhecimento, morte ou mudança de morada.

Alguns memorialistas cearenses trazem em suas crônicas referências à magia e paixão exercidas pelo cinema naquela Fortaleza dos anos 1940 e 1950, como é o caso dos jornalistas Blanchard Girão (1998) e Narcélio Limaverde (1999), divertimento que consideram ter sido o mais atrativo para os jovens da cidade naquela década.

Estamos em meados dos anos 1940. O cinema, ainda jovem, já conseguira, contudo, notáveis avanços, além da sonoridade e da cor. Os tempos de pós-guerra auspiciavam dias mais tranquilos e felizes. E os filmes, em sua maioria, retratavam esse estado d’alma. Havia mais ternura, menos sexo, mais romantismo.

Era esse o cardápio do sempre lembrado “Cine Diogo”, o mais chique da época, predominando impávido na cidade. Ali estava o local de encontro da juventude na sua festejada “sessão das quatro”, vespéral que superlotava aos domingos a moderna sala cinematográfica. Na tela do “Diogo” vivemos com astros e estrelas de Hollywood (e raramente europeus), uma fase de esplendor do cinema e também da nossa existência.

Mocinhas faziam álbuns com cenas de filmes e de seus astros preferidos, endeusando aqueles que, a partir da tela, acalentavam os seus mais doces sonhos adolescentes. O estrelismo predominante produziu centenas de ídolos, glorificados mundo afora, nas grandes metrópoles ou na mais modesta cidadezinha sertaneja.

É dessa época que nos ocupamos, através de alguns que tiveram a ventura de vivenciá-la (GIRÃO, 1998, p. 18-19).

O Cine Diogo é um exemplo de como era visto o cinema comercial, justamente aquele que a Igreja considera perigoso, por veicular outros valores à juventude, porque julga serem eles perniciosos ao ideal cristão. O culto aos artistas da indústria cinematográfica poderia substituir outros instituídos pelo catolicismo, oferecendo modelos de sentir e estilos de vida, que em muito se afastavam da vida dos santos, com destaque para o amor romântico e libertino, que o ambiente clerical entendia como uma ameaça aos valores da família cristã.

O escurinho do cinema favorecia aos namorados. Num tempo em que era difícil até pegar na mão, principalmente por causa da vigilância dos pais ou do irmãozinho menor, no escuro era muito mais fácil de se chegar mais perto. Começava o *Jornal da Atlântida*, com aquelas fontes de água e luz o namorado já estava com o braço no ombro da namorada. A princípio, na cadeira, até chegar no ombro; nem sempre dava certo, pois algumas mandavam que houvesse um afastamento. Mas, quando dava certo ia longe... (LIMAVERDE, 1999, p. 79).

Entre as décadas de 1950 e 1960, o cinema situado na Paróquia do Cristo-Rei continuava existindo, aglutinando crianças e jovens do seu entorno, cuja frequência envolvia também uma praça fronteira à igreja, formando com ela um conjunto atrativo, aliando formação

religiosa e necessidade de diversões desse segmento populacional, oriundo, por sua vez, de famílias fortemente católicas, residentes no seu entorno. Caberia um investimento maior na história oral dessa ação cultural da paróquia, o que, por exigir um tempo maior e digressivo, quanto aos objetivos desta pesquisa, fica aqui em aberto para a iniciativa de outros pesquisadores, sabendo de sua atuação estimulante para a formação do gosto pela arte cinematográfica.

Como pudemos ver neste tópico, a ação missionária e pastoral dos jesuítas na Igreja do Cristo-Rei incluía atrações culturais para crianças e jovens, como evidencia o caso do cinema ali criado como parte de uma ação católica de caráter mundial que estimula estratégias tradicionais e modernas de fortalecimento da moralidade cristã, diante de um processo de secularização que a Igreja considera ser uma grande ameaça aos seus propósitos. Vale a pena ainda indicar o que os jesuítas residentes em Fortaleza fizeram no âmbito da educação escolar.

A Escola da Igreja do Cristo-Rei

O percurso da escola da Igreja do Cristo-Rei, que viraria paróquia nos anos 1960, começa em meados dos anos 1950. Na página eletrônica atual da Província do Brasil Nordeste da Companhia de Jesus, encontramos uma cronologia com os marcos de sua instituição e crescimento:

Em 1955, o Pe. Antônio Moreira da Cruz, o SJ, iniciou uma pequena escola, a Pré-Escola Apostólica Nossa Senhora de Fátima, que funcionava na sacristia da Igreja do Cristo-Rei e era assessorada por um grupo de educadores leigos. No ano de 1956, ela passou a ser chamada Externato Cristo-Rei, com regime de semi-internato. Com o aumento de alunos, tornou-se necessário um espaço maior para a ampliação do então Ginásio Cristo-Rei. Em 4/3/1960 foi lançada a pedra fundamental, data oficial da fundação do colégio, localizado na rua Gonçalves Ledo, 830. Em 1963, foi transferida para a Avenida Desembargador Moreira, 2355, no Dionísio Torres, sede atual, com o nome de Colégio Santo Inácio.³²

³² Disponível em: <http://jesuitas.org.br/pt/provincia/ce.htm>. Acesso em: 5 jun. 2013.

Curiosamente, a escola de primeiras letras, fundada ao lado da Igreja do Cristo-Rei, começa a ser pensada, no período em que as dúvidas quanto ao destino da Escola Apostólica de Baturité parecem crescer e colocar em questão a sua continuidade. Em cartas trocadas sobre o assunto, visitantes e professores apontam algumas dificuldades relacionadas tanto com a sua administração quanto com a chamada crise vocacional. Nesse sentido, a ideia de fundar ali uma escola primária estaria relacionada com a intenção de colaborar com a preparação vocacional de crianças para a Escola Apostólica de Baturité, com base numa pedagogia que alia razão e fé, o gosto pela ciência e pela religião cristã.

Ao tratar da trajetória dos jesuítas da Vice-Província do Brasil Setentrional, Ferdinand de Azevedo (2006, p. 173) identifica, no período em que esta foi dirigida pelo Pe. José Aparício da Silva (1948-1951), como o de aparecimento de alguns impasses que demarcam uma crise a ser debatida, sinalizada mais claramente quando o reitor da Escola Apostólica, Pe. Manuel Lira, dá o alarme no relatório “Fomento de Vocações para a Escola e Noviciado” (1949), tratando da questão vocacional posta na queda do número de alunos, da concorrência de escolas de outras ordens religiosas e do desleixo de professores e operários das residências em fomentar o crescimento da Escola, em função do que ele aventava a possibilidade de retirada da formação apostólica de Baturité para levá-la a Fortaleza. Vejamos a passagem sobre a concorrência apontada:

[...] as outras ordens religiosas animadas com o exemplo dos jesuítas quiseram também fundar suas escolas no Ceará. Os Capuchinhos abriram uma em Messejana, os Franciscanos em Tianguá, os Lazaristas em Barro Vermelho, os Salvatorianos em Parangaba, os Maristas em Missão Velha, os Salesianos em Joazeiro, os Sacramentinos em Caucaia; e este ano os padres da Sagrada Família no Crato. Se V. Rev. pega no mapa do Ceará, examina as localidades enumeradas, verá que estamos rodeados de todos os lados de Escolas Apostólicas de outras congregações (AZEVEDO, 2006, p. 173-174).

A discussão continua e aparece em registros de cartas trocadas e consultas realizadas no interior da vice-província dos jesuítas, a qual se estende do início até o final dos anos 1950.

Na consulta de 7 de março de 1951, os consultores estavam apreensivos sobre o pequeno número de vocações para a Escola Apostólica. Duas semanas depois, na consulta de 21 de março de 1951, o assunto versou sobre a possibilidade de abrir um colégio em Fortaleza, se seria possível transferir a Escola Apostólica para Fortaleza e, se a resposta fosse afirmativa, isto seria uma garantia para o futuro. Os consultores rejeitaram todas as possibilidades (AZEVEDO, 2006, p. 175).

A mudança de lugar da Escola Apostólica dos Jesuítas tinha, evidentemente, implicações financeiras e necessitava do envio de reforço de professores, não sendo, portanto, uma decisão fácil, o que explica terem eles precisado praticamente de uma década para resolver a questão. Ademais, havia a sugestão do arcebispo de Fortaleza para que esse transplante fosse feito para a capital cearense.

Apesar da indecisão dos consultores sobre a mudança do Seminário Menor de Baturité para Fortaleza, Dom Antônio de Almeida Lustosa, arcebispo de Fortaleza e amigo dos jesuítas, pediu a eles para abrir um colégio em Fortaleza. Argumentou que os protestantes estavam crescendo, evidenciado pela abertura de seu próprio colégio em Fortaleza, com grande sucesso (AZEVEDO, 2006, p. 178).

Ao final desse período, no entanto, a ideia inicial receberia outro contorno, pois a Escola de Formação de Padres acabaria sendo substituída por um colégio, para o qual foram encaminhados os alunos que viram sua formação interrompida em Baturité para conclusão do equivalente ao ginásio no ensino oficial, podendo os vocacionados à vida religiosa seguir formação em outros centros jesuíticos fora do Ceará. Isso significou que o Ceará não mais abrigaria a formação de jesuítas em nível de Seminário.

O novo colégio teve boa aceitação. Foi com o tempo consolidado, continuando a existir nos dias atuais como instituição escolar de prestígio, em Fortaleza, junto às classes média e alta: o Colégio Santo Inácio. Sobre este estabelecimento educativo, é recomendável um estudo histórico mais pormenorizado, sabendo que foi baseado na experiência acumulada pelos jesuítas nesse campo que conta com uma proposta pedagógica oriunda da tradição aberta pela *Ratio Studiorum*, e cujo ordenamento curricular, como estabelecimento privado de ensino, precisou ser equiparado ao ensino oficial brasileiro. A nossa intenção aqui é apenas chamar atenção para a existência de um aparato de ação católica na cidade de Fortaleza, que foi fomentado por jesuítas portugueses em exílio no nordeste do Brasil, com a ajuda do clero e do Estado brasileiro. Trata-se, ademais, de um fenômeno que alia uma elite católica e leiga para lutar contra outras doutrinas e ideologias que a Igreja Católica julga perniciosas à sua hegemonia.

A chegada dos padres portugueses, portanto, faz parte de um conjunto bem coordenado de ação católica, no qual os jesuítas, ao lado de outras congregações, lutam para fortalecer a mística de um catolicismo sintonizado com as recomendações das encíclicas produzidas no período em questão e buscam sua renovação em torno do culto ao Cristo-Rei e, paralelamente, a Nossa Senhora de Fátima, promovendo, assim, grandes celebrações e procissões de destaque na cidade de Fortaleza, que depois irão se espalhar pelos seus interiores.

Conforme salientamos no tópico anterior, ao lado dos símbolos de renovação católica essa ação lança mão de recursos comunicacionais modernos. Vistos em conjunto, tais recursos explicam a força do catolicismo na capital do Ceará, a partir dos anos 1920 e 1930, articulado em rede nacional e internacional, que envolve a atuação sincronizada de padres brasileiros, portugueses e de várias outras nacionalidades.

Um detalhamento maior dessa ação racional de católicos, em geral, e de jesuítas, em particular, no Ceará, do período indicado, recomenda um mergulho em outras fontes, sobretudo jornalísticas e orais, que ofereçam aspectos relevantes e pertinentes à sua dinâmica e acolhida pelas famílias e jovens que dela fizeram parte, por meio de celebrações, retiros espirituais, pastorais, sessões culturais e escolarização.

Os Jesuítas Portugueses, a Aparição da Santa em Portugal e o Culto a Nossa Senhora de Fátima na Igreja do Cristo-Rei em Fortaleza

Na condição de exilados, os padres portugueses chegados a Fortaleza, vindos da Bahia, onde estabeleceram a sua sede provincial, continuariam vinculados à terra natal, aos seus acontecimentos políticos, às pelejas entre republicanos e católicos, às notícias religiosas de Portugal.

Como todo imigrante, também atrairiam conterrâneos estabelecidos na capital cearense, envolvidos com outras atividades e irmanados a eles pela religiosidade e pelos laços de saudade de familiares lá deixados, assim como por valores e hábitos culturais cultuados por intermédio da memória e de uma história comum.

Queremos mostrar neste tópico o quanto estão ligadas as duas histórias republicanas e católicas, embora trafeguem em territórios distintos e separados por um oceano. O culto a Nossa Senhora de Fátima é emblemático para que entendamos essa ligação política e cultural. Não foi à toa que muitas crianças nascidas em Fortaleza, entre os anos 1930 e 1950, receberam o nome de Maria de Fátima no batismo católico e registro civil. Um levantamento demográfico mais cuidadoso em batistérios e registros civis o demonstraria com mais precisão, mas a simples convivência social com tal geração já o evidencia nas listas de chamadas das escolas e conclusão de cursos, aprovação em concursos públicos, certidões civis de nascimento, casamento e óbito.

Traçaremos aqui alguns percursos e nexos sobre um fenômeno, ao mesmo tempo religioso e político, para entender por que Nossa Senhora aparece em Fátima, se torna tão cultuada em Fortaleza e sai em peregrinação pelo Ceará. Tem início uma adoção religiosa que será um marco na história do catolicismo cearense, o qual está relacionado com a presença dos jesuítas e da colônia portuguesa em Fortaleza, alcançando desdobramentos duradouros ao longo do tempo.

Disputas entre a República, o Povo e a Igreja em Portugal: ambiente político da aparição de Nossa Senhora de Fátima

O culto a Nossa Senhora de Fátima tem como marco o ano de 1917, em que se dá o testemunho da sua aparição numa localidade interiorana de Portugal, não muito distante da sua capital. Trata-se de um fenômeno religioso que assume, no interior da República Portuguesa, declaradamente anticlerical, uma conotação política muito forte, em função de diversos fatores. Estudioso atento do republicanismo português em seus fundamentos ideológicos e processos de criação simbólica, Fernando Catroga (2000) evidencia o conflito radical que foi ali sendo instalado entre pátria e religião.

Nessa perspectiva, já não se estranha que os primeiros anos do novo regime tenham sido atravessados por uma “guerra religiosa”, estádio radical de uma luta que, porém, já vinha do século passado. As estruturas do novo poder, as comissões republicanas, as lojas maçônicas, os carbonários e a Associação do Registro Civil mobilizaram-se em defesa das novas leis e em apoio de Afonso Costa o que empurrou a Igreja para uma clara atitude defensiva [...] (CATROGA, 2000, p. 218).

Apoiada em Catroga, a historiadora Maria Lucia de Brito Moura, no livro *A Guerra Religiosa na I República*, analisa a centralidade da disputa entre o pensamento laico republicano e o catolicismo, mostrando-se tratar de duas grandes forças.

Os militantes do republicanismo desejariam que as festas cívicas com os cortejos, os discursos, as palavras de ordem se sobrepujassem por completo às festas tradicionais de cariz religioso. Mas em muitas regiões estas festividades marcavam profundamente a vida comunitária e não seria possível pô-lhes fim, abruptamente. Os apóstolos, pregadores do novo evangelho, em muitos casos aceitaram essa realidade e procuraram que as festas religiosas servissem de estrutura de apoio às liturgias profanas. Então, estas festas pediam às tradicionais, parte dos seus meios de expressão e da sua capacidade emocional. O uso de vocábulos retirados da terminologia religiosa foi levado ao exagero. Assim, num jornal do

interior norte assevera-se que o 5 de outubro era “a hóstia sublime, a hóstia redentora” (MOURA, 2010, p. 434).

Como se pode ver, são muitas as restrições do republicanismo português aos católicos, a quem responsabilizam pelo atraso de Portugal e por sua demora em dar fim ao regime monárquico. Desse modo, o milagre de Fátima se dá em meio a tais conflitos, sucedendo, inclusive, um movimento monarquista ocorrido em 1914, que culminara com a prisão do arcebispo da Guarda e depois de Lisboa, assunto que não convém tratar aqui em específico para não perdermos o foco, mas podemos a ele aludir por meio de ligeiras indicações da historiografia a que tivemos acesso. Antônio Teixeira Fernandes (2009) trata desse afrontamento político-religioso na Primeira República, destacando os enredos de um conflito, conforme consta no título do seu estudo, entre os quais está a aparição de Fátima.

Todos os esforços a partir de 13 de maio de 1917 passam a ser voltados para Fátima, onde se realizam as aparições de Nossa Senhora. Tais acontecimentos deram origem a uma campanha sistemática em que se associaram correntes ideológicas e autoridades políticas, que se prolongou até finais de 1924 (FERNANDES, 2009, p. 95).

Vários outros episódios e enfrentamentos políticos irão demonstrar a luta ferrenha entre forças anticlericais e clericais, sendo que o autor citado considera que, entre 1917 e 1918, o governo português começa a querer regressar a uma política de maior liberdade ao culto religioso público, em especial o católico, e tem início uma normalização diplomática entre Portugal e a Santa Sé, cujas relações foram rompidas, em 1910, com a lei da separação entre Estado e Igreja. Para Fernandes, há que se considerar nessa disputa a força do cristianismo popular.

Fátima viria a ser, em 1917, o grande palco onde a Igreja se opôs à força do Estado, agora no campo sociocultural e não no político-jurídico como até aí. O povo, embora dotado de um cristianismo de feição mais devocional do que teológico ou doutrinal, resiste

então aos ataques do poder político, não esperando sequer pelas orientações da hierarquia [...] (FERNANDES, 2009, p. 392).

Em meio a tais movimentações políticas que transbordavam e chegavam como notícia a outros países, aquele lugar e o seu Santuário, no entanto, se tornaram um centro vigoroso de devoção e romaria de católicos de Portugal e de várias partes do mundo.

Remete-se ainda aos problemas vividos pela população católica com a “Lei da Separação” entre Estado e Igreja que levou a república a agir, com violência, contra as manifestações de fé popular.

As resistências aos ditames da Lei da Separação manifestaram-se especialmente no respeitante às tentativas de limitar as práticas religiosas costumeiras e à ingerência governamental no interior dos templos, arrolando, devassando, profanando. Os inventários de bens que as populações sentiam como seus – ou dos santos com quem conviviam –, as proibições recaindo sobre as procissões, o culto dos mortos, as práticas que, tradicionalmente, eram realizadas no período nocturno, conduziram a tumultos que alcançaram, por vezes, extrema violência, originando prisões e chegando a causar mortos (etc). Os assaltos a igrejas com intenção de profanar, as destruições iconoclastas a cruzeiros, altares, imagens veneradas, alvoroçavam os povos. [...] os meios rurais, onde os povos, no seu quotidiano, viviam em contacto com o sagrado, que marcava a sua relação com o espaço e o tempo, sentiram mais profundamente o embate laicizador [...] (MOURA, 2010, p. 575).

Podemos dizer que, em face de toda essa batalha política travada ali entre católicos e laicos, o culto a Santa adquire um significado muito mais forte do que uma simples questão de fé cristã, como pudemos ver nos trechos acima; tem ainda força religiosa expressiva, o que é confirmado pelo historiador Oliveira Marques, que considera esse fenómeno como parte importante de um certo “revivalismo” católico no Portugal republicano.

Contudo, o fenómeno mais importante do revivalismo católico durante a república foi, sem dúvida, o das chamadas “aparições” de Fátima. De 13 de maio a 13 de outubro de 1917, os três pequenos pastores do lugar de Ajustrel (Freguesia de Fátima, concelho de

Vila Nova de Ourém), de nomes Lúcia Santos, Jacinta Marto e Francisco Marto, afirmaram ter-lhes aparecido, mensalmente, Nossa Senhora, no sítio Cova da Íria, transmitindo-lhes um conjunto de mensagens de caráter pessoal, nacional e internacional (MARQUES, 1991, p. 510).

Tudo está envolto em controvérsias e hipóteses conspiratórias, sendo tratado o milagre da aparição e recepção dos três segredos pelas três crianças daquela pequena localidade rural pelos anticlericais portugueses, ainda hoje, como fato forjado ou embuste.

O fenômeno foi alvo de inquéritos políticos, científicos e religiosos: “a Comissão de Inquérito do bispo de Leiria, às aparições dos três videntes de Fátima, anunciou as suas conclusões em outubro de 1930. Os comissários declaravam que as visões eram dignas de crédito [...]” (PORT, 2010, p. 116). Len Port prossegue em suas considerações mostrando como a Igreja e o Estado português irão se aliar em relação à busca de resposta para essa dúvida.

Uma multidão calculada em meio milhão de pessoas reuniu-se a 13 de maio de 1937 para a primeira “Peregrinação Nacional Portuguesa”. Mais significativamente, este primeiro encontro contou com a presença de um representante do papa Pio XII. Na segunda Peregrinação Nacional, em maio do ano seguinte, Nossa Senhora de Fátima foi oficialmente creditada com o facto de ter livrado Portugal da “ameaça comunista”, que a Igreja cria estar na raiz da terrível guerra civil que grassava na vizinha Espanha. O férreo Salazar também tinha muito a ver com a salvação de Portugal da ameaça comunista. De qualquer modo, Igreja e Estado estavam uma vez mais a marchar ao mesmo passo (PORT, 2010, p. 116).

Deflagrada a 8 de março de 1917, a Revolução Russa acabara de acontecer, instalando um processo que só terminaria em junho de 1923. A Europa ainda vivia a sangrenta Primeira Guerra Mundial, que durou de 1914 a 1918. Nessa atmosfera de forte combate entre laicos e católicos, comunistas e liberais, é que o culto a Nossa Senhora de Fátima teve início, vindo a ganhar com o tempo atenção e fama internacional.

A Igreja do Cristo-Rei e o Altar de Nossa Senhora de Fátima

Já mencionamos que o fato de serem eles jesuítas portugueses, atraiu, em especial, o interesse de outros portugueses instalados em Fortaleza. A aproximação da Colônia dos Portugueses, composta por comerciantes, seus representantes e famílias de origem portuguesa radicadas em Fortaleza, presença estudada por Leal (2009), e de orientação marcadamente católica, dá início ao culto a Nossa Senhora de Fátima, que terá desdobramentos importantes tanto para o fortalecimento da religião católica, quanto para o delineamento do crescimento espacial e distribuição demográfica da cidade de Fortaleza, em processo de expansão urbana.

Os jesuítas portugueses, assim como os que vão sendo por eles formados, fazem parte de uma frente católica conservadora. Movidos pelo intuito de renovação da sua fé, irão estimular o culto a Nossa Senhora de Fátima, no Ceará, na condição de portugueses expulsos e perseguidos pela República de Portugal, como já nos referimos, sentindo-se bem acolhidos pela Igreja e república brasileira. Ao receberem a Igreja do Cristo-Rei para construir e estabelecer ali a sua residência, eles puderam atrair católicos cearenses e portugueses para a sua ação missionária.

Destacamos, pois, que o culto a Nossa Senhora de Fátima constitui uma das facetas específicas dessa ação, sabendo-se que, entre a falada aparição em Portugal e a difusão do culto no além-mar de que tratamos aqui, se passa apenas década e meia. A partir da doação de uma escultura da Santa vinda de Portugal, que será colocada na Igreja do Cristo-Rei, são organizadas procissões e pregações, que dão início ao culto, recebido como algo novo pela população local e sentida como laço que une a colônia de portugueses radicados em Fortaleza a Portugal.

As atividades dos jesuítas portugueses naturalmente chamaram a atenção da colônia lusa em Fortaleza. Atraída pela Igreja de Cristo-Rei por causa dos padres, seus patrícios, sensibilizados e orgulhosos com a devoção de Nossa Senhora de Fátima que se estava divulgando pelo mundo cultural lusitano, decidiram doar uma estátua de Nossa Senhora de Fátima e um altar para recebê-la na Igreja do Cristo-Rei. No dia 17 de maio de 1931, a colônia portuguesa promoveu uma procissão desde a Igreja do Rosário até

à de Cristo-Rei em honra de Nossa Senhora de Fátima para inaugurar seu altar. O Pe. Celestino, então superior da missão, pregou nesta solenidade (AZEVEDO, 1986, p. 231).

A comunidade católica de Fortaleza também recebe relatos sobre o milagre por meio do noticiário local e nacional, conforme vemos no anúncio da chegada de um livro, em chamada que apresenta um resumo sumariado daquele acontecimento, como vemos nessa matéria de primeira capa.

AS MARAVILHAS DE FÁTIMA

– História dos acontecimentos de Fátima de 1917 a 1933.

– 1ª Edição brasileira e das mais completas sobre a devoção a N. Sra de Fátima, como se pode ver pelo seguinte resumo: Lenda de Fátima – Lenda de Santa Íria – Aparições e Perseguições da autoridade civil – Interrogatório, Exame e Sorte das Videntes, Acção da Autoridade Eclesiastica – Atitude do clero e do Episcopado – Desenvolvimento do Culto de Nossa Senhora de Fátima – Grandes Peregrinações – Curas Físicas e Morais.

Encontra-se à venda na “Casa dos Retiros” (Outeiro) e na loja “O Gabriel” e a “Nossa Casa”, (Rua Major Facundo, 165) (O NORDESTE, 31/1/1934, grifo do autor).

Há um verdadeiro conluio para operar o fortalecimento de um culto que transbordará com o tempo e abrirá caminho, uma década e meia depois, para a criação de uma segunda igreja ou santuário dedicado a Nossa Senhora de Fátima, que apresenta em seu histórico oficial, hoje, uma narrativa que vale a pena transcrever na íntegra.

No ponto mais alto de uma elevação de terra, do que talvez ontem fosse um monte coberto de extensa vegetação, ergue-se, majestosa, em suas linhas imponentes, a bela e graciosa Igreja de Nossa Senhora de Fátima.

De qualquer dos quadrantes daquela enorme área verdejante e de casas residenciais que rivalizam com as congêneres da Aldeota, divisa-se o templo que, sob a invocação de Nossa Senhora de Fátima, e ostentando no frontispício o terço que, à noite, pode ser divisado de longe, como sinal, lembrança ou emblema da arma que a própria Senhora recomendou aos cristãos, é um monumento vivo da fé de um povo.

Para que se entenda o porquê da existência da Igreja de Fátima é preciso recuar no tempo, aos idos de 1952, e até antes, ao ano de 1946, ao mês de abril, quando o Conselho Internacional da Juventude Católica Feminina de Portugal aventou a hipótese de uma imagem peregrina de Nossa Senhora de Fátima a partir da Cova de Iria e viajar por toda a Europa, ainda sangrando pelos fatos recém-ocorridos na última Grande Guerra.

A ideia lançada naquela modesta reunião de senhoras tomou corpo, talvez veladamente favorecida pela intercessão da própria Mãe de Deus.

E assim, no dia 13 de maio de 1947, saindo da Cova da Iria, onde a Senhora aparecera aos três pastores, dá-se início à peregrinação, à frente a belíssima imagem de Nossa Senhora, a qual foi oferecida pelo bispo de Leiria e esculpida de conformidade com a descrição de Lúcia.³³

Conforme foi visto acima, nos anos 1940, por força do movimento católico internacional e da empolgação da juventude portuguesa católica, com apoio do papa Pio XII (1939 a 1958), será iniciada a peregrinação de Nossa Senhora de Fátima em torno de uma segunda imagem que parte da localidade em que fez suas aparições às crianças pastoras de Portugal para o Brasil.

A Santa, ao ser recebida em Fortaleza em 1952, onde hoje conhecemos por Bairro de Fátima, em que era ainda uma área verde e rarefeita em termos de habitações, será depois levada a várias outras áreas da cidade e igrejas, para onde acorrem milhares de pessoas da capital e do interior para venerar a imagem da Santa portuguesa.

Após percorrer vários países da Europa, e alguns estados do Brasil, a imagem peregrina chega a Fortaleza. Era o dia 9 de outubro de 1952. A recepção foi a maior até hoje havida em terras cearenses. Nem os políticos mais populares, nem os heróis das muitas revoluções brasileiras conheceram tal ardor cívico partido do seio da massa, sedenta da mensagem divina. Faixas, ruas enfeitadas, bandeirinhas aos milhares tremulando ao vento, casas ornamentadas com flores para saudar a Rainha do Céu, no seu trajeto... Um espetáculo inesquecível. Gente de todas as partes, de todo o interior.

³³ Disponível em: <http://www.igrejedefatima.com.br/index.php>. Acesso em: 10 abr. 2016.

De Baturité, por exemplo, vieram setecentos homens num trem especial, eis o que registra o livro do tomo da Igreja dos Remédios, onde a imagem peregrina esteve no dia 12, domingo, trazida de Maranguape, onde estivera na véspera. E naquele dia “comungaram mais de duas mil pessoas”, e do princípio do mês até aquela data, “quase dez mil pessoas, em preparação da vinda de Nossa Senhora”. Da Igreja dos Remédios, a imagem foi transportada para a Igreja de Nossa Senhora da Salette, no Montese. Ficou na cidade até o dia 16. Na tarde desse dia, refere o cronista, houve procissão e a bênção dos doentes na Praça José de Alencar, onde se reuniram, mais ou menos, cem mil pessoas. No fim dessa solenidade, a imagem foi acidentada, ao cair. Resolveram os promotores da peregrinação interromper o programa, regressando a Portugal. Mas prometeram voltar no ano seguinte, reiniciando a peregrinação no sul do país e encerrando a visita em Fortaleza.

Revigorou-se assim a ideia da construção de um santuário para homenagear Nossa Senhora de Fátima, quando do retorno a Fortaleza. Muitos que foram deixar a imagem no Aeroporto Pinto Martins, naquele tempo com entrada ainda pelo antigo portão do Cocorote, resolveram lançar a semente do que veio a tornar-se depois árvore frondosa. O motivo determinante da concretização do sonho foi, sem dúvida, a visita da imagem peregrina que acendeu em todos os corações uma chama vívida de fé e de devoção à Rainha Augusta.³⁴

O texto referido foi certamente retirado de registros paroquiais e jornais locais da época, onde é possível obter o relato daquele suntuoso acontecimento. Como lemos acima, o fato suscitará a ideia de construção de um santuário dedicado a Nossa Senhora de Fátima, núcleo de um projeto que será acoplado ao plano de expansão urbana de Fortaleza e ocupação imobiliária de uma área virgem, a ser loteada e vendida, para a qual acorrerão famílias católicas das classes alta e média.

Apresentamos aqui uma breve aproximação com esta temática, defendendo a ideia sugerida por Ferdinand de Azevedo (1986) de que a emergência do culto a Nossa Senhora de Fátima, em Fortaleza, pode ser vista, em parte, como desdobramento da Missão Setentrional dos Jesuítas Portugueses Dispersos (1911-1938), tendo como centro difusor e organizador dele a Igreja e Paróquia do

³⁴ Disponível em: <http://www.igrejedefatima.com.br/index.php>. Acesso em: 10 abr. 2016.

Cristo-Rei, sabendo-se que a aparição de Fátima faz parte da história política e religiosa da República Portuguesa.

Em síntese, a partir desse núcleo terá início o referido culto na capital do Ceará, conectado, entre as décadas de 1940 e 1950, a um movimento internacional de peregrinação da imagem de Nossa Senhora de Fátima por Portugal, Europa e Brasil. As celebrações e romarias em torno da Santa portuguesa serão um trilha importante para a educação católica da juventude e família fortalezense e cearense, na medida em que a sua peregrinação é feita também em várias cidades interioranas como Sobral, Iguatu e Juazeiro do Norte, que deixaram marcas na memória e arquitetura religiosa do centro histórico dessas cidades, em face da construção de arcos e instalação de capelas, igrejas e imagens da Santa, por onde se dava a sua passagem em solenidades públicas de exaltação da fé católica e desse culto católico.

Vejamos a passagem da Santa, em 1953, pelas cidades do Crato e Juazeiro do Norte, no Cariri cearense, em relato detalhado do memorialista Humberto Cabral, publicado na página oficial da Diocese cratense, em 2017, para explicar a necessidade de comemoração – no ano do centenário da aparição de Nossa Senhora de Fátima em Portugal – dos 64 anos de sua peregrinação pelo Crato.

No âmbito das comemorações do Centenário das Aparições de Nossa Senhora de Fátima, em Portugal, a Diocese de Crato celebrará, nesta segunda-feira, dia 13, 64 anos da Visita da Imagem Peregrina de Nossa Senhora de Fátima, Peregrina Mundial, a sua sede e às demais paróquias, ocorrida em 13 de novembro de 1953, no ano do Jubileu de Ouro Sacerdotal de Dom Francisco de Assis Pires, segundo bispo diocesano do Crato, e do centenário de elevação do Crato à categoria de cidade. A Imagem Peregrina Mundial de Nossa Senhora de Fátima foi recebida, festivamente, às 15 horas do dia 13 de novembro de 1953, no Aeroporto da Floresta Nacional do Araripe, que passou a se chamar Aeroporto Nossa Senhora de Fátima. Após descer a serra, a citada Imagem foi carinhosamente recepcionada na Praça Francisco Sá pelas autoridades religiosas, civis, militares e o povo em geral, conduzida pelo padre Francisco Demontier, coordenador da peregrinação. O carro-andor se dirigiu até a Praça da Sé, onde foi delirantemente ovacionado, enquanto a imagem foi conduzida ao Altar da Sé Catedral, iniciando, assim, sua visita oficial. Ao chegar a

Imagem à Catedral, foi inaugurado o pequeno monumento de Nossa Senhora de Fátima, no jardim. Foi inaugurada, também, a Capela Nossa Senhora de Fátima, no braço direito da Sé, com bênção oficiada por Dom Francisco, acompanhado por monsenhor Rubens Gondim Lossio, cura da Catedral, e pelo padre Francisco Demontier. No final de novembro de 1953, a Catedral ganhou de presente uma réplica, esculpida por Guilherme Thedim, em Cedro, o mesmo escultor da Peregrina Mundial. Em dezembro de 1953, realizou-se o Tríduo Nacional de Fátima, em Fortaleza, encerrando a visita da Imagem ao Ceará, na pré-inauguração do Santuário Nossa Senhora de Fátima, ocasião em que a réplica da Imagem Peregrina foi tocada na Imagem Original e benta por Dom Antônio Almeida Lustosa, arcebispo metropolitano de Fortaleza, e por Dom Francisco, bispo de Crato, perante os peregrinos desta diocese.

Depois, a citada réplica retornou ao Crato, com festiva recepção na estação da Rede Viação Cearense, e foi colocado no Altar do braço direito da Sé Catedral, cuja paróquia instituiu a procissão da Virgem de Fátima, no dia 13 de cada mês, em redor da Praça da Sé, sob a direção do monsenhor Rubens, cura. Em 11 de fevereiro de 1968, foram criadas novas cinco paróquias integrantes da Forania do Crato, entre as quais a Paróquia Nossa Senhora de Fátima, por Dom Vicente Matos, bispo diocesano, com sede provisória na capela do então distrito do Lameiro. Em 15 de agosto de 1968, foi inaugurada a Igreja-Matriz da Paróquia Nossa Senhora de Fátima, na Festa da Assunção de Nossa Senhora, data da chegada de Dom Vicente, como bispo auxiliar, e no Jubileu de Prata do terceiro bispo diocesano, tendo como seu primeiro vigário, padre José Edmilson Macedo, hoje monsenhor da Arquidiocese de Salvador. A Paróquia Nossa Senhora de Fátima ganhou de presente uma imagem de sua padroeira, doada por uma família de Portugal e, mensalmente, no dia 13 de cada mês, promove celebração de três missas e procissão, e, no mês de maio, a festa da padroeira. Em 21 de junho de 1968, foi inaugurado um monumento de Nossa Senhora de Fátima no Aeroporto da Floresta Nacional do Araripe, com imagem esculpida pelo jardineiro José Rangel, por iniciativa de monsenhor Rubens Gondim Lóssio e do prefeito Dr. Humberto Macário de Brito. Além disso, Nossa Senhora de Fátima é padroeira do Conjunto Habitacional Mutirão, do bairro Pimenta, e de outras capelas da Forania do Crato e ainda patrona de uma rua, onde se localiza a Matriz da Paróquia, em Crato. Em visita da Imagem de Nossa Senhora de Fátima à Prefeitura Municipal do Crato, houve consagração do Crato à Virgem de Fátima. Por outra parte, na visita da Imagem Peregrina Mundial a Juazeiro do

Norte, em novembro de 1953, foi inaugurado o grande arco em honra de Nossa Senhora em frente ao Colégio Salesiano e esculpida também uma imagem com o nome de Nossa Senhora das Dores de Fátima, que se encontra, hoje, na Capela da Basílica Nossa Senhora das Dores.³⁵

No Santuário de Fátima, em Fortaleza, é possível ainda hoje visitar as imagens das crianças pastoras e o cenário da aparição da Santa, fazer orações, pagar promessas e formular pedidos de proteção e renovação da fé católica. O santuário é um forte atrativo da Paróquia de Fátima, que recebe romarias mensais e organiza a comunidade católica por meio de celebrações e ritos, pastorais e ações caritativas. A devoção a Santa de Fátima mostra um forte apelo para a educação católica de crianças e jovens, famílias, adultos e idosos que a frequentam regularmente.

Atualmente, as famosas novenas do dia 13 de maio continuam a atrair multidões de fiéis e feirantes, que ocupam o entorno da Igreja de Fátima a vender e a comprar medalhas, terços, imagens, fitas, velas e orações voltadas a promessas feitas àquela Senhora, que recebeu há poucos anos uma imagem de grandes proporções, a qual foi instalada na praça fronteiriça ao seu santuário.

A história do culto a Nossa Senhora de Fátima, em Portugal, já completou um século, ocasião em que foi organizado um festejo que atraiu católicos do mundo todo, contribuindo para a sua renovação. No ano seguinte, foi mais uma vez noticiada a chegada da imagem peregrina da Santa em Fortaleza; desta feita, a pedido do papa Francisco, conforme registro do principal jornal local.

A pedido do papa Francisco, a imagem do Rosário de Nossa Senhora de Fátima está percorrendo o mundo inteiro novamente em sua Segunda Jornada Mariana. Sessenta e cinco anos depois, a imagem chega a Fortaleza, neste domingo, dia 23, no Aeroporto Internacional, de onde sairá em carreata para a Paróquia Bom Jesus dos Aflitos, na Parangaba. A concentração começa às 14h

³⁵ Disponível em: <https://diocesedecrato.org/64-anos-da-visita-da-imagem-de-nossa-senhora-de-fatima-peregrina-mundial-a-diocese-de-crato/>. Acesso em: 20 nov. 2017.

no antigo terminal de passageiros do Aeroporto, na Praça do Vaqueiro (O POVO, 13.9.2018).

A programação preparada para a recepção e culto a Santa de Fátima evidencia justamente a sua importância e renovação permanente junto às comunidades católicas que receberam a imagem peregrina, conforme podemos conferir abaixo.

Confira a programação com a imagem peregrina de Fátima, na Parangaba

14h30 – Concentração na Praça do Vaqueiro com graça, louvor e reflexão com a Comunidade Shalom;

15h – Terço da Misericórdia;

16h – Ofício da Imaculada Conceição;

17h – Terço meditando as virtudes de Maria;

17h45 – Chegada da Imagem Peregrina ao Aeroporto;

18h20 – A Imagem sairá em carreta até a Comunidade Mãe do Divino Salvador, na Paróquia Bom Jesus dos Aflitos, Parangaba, onde será recebida com honra e louvor;

18h45 – Chegada na Capela Divino Salvador, seguida pela procissão;

19h30 – Chegada na Igreja Matriz e celebração da Santa Missa. Ao chegar à Igreja Matriz Bom Jesus dos Aflitos, Parangaba, ficará até 00:00 em oração;

21h – Translado da Imagem Peregrina para o interior da Igreja Matriz;

00h00 – Translado da Imagem Peregrina para a residência dos padres salvatorianos;

Dia 24 de setembro

8h – Procissão da casa dos padres salvatorianos até a Comunidade Nossa Senhora de Fátima, Vila Betânia, na Rua Thomas Edison, nº 849;

9h – Chegada à Comunidade Nossa Senhora de Fátima com louvor e oração;

12h – Santa Missa;

15h – Translado da Imagem Peregrina com Carreta até a Comunidade Mãe do Divino Salvador, Paróquia Bom Jesus dos Aflitos;

A Paróquia Bom Jesus dos Aflitos, localizada na Avenida Carlos Amora, nº 100, Parangaba – Fortaleza – CE. Informações pelo telefone (85) 32451948 na Secretaria Paroquial.³⁶

³⁶ Disponível em: <https://blogs.opovo.com.br/ancoradouro/2018/09/23/a-pedido-do-papa-francisco-imagem-de-fatima-chega-a-fortaleza/>. Acesso em: 28 set. 2018.

O evento oferece evidência também da propagação desse culto na cidade de Fortaleza, como é o caso de Parangaba, onde está localizada a Igreja Matriz Bom Jesus dos Aflitos, que hoje está aos cuidados dos padres salvatorianos. O surgimento dessa igreja, no entanto, está ligado às primeiras missões dos jesuítas no tempo colonial – do padre Francisco Pinto ao padre Antônio Vieira – como consta na página eletrônica da referida paróquia. Em razão disso, os jesuítas portugueses – a quem foi oferecida uma igreja e paróquia voltada ao culto do Cristo-Rei, e nela foi inserido por eles o culto a Nossa Senhora de Fátima – estiveram ligados à Igreja de Parangaba por laços histórico-religiosos com os antigos missionários da Companhia de Jesus.

No folheto feito pela Igreja de Parangaba sobre o roteiro da Peregrinação da Coroa do Bom Jesus dos Aflitos, no ano de 1986, encontramos o seguinte registro sobre o histórico da Festa:

1607 é o primeiro ano em que junto à Lagoa de Parangaba encontramos um reduto indígena e na ânsia da peregrinação da fé, Pe. Francisco Pinto, o “Pai Pina” no carinhoso tratar dos índios, para motivar a união, entrega uma coroa de espinhos a alguns índios. A coroa lembra a paixão do Senhor. Os índios de casa em casa rezam e são convocados para grande reunião de Natal junto à igreja de “Rincão”. O motivo: a fé. Mais tarde o padre Pina é morto por alguns índios que se revoltam contra a invasão dos brancos. Mas a tradição continua, às vezes interrompida por espaço de anos sem a coroa sair. Em 1817, a coroa ganha a imagem de Jesus Crucificado. E Bom Jesus dos Aflitos torna-se o padroeiro da já então Paróquia de Parangaba.

Este registro desperta nossa curiosidade e faz-nos levantar algumas perguntas acerca primeiro dos portugueses que vieram por ocasião da colonização exploradora; segundo, do padre Francisco Pinto que veio para apaziguar os nativos que já estavam nessas terras; terceiro, dos índios que vieram a formar a missão da Parangaba; e quarto, da relação que há entre todos eles e a coroa do Bom Jesus dos Aflitos.³⁷

³⁷ Disponível em: <http://memorial.paroquiabomjesusdosafritos.org.br/2018/11/30/origens-e-historico-da-festa-do-bom-jesus-dos-aflitos-parte-i-a-vinda-dos-portugueses-ao-ceara/>. Acesso em: 10 dez. 2018.

A existência e ação apostólica dessas igrejas e de seus cultos remetem à história dos jesuítas e suas missões entrelaçadas no tempo e no espaço cearense. São evidências fragmentadas de um presente, que nos pedem a revisitação mais acurada desse passado onde está inscrita a colonização portuguesa e ação missionária.

No que tange ao culto atual a Nossa Senhora de Fátima, poucos saberão, talvez, que todo esse fervor religioso em Fortaleza teve início no altar a ela dedicado, instalado na Igreja do Cristo-Rei, sob a mística dos padres jesuítas expulsos pela República Portuguesa e dos portugueses da colônia fortalezense. Valeria a pena investigar esse culto à parte, para acompanhar o seu percurso entre os anos 1950 e a atualidade, quando setenta anos se passaram, no âmbito da história do catolicismo fortalezense. Essa tarefa, contudo, fica aberta a novos pesquisadores interessados no cruzamento entre história urbana e religiosa, onde se dá a conexão entre a ação do poder público, o setor privado e o poder eclesial.

Capítulo 5

AÇÃO DE IMPOSIÇÃO E TRADUÇÃO CULTURAL

A Companhia de Jesus e os Índios do Brasil Colonial e Imperial: A Crônica de uma Ação Missionária dos Séculos XVI-XVII e a Sua Persistência Catequética no Século XIX

Tratarei aqui do teor das crônicas da Companhia de Jesus em relação aos índios do Brasil, no tempo colonial e imperial, partindo do pressuposto de que os registros missionários dos séculos XVI e XVII orientam e animam os jesuítas a retomar a sua obra catequética junto aos sobreviventes indígenas, por ocasião do seu retorno no século XIX, quase um século depois do corte promovido pela expulsão pombalina em meados do século XVIII. Este tópico tem por objetivo analisar um relato de natureza histórica que trata das missões jesuítas no Brasil, escrito pelo jesuíta, J. M. de Madureira (1924), o qual foi publicado no Rio de Janeiro pela Imprensa do Anuario do Brasil – Almanak Laemmert, em forma de separata do *Anuario Catholico*, que faz alusão ao retorno da Companhia de Jesus ao Brasil do século XIX; o referido texto hoje repousa na Biblioteca Nacional de Lisboa, onde o consultamos. A riqueza maior dele consiste em ter sido inspirado nos registros dos jesuítas missionários no tempo colonial.

A escrita e narrativa jesuíticas são aqui entendidas como parte de uma ação política missionária resultante do acordo entre o fundador da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola, e o então rei de

Portugal, D. João III, com vista à ocupação de territórios sul-americanos, onde vivem inúmeros povos a que chamam indígenas, a qual recomenda a conquista de almas e corpos. Tomamos como referencial teórico-metodológico recomendações oriundas da chamada Nova História Francesa, a partir dos ensinamentos de Marc Bloch (1987), que entende a necessidade de uma atenção especial ao significado das fontes de pesquisa, o que recomenda indagações, dúvidas, confrontos e comparações. Ao lado disso, buscamos analisar essa ação missionária à luz das considerações metodológicas e epistemológicas de Michel de Certeau (2012), que funciona aqui como interlocução duplamente necessária ao estudo de fontes históricas e do ofício do historiar, em especial sobre a temática aqui proposta.

Este estudo evidencia ao final que a noção de “mundo encoberto” dos primeiros jesuítas sobre a América inaugura uma situação de “mútuo estranhamento” entre jesuítas europeus e povos nativos do Brasil, como indica Certeau. Tal situação foi construída por força da colonização e interrompida em face do desacordo surgido entre Companhia de Jesus e Coroa portuguesa ao tempo de Pombal. Este encontro, por sua vez, dá lugar a uma produção de escrita epistolar sobre as suas impressões e vivências, a qual alimenta as ações idealizadas pelos missionários, quando se dá o retorno dos jesuítas ao Brasil no século XIX, por meio de missões rurais e citadinas, catequese indígena e fundação de colégios, realizadas sob medo e perseguição por parte dos seus opositores, que continuam influenciados pelo decreto da expulsão pombalina.

O relato de que tratamos aqui seria mais uma crônica dos jesuítas que poderia passar despercebida, entre tantos outros registros; não trouxesse ela alusão ao retorno da Companhia de Jesus ao Brasil do século XIX. A maioria dos registros documentais e historiográficos refere-se ao período colonial, que tem seu fecho na expulsão pombalina de 1759 e, mais recentemente, à ação missionária do século XX, feito o Brasil e Portugal já república, temática que tem me ocupado, em particular, nos últimos dez anos, sobretudo em relação ao retorno dos jesuítas portugueses ao nordeste brasileiro.

Por esta razão, nos debruçamos aqui sobre o conteúdo do referido relato, sabendo ser ele constituído, antes de tudo, para uma defesa dos jesuítas, pois enaltece suas ações missionárias e suas instituições educativas. Tem, portanto, objetivo justiceiro, conforme poderemos ver mais adiante; ademais, ele guarda a memória histórica da Companhia, dirigindo-se tanto aos seus detratores quanto aos novos padres que recebem formação jesuítica, procurando enaltecer sobremaneira os jesuítas, ao listar seus feitos e empenhos.

Sabemos da importância de uma atenção especial em relação às fontes recolhidas em nossos propósitos investigativos. Se olharmos com atenção para cada uma delas, teremos a possibilidade de fazer perguntas relevantes de natureza epistemológica e metodológica, que contribuem positivamente para o refinamento do nosso trabalho no campo da História.

No caso em estudo, a sua emergência como texto se dá por uma política deliberada de submeter o passado missionário dos inacianos ao jugo mais rigoroso da cronologia e da reconstituição histórica. Essa tendência demarca, no século XX, uma nova fase de trabalho narrativo dos jesuítas, que irá substituindo pouco a pouco o trivial empenho meramente descritivo e memorialístico de suas cartas como missionários, desde a recomendação de Inácio de Loyola, pela atitude mais crítica e indagativa acerca da sua validade epistêmica e científica. A esse respeito, Luce Giard (2012), ao apresentar o percurso intelectual de Michel de Certeau, salienta ter ele pertencido a uma geração de jesuítas na França e que recebeu estímulo especial dirigido a uma formação mais refinada de possíveis historiadores da Companhia.

[...] Na época, os superiores decidiram que, no termo da formação, os jovens mais dotados deveriam dedicar-se, temporariamente, ao estudo da história da Companhia de Jesus. Assim, na década de 1950, os jesuítas franceses empreendiam, na esteira do que havia sido iniciado desde o final do século XIX, em Madri, – e depois transferido, em 1930, para o *Institutum Historicum*, em Roma – um grande trabalho de retorno às fontes da Companhia, aos textos fundadores da espiritualidade inaciana em que os primeiros jesuítas tinham encontrado o material da sua identidade e a força motriz de sua atividade por toda parte do mundo [...] (GIARD, 2012, p. 30).

Esta orientação, como vimos acima, faz parte de uma estratégia política traçada em Roma, relacionada com a história das perseguições aos jesuítas, havidas em Portugal, na Espanha e na França, a partir de meados do XVIII, e que redundaram em campanhas difamatórias de larga escala e na própria extinção na Companhia de Jesus, deixando-a fragilizada por todo o século XIX e suscitando nos jovens jesuítas do século XX – que viveram sob jogos republicanos, físsuras laico-religiosas, disputas nacionais, guerras por negócios e territórios – um gosto pelos estudos sobre o seu passado. Tal disposição alcançaria, sobretudo em Certeau, um inesperado espectro de sofisticação interdisciplinar e metodológica, pelas questões que ele levanta e abordagens de cunho etnográfico e psicanalítico que imprime aos seus estudos, que são dirigidos, preferencialmente, aos jesuítas dos séculos XVI e XVII.

Em meio a inúmeras temáticas inscritas na história dos jesuítas no Brasil, interessa-nos, por outro lado, entender o significado por eles atribuídos aos povos originários com quem estabeleceram uma relação de dominação civilizacional que beirou o extermínio cultural e humano. Este é um tema bastante explorado e até bem vulgarizado por críticos da ação religiosa católica e jesuíta, os quais erguem com facilidade os seus tribunais de laicidade supostamente científica para dizer de massacres e impiedosa ação de desmontes culturais dos indígenas brasileiros.

A esse respeito, queremos começar por perguntar se o projeto missionário de cristianização, protagonizado pelos jesuítas, teve tanta eficácia assim, sabendo-se que talvez tenha sido a própria ocupação econômica e militar de territórios pelos colonos e oficiais portugueses a responsável maior pela morte e destruição desses povos. Sabe-se, porém, da estreita vinculação entre o plano de ocupação de D. João III e as atividades missionárias dos jesuítas, convidados pelo rei de Portugal a dele participar vivamente na condição de cumplicidade que essa aliança representava.

A acção evangelizadora do catolicismo estava contemplada no Regimento como uma das suas componentes funcionais de implantação e consolidação da colonização. Separar as etnias de mais fácil assimilação de outras mais agressivas e hostis era uma

das tarefas que iriam exigir uma perfeita coordenação entre o governo geral e os jesuítas. E é nesta área que a Companhia de Jesus se vai agigantar, empenhando-se na captação e catequização de crianças nativas (BARCELOS, 2013, p. 58).

Sabemos que essa cumplicidade entre Coroa portuguesa e Companhia de Jesus funcionou bem no instante do acordo; no correr do tempo iria mostrar os seus limites e dificuldades ao ser posto em prática, a ponto de serem os jesuítas alvo de desconfianças, admoestações, castigos e perseguições. No caso do Brasil, estas últimas chegaram a provocar a expulsão dos padres jesuítas do seu território, em meados do século XVIII, assinada por Pombal, ministro de D. José de Portugal, episódio examinado por inúmeros estudiosos. Para o caso do Brasil, mais recentemente, Roberto Barros Dias (2017) – em sua tese de doutorado, intitulada “História da Expulsão dos Jesuítas da Capitania de Pernambuco e Anexas (Ceará, Paraíba e Rio Grande do Norte) em 1759: a disputa política e os domínios da educação” – utiliza fontes recolhidas em diversos acervos brasileiros, portugueses e ingleses, para consolidar uma apreciação mais rigorosa acerca da decisão pombalina.

As reformas pombalinas, em última análise, faziam parte das decisões de modernização de Portugal, centralização do poder do rei frente à Igreja e à nobreza empreendidas por D. José I, “o reformador”. Essas reformas eram ações políticas que procuravam controlar a administração na América portuguesa (a criação das Companhias do Comércio de Pernambuco e Paraíba, em 1759, é um exemplo disso) para recuperar a economia da Coroa em crise desde o reinado anterior.

A inauguração de um Estado moderno e progressista, na perspectiva iluminista portuguesa, implicava uma educação de base científica e isenta da tutela religiosa. Nesse sentido, a Companhia de Jesus, com seus colégios e escolas de ler e escrever, não se ajustava ao Estado português porque a posse dos colégios e de um método educacional próprio, identificado com a filosofia escolástica, significava autonomia administrativo-econômica e mesmo intelectual e cultural. Como uma forma de contrapor-se a essa

autonomia, José Sebastião Carvalho e Melo passou a defender e a divulgar a gramática de Luís A. Verney, *Verdadeiro Método de Estudar* (1746) e orientou a aplicação dos três decretos do rei direcionados aos inacianos: proibição do ensino; fechamento dos colégios de Olinda, Recife, e Paraíba, bem como do Hospício do Ceará, em 1759; e o sequestro dos bens pertencentes a essas instituições (DIAS, 2017, p. 196).

Não sendo, contudo, o nosso objetivo cotejar a historiografia afeta à questão da expulsão pombalina, sempre tão entremeada de um tenso litígio de perspectivas, abriremos espaço agora para uma apreciação sobre o encontro dos jesuítas com os povos do chamado mundo encoberto, quando estes tomavam parte da empresa colonial.

A aparição do “estrangeiro” americano: uma clivagem na tradição, a abertura da questão de um eu e de um outro e da revelação surpreendente de um “mundo encoberto”

Pensamos ser necessário, antes de tudo, desnaturalizar o “encontro” entre jesuítas e índios. Os registros acumulados mostram que esse encontro estabeleceu uma relação de dominação que colocou os povos nativos em posição subalterna até hoje, como se fosse parte de uma linha estendida sobre o tempo de cinco séculos que nunca foi partida e cuja eficácia terá sido tanta, que foi capaz de causar a extinção quase total das culturas e etnias que aqui estavam, quando de sua chegada e do seu propósito de cristianização de incautos e culturalmente inferiores aborígenes. Vale indagar, contudo, sobre o impacto que estes nativos tiveram nas tradições e nos horizontes religiosos, culturais e civilizacionais dos padres europeus, sob a mística de serem “Soldados de Cristo”, como se nada existisse além de suas experiências históricas, restritas ao espaço e ao tempo em que viviam.

Conforme assinalamos no texto introdutório, as questões postas por Michel de Certeau (1925-1986) abrem novas miradas sobre tal encontro de estranhos. Ele lembra que ambos eram estrangeiros um diante do outro e que justamente desse estranhamento adveio uma série de

outros problemas e necessidades, a começar pela própria ideia que os europeus tinham de si próprios e do sentido de passado.

Desse modo, a irrupção do Novo Mundo suscitou um problema fundamental para o Ocidente, porque ela quebrava uma segurança e a homogeneidade com um passado. Sob a forma de civilizações que não se referiam absolutamente ao cristianismo, de costumes sem qualquer equivalente na tradição europeia, de topografias de regiões inteiras e de mares sem qualquer correspondência nas geografias recebidas da Antiguidade, ou sob a forma de seres estranhos encontrados na América do Norte ou do Sul e tão pouco conforme aos critérios herdados da Antiguidade, que havia a hesitação de qualificá-los como homens ou macacos; o problema enfrentado podia traduzir-se desta maneira: como compreender essa realidade surpreendente que fazia irrupção já não (como na nossa experiência de historiadores) sob a modalidade de um passado outro, mas sob o modo de um presente outro? De fato, a alteração produzida no presente pela emergência de um novo mundo tumultuava, também, a tradição, além de rejeitar uma parcela dessa tradição que se tornara um passado. A aparição do estrangeiro americano produzia uma clivagem na tradição e transformava regiões inteiras do “conhecido” naquilo “que deixou de ser”, em regiões estrangeiras (CERTEAU, 2012, p. 169).

Tratar sob esse ângulo o processo civilizacional instalado a partir do encontro dos jesuítas com os povos “descobertos” deixa de lado a abordagem usual de uma ação unilateral de dominação e pede o exame do impacto que cada tradição cultural teve sobre a outra. No caso do propósito autoritário e pueril de catequização dos supostos indígenas (habitantes das Índias), imaginavam os missionários que fossem estes desprovidos de valores e crenças, tecnologias e tradições de vida social plena de significado simbólico.

A leitura das famosas cartas jesuíticas oferece indicações muito firmes de que essa apregoada dominação religiosa não se deu tão facilmente, fosse por resistência cultural indígena, fosse por discordância de outros agentes colonizadores quanto ao modo de ver e tratar códigos culturais tão distintos daqueles que os europeus traziam. Há nas descrições ali registradas mais elementos sobre dificuldades do que

êxitos. Ademais, o fato de serem povos portadores de línguas distintas criava nessa comunicação um choque de entendimentos de toda espécie, que talvez jamais foram estudadas adequadamente por serem as línguas indígenas imersas na oralidade de povos sem escrita. Ficou a língua do catequizador a contar e a registrar, enquanto os demais relatos se perderam no ar, levados pelo vento, pelo tempo, pela falta de tradutores à altura de tanta diversidade, ainda que os jesuítas tenham tentado fazer esse papel ao esculpir dicionários da língua-geral extraída do tronco tupi-guarani, praticando outro equívoco: o de supor que poderiam reduzir a diversidade de línguas indígenas a uma língua única e engessada em gramáticas elaboradas sob a ótica linguística de uma gramática europeia.

O estudo dessa questão foi encarado, mais recentemente, pelos estudos de Eduardo Viveiros de Castro (2011), em relação aos povos da Amazônia, a exemplo dos Areweté, procurando desenvolver uma perspectiva antropológica diferente do pensamento ocidental, tão impregnado de uma racionalidade domesticada, que nos impede de ver os povos indígenas como portadores de uma perspectiva própria, quanto ao entendimento de si mesmos como sujeitos culturais e da própria natureza, vistos como fenômeno a ser conhecido. Ao ser entrevistado sobre o assunto, este estudioso fez a seguinte consideração de ordem epistemológica, que julgamos ser digna de registro e divulgação neste trabalho:

Eu diria que o que move o pensamento dos xamãs, que são os cientistas de lá, é o contrário. Conhecer bem alguma coisa é ser capaz de atribuir o máximo de intencionalidade ao que se está conhecendo. Quanto mais eu sou capaz de atribuir intencionalidade a um objeto, mais eu o conheço. O bom conhecimento é aquele capaz de interpretar todos os eventos do mundo como se fossem ações, como se fossem resultado de algum tipo de intencionalidade. Para nós, explicar é reduzir a intencionalidade do conhecido. Para eles, explicar é aprofundar a intencionalidade do conhecido, isto é, determinar o objeto de conhecimento como sujeito. [...] 'Sejamos objetivos'. Sejamos objetivos? – Não! Sejamos subjetivos, diria um xamã, ou não vamos entender nada. O pecado epistemológico ali é falta de

subjetividade. Bem, esses respectivos ideais ou modelos implicam ganhos e perdas, cada um de seu lado. Há ganhos em subjetivar, como há perdas. Essas são escolhas culturais básicas. [...] Aquele ideal de subjetividade que penso ser constitutivo do xamanismo como epistemologia indígena encontra-se em nossa civilização confinado àquilo que Lévi-Strauss chamava de parque natural ou reserva ecológica no interior do pensamento domesticado: a arte (CASTRO, 2011, p. 487-488).

Dentro do Direito Moderno, vale indagar como classificá-amos processos em que apenas um lado falasse sobre discordâncias e reivindicações. Se apenas um lado se pronuncia, o outro é silenciado; como julgar o que terá havido nesses embates e trocas culturais eivadas de mútuos preconceitos e ignorâncias? Como escrever uma narrativa histórica satisfatória, em que apenas um protagonista tem o poder e lugar de fala? Salta aos olhos que os povos indígenas falam por intermédio da fala dos jesuítas. São estes que dizem o que são aqueles com base no que deles captam e/ou ignoram. Nasce aqui um problema insolúvel de elucidação do passado, que até hoje nos deixa sem saber o que eram as sociedades humanas encontradas pelos padres europeus no continente norte e sul-americano.

No documento, *Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil e do que obraram seus filhos n'esta parte do Novo Mundo em que se trata da Entrada da Companhia de Jesus nas Partes do Brasil* – escrita pelo padre Simão de Vasconcelos, editado pela primeira vez, em 1663, e lido aqui na reedição de 1865, e considerada a primeira história dos jesuítas na colônia portuguesa – encontramos uma descrição do Brasil como “paraíso encoberto”. O jesuíta questiona que apenas uma parte do mundo fosse conhecida até o século XVI.

[...] Europa, África e Ásia compõem huma só, escolheo Deos para criar o homem, formar o paraíso terreno, (segundo opinião mais comum) authoriza-la com Patriarchas, cabeças dos viventes racionnaes; e o que mais he, com sua divina presença feita humana, luz verdadeira de nossa bem-aventurança. Porém a outra parte da terra, outro mundo igual, não menos aprazível, da qual

dissera o mesmo Criador, que era muito boa, deixou-a ficar em esquecimento, sem paraíso, sem Patriarchas, sem a sua divina presença humana, sem luz da fé, e salvação, até que depois de corridos os séculos de seis mil seiscentos e noventa e hum annos, deu ordem como apparecesse este novo, e encoberto mundo [...] (VASCONCELOS, 1865, p. 27).

São registros como este que espelham, para além do relato com suas impressões do Novo Mundo, o impacto que este teve nos missionários jesuítas. Examinando o “contributo da epistolografia jesuítica”, José Antônio Quintos Barcelos (2013) firma a importância dos dois aspectos dessa experiência de escrita.

As cartas jesuíticas abrem uma larga janela sobre terras, gentes e costumes que a Europa não adivinhava sequer que podiam existir. É o experimentalismo da Renascença no seu estado mais puro, devassando o desconhecido e procurando explicações dentro das limitações do seu tempo (BARCELOS, 2013, p. 58).

Aplicando esse mesmo princípio aos povos originários da América, estes vão experimentar o espanto de ver chegar a suas terras nativas um povo estrangeiro e ameaçador que lhes criou um divisor de águas na existência e nas narrativas míticas de que dispunham sobre a sua própria origem. A partir desse encontro inesperado, surge um novo episódio e agente demolidor de suas tradições: o homem branco. A presença desse estrangeiro trouxe transtornos de toda espécie aos grupos humanos habitantes do então nascente Brasil.

O Retorno dos Jesuítas ao Brasil no Século XIX: missões rurais e citadinas, catequese indígena e fundação de colégios

Numa breve recapitulação temporal, começemos por lembrar que, se os séculos XVI e XVII são considerados o período áureo das missões jesuíticas, o século XVIII lhes trará inúmeras dificuldades e atropelos. Já o século XIX será de negociações e retornos com vistas à

recuperação do direito e liberdade de ação educativa dos jesuítas na Europa e em diferentes partes do mundo. Os jesuítas de várias províncias começam a voltar ao Brasil, envolvendo padres portugueses, espanhóis, italianos e alemães.

Se exceptuarmos, entre os adversários, os mais sectários, que só sabem ler pelas envenenadas cartilhas pombalinas, somos forçados a confessar que, mesmo entre os mais acirrados inimigos dos jesuítas, lhes fazem a mais completa justiça, lhes rendem o mais justo e valioso preito de insuspeita homenagem, pelos serviços presados pela Companhia à Colonização, formação da nacionalidade, catequese, instrução e educação dos primeiros brasileiros. Igual justiça, porém, não se faz, em geral, aos jesuítas que, depois do restabelecimento da Companhia, voltaram ao Brasil, já independente, em 1841, e n'elle trabalharam e trabalham, há já mais de 80 anos; para com o qual, não menos que os antigos jesuítas seus irmãos, grangearam indiscutivelmente os mais justos títulos de benemerências (MADUREIRA, 1924, p. 5).

O autor se queixa logo a seguir devido à inexistência de uma história da Companhia de Jesus no Brasil Colonial e independente, razão pela qual ele próprio oferece dados para recompor a memória histórica do trabalho missionário dos jesuítas portugueses em solo brasileiro no século XIX, quando, inclusive, estiveram impedidos de existir em Portugal até 1829, em face da segunda expulsão por eles vivenciada no país, por ocasião da instalação da monarquia constitucional, que demarcaria o fim do absolutismo no reino português.

O autor lembra que pairava sobre os missionários a vigência das leis e notícias difamatórias de extração pombalina, o que lhes provocava receio de novas perseguições e muita precaução.

Voltaram os padres para o Brasil independente, no qual, entretanto, se dizia – anachronicamente – estarem ainda em vigor as leis pombalinas de Portugal sobre a expulsão e exílio dos jesuítas. Entraram, pois, com medo e, nos princípios obrigados a se manterem na penumbra, a fim de não exasperar e excitar os ódios dos exaltados e não prejudicar a obra de Deus na salvação das almas.

Assim mesmo, começaram logo a agir, entregando-se a inúmeras missões rurais nas villas e povoados e depois nas cidades de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul [...] (MADUREIRA, 1924, p. 22).

As missões interioranas estavam relacionadas com pregações e sacramentos, como batismos e casamentos, para operar a regularização da condição cristã de fiéis dentro dos critérios instituídos pelo catolicismo romano. A esta ação foi sendo somada a tentativa de retomada da catequização de grupos indígenas entre as regiões sul e central do Brasil, assim como a abertura de colégios para oferecer formação jesuítica à juventude brasileira de elite.

Neste novo período da operosidade benfazeja dos jesuítas no Brasil a três categorias pois, podemos reduzir as suas novas benemerências para com a nossa terra: a catechese dos índios do Rio Grande e de Goyaz, os ministérios eclesiásticos de pregação religiosa e administração dos sacramentos nas Igrejas e nas missões, os *Exercícios Espirituais*, a propagação da devoção ao Coração de Jesus por meio do Apostolado da Oração; o Magistério das Ciências e Letras, o apostolado do ensino, pela imprensa e fundação de numerosos collegios (MADUREIRA, 1924, p. 23).

A crônica de Madureira refere-se ao intento de restabelecimento das missões guaranis, em meados do século XIX, em que os jesuítas teriam sido derrotados, segundo ele, por força da interferência da maçonaria. Outra força bastante hostil a esse propósito teria sido a disputa por terras indígenas por pessoas ambiciosas, acusando aos jesuítas de defenderem direitos dos índios de ocupação. Refere-se a lutas na Câmara de Deputados e decisão do governo de passar as reduções para os padres capuchinhos.

A cronologia oferecida pelo autor acerca das ações jesuítas no Brasil do século XIX, entre 1841 e 1873, permite-nos vislumbrar a diversidade de instituições educativas criadas pela Companhia de Jesus naquele período de construção nacional. Em 1867, fundam o Colégio São Francisco Xavier e abrem o Colégio de São Luiz do Ytú,

em São Paulo. No ano de 1870, cria-se uma escola que virá a ser depois o Ginásio de Conceição, em São Leopoldo, educando centenas de alunos e dando lugar, décadas depois, em 1913, ao Seminário Provincial. Em 1886, dá-se a fundação do Colégio Anchieta, em Nova Friburgo. Em 1893, é criado o Externato e Semi-Internato Santo Inácio, no Rio de Janeiro; 1890, Gymnasio Anchieta de Porto Alegre; 1895, Gymnasio Gonzaga (Pelotas); em 1899, o Collegio do Sagrado Coração, no Rio Grande. Em Pernambuco, os jesuítas enfrentaram processo advindo de disputas com a Maçonaria, que ficou cunhada de “Questão Religiosa de 1873”, situação que acaba por gerar uma nova expulsão dos jesuítas do nordeste brasileiro.

Estamos diante de uma fonte produzida por um intelectual jesuíta, que nos dá notícia de suas ações no Brasil no decorrer do século XIX. São indicações raras e por isso mesmo valiosas dessa ação missionária e educativa em contexto internacional e nacional de hostilidade aos jesuítas, um espectro que paira sobre a Companhia de Jesus como uma marca das perseguições sofridas desde o século XVIII.

Sobre esse retorno dos jesuítas europeus à América, encontramos menção e apreciação no estudo de Dilermano Vieira (2016): “assim que puderam, os jesuítas regressaram ao Brasil, levando a cabo uma refundação cheia de peripécias. Os motivos remontam à perseguição movida pela política espanhola, que dissolveu a Companhia em 1835, confiscando-lhes os bens [...]” (VIEIRA, 2016, p. 277). O citado autor segue comentando a dispersão sofrida, quando eles se dividem em destino, indo para o interior da Península Ibérica, outros países europeus e Argentina, onde ficaram pouco tempo e decidiram que naquele momento o Brasil oferecia melhores condições de acolhimento, entre o sul e o sudeste, o que não queria dizer que estivessem livres de obstáculos políticos ligados ao antijesuitismo pombalino. Contudo, avalia o autor, “apesar disso, a obra jesuítica no Brasil não parou de crescer [...]” (VIEIRA, 2016, p. 279). O historiador relata que os jesuítas fundam seus colégios em Itu, São Paulo (Colégio São Luís); em Nova Friburgo (Internato Anchieta), e na capital, Rio de Janeiro (Externato Santo Inácio), sendo tais missões compostas, sobretudo, por espanhóis, italianos e alemães.

É interessante observar que os jesuítas voltam para resgatar espaços perdidos. Continuam a pensar na importância de catequizar os índios do Brasil para resgatar missões interrompidas, estabelecer instituições de ensino mais sólidas e duradouras voltadas à educação de uma elite letrada e católica militante, ação que será bem melhor sucedida do que a catequese indígena.

Todavia, isto significa que ainda há, no século XIX, inúmeros grupos indígenas espalhados pelos interiores do Brasil em quem os jesuítas desejam sempre ainda inocular a fé cristã. Entendemos assim que as missões do período colonial, ao serem extintas por Pombal, deixaram de atuar sobre essa população, mas dela não se esqueceram os jesuítas, justamente porque a atividade missionária permaneceu viva na memória da Companhia, sendo vista como um conjunto de experiências ligadas a um tempo de maravilhamento com aquele imenso mundo novo que estivera por milhares de anos encoberto dos europeus, vivendo os povos que o habitavam de uma forma culturalmente distinta e alheia, tanto à economia mercantil quanto à religião católica.

Voltando aos ensinamentos de Certeau, tratava-se de um encontro de estranhos. Que até hoje o são, de fato, na condição de sujeitos históricos muito diferentes um do outro, inclusive no tocante às narrativas de suas fundações. Os povos indígenas ainda guardam, em meio aos seus relatos míticos, aquele que reporta a chegada dos povos europeus, vista por eles como uma grande catástrofe, como é o caso dos Xavantes do Mato Grosso, com quem tivemos intenso convívio e escuta de relatos dos mais velhos da Aldeia, no ano de 2017, no papel de consultoria etnográfica e integrante da equipe de filmagem do documentário sobre os seus ritos e tradições, denominado “Xavantes – O Povo do Sol Nascente”, sob a direção de Divino Tserewahú Tsereptse, tendo como produtor o cineasta cearense Rosemberg Cariry, numa realização da Cariry Filmes, de Fortaleza,

Já os missionários jesuítas cultuam em sua memória histórica epistolar um passado de descobertas espantosas e tentativas de inculcação cultural e religiosa. A esse respeito, contudo, podemos indagar se foram tais ensinamentos de fato assimilados pelos povos nativos; se

permaneceram gravadas como parte autêntica do seu imaginário. Possivelmente, ficaram até hoje como “memória infeliz” dos índios do Brasil de um acontecimento que lhes ameaçou, a ponto de destruir o “paraíso encoberto” a que se referiram os jesuítas europeus do século XVI, onde viveram inocentes, sem o peso do pecado, nem da culpa, entre deuses poderosos que representam as forças da própria natureza exuberante que lhes nutria corpo e alma.

“Se convém admitir japões, chineses (e cearenses) à Companhia de Jesus” – Seminários de meninos mestiços em Macau e Baturité: uma celeuma de longa duração em perspectiva comparada

Tratamos aqui da formação de jesuítas nas missões e províncias estabelecidas fora do continente europeu. Sabendo que os primeiros missionários enviados para o Oriente e a América eram padres formados em estabelecimentos europeus de ensino, interessa entender a celeuma que se estabelece, quando o assunto é formar e admitir em seus quadros de militância apostólica jovens nascidos nos territórios estrangeiros.³⁸

Como recurso de análise histórica, conforme ensina Marc Bloch (1987), propõe-se a comparação da questão posta em relação ao ambiente missionário de Macau, nos séculos XVI e XVII e de Baturité, no norte do Brasil, no século XX, quando da criação de um seminário para formação de jesuítas na Ásia e na América. Para tanto, utilizam-se fontes historiográficas jesuíticas e estudos realizados por historiadores externos à Companhia, com ênfase na consulta feita ao acervo da Biblioteca do Centro Científico e Cultural de Macau, na capital portuguesa, na Biblioteca Nacional de Lisboa e nos fundos documentais dos jesuítas, encontrados em Salvador e Fortaleza.

³⁸ Este tópico foi escrito por mim em parceria com Roberto Barros Dias, doutor em Educação Brasileira e historiador jesuíta, que esteve sob a minha orientação no curso de doutorado, na linha de pesquisa em História e Educação Comparada, do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da UFC.

Em face da distância temporal e espacial entre as duas realidades mencionadas, chama atenção para a longevidade da citada querela no seio da Companhia de Jesus, quanto à conveniência de formar jesuítas em terras missionadas. No centro desse debate, está colocada a pergunta sobre a real capacidade cultural dos asiáticos e americanos de incorporar a disciplina e racionalidade, a fé e a disposição missionária dos jesuítas formados na Europa.

No entanto, as missões jesuíticas precisaram enfrentar essa discussão em diversas ocasiões por motivos variados que envolviam, ora o pequeno número de missionários numa dada região do mundo, ora situações de exílio e necessidade de retorno dos padres europeus ao continente de origem.

A preocupação com a formação dos jesuítas está posta desde a fundação desta congregação. Há quem diga que justamente devido a ela é que a educação escolar passou a ser parte de sua ação missionária, ao ponto de caracterizá-la fortemente com o passar do tempo. Para Rui Carita (2013, p.14), “[...] O assunto nasceu com a admissão de novos membros, não sendo fácil encontrar de imediato adultos doutos e aptos a seguirem os princípios da Companhia sem uma aprendizagem prévia”. Para que tenhamos uma noção mais delineada do que isso significou na história dos jesuítas, basta que se acompanhe algumas datações de criação dos seus colégios na Europa.

Logo após a aprovação papal, os jesuítas iniciavam a abertura de colégios, primeiro em Paris (1540), depois em Coimbra e Lorvaina (1542), Colônia e Valência (1544), tendo nesse último ano já sete residências nas principais cidades universitárias. A ideia geral da Companhia, no entanto, era a de não se envolver diretamente. Isto mesmo se constata através da posição de Inácio de Loiola, bem patente na sua frase lapidar: “nem estudos, nem lições na Companhia”, produzida na fase inicial de redação das *Constituições*. As pressões externas, contudo, haveriam de fazer claudicar por completo esses propósitos (CARITA, 2013, p. 14).

Tendo sido Portugal a primeira nação a acolher os jesuítas para a sua ação missionária, será no seu interior que as suas instituições de

ensino irão proliferar com maior rapidez e abrangência, conforme podemos ler abaixo.

Em poucos anos e para só citar Portugal, a Companhia abriu cerca de 25 aulas em colégios diferentes, acabando por praticamente ficar com todo o ensino do país sob o seu controle. Dirigindo-se a todas as classes sociais, os jesuítas puderam escolher o melhor possível os seus estudantes e, logicamente, os futuros membros da Ordem (CARITA, 2013, p. 14).

Não sendo este, contudo, o espaço adequado para se tratar dos colégios jesuítas como fenômeno moderno, chamamos atenção para ele a fim de que melhor entendamos a importância atribuída pela Companhia à educação dos seus integrantes.

A missão da China na historiografia consultada: de Francisco Xavier a Alessandro Valignano

A chegada dos jesuítas no Oriente está vinculada à missão recebida por Francisco Xavier, um dos integrantes do núcleo fundador da Companhia de Jesus, com base na “aliança estratégica” feita por ela com os mercadores portugueses e asiáticos no século áureo dos descobrimentos e da expansão europeia pelo mundo.

Parceria estrutural, que tornou possível a presença de missionários e a missão naquela extensa área geográfica, mormente na China, assentou numa reciprocidade de vantagens para as partes envolvidas. Aos missionários proporcionou um leque de condições, como as viagens nos navios dos mercadores, os meios de subsistência, a partilha de informações e conhecimentos, o acesso aos centros de poder, factores vitais que isoladamente aqueles não teriam possibilidade de criar, especialmente num tão breve espaço temporal. Aos mercadores, entre os quais se destacavam, por meados do século XVI, os ricos e influentes irmãos Pereira, Diogo e Guilherme, proporcionou os serviços de uma elite letrada, particularmente relevante no caso chinês, porquanto capaz de lhes conferir alguma credibilidade junto da elite de funcionários letrados, responsáveis pela administração daquele império (PINA, 2011, p. 33).

Francisco Xavier não viveria muito para executar o seu plano missionário, mas o seu nome e feito ficariam registrados nos anais da Companhia de Jesus, demarcando a chegada de padres católicos no continente asiático, sabendo-se que ele foi o chefe do “primeiro grupo de quatro padres da Companhia de Jesus que partiu de Lisboa para o Oriente, em 1541, a que se sucederam outras duas expedições missionárias, em 1545 e 1546” (CARMO, 1997, p. 174).

Depois da primeira missão, dezenas de grupos missionários da Companhia de Jesus partiriam para o Oriente, enfrentando desafios de ordem natural e cultural diversos, de modo a inscrevê-los na história dos jesuítas como heróis e mártires, levando a religião católica aos povos de tradição confucionista e budista da China milenar.

Nos trinta e cinco anos seguintes partiram mais trinta grupos de jesuítas, o que representa uma cadência de praticamente uma expedição por ano. É bom ter presente, no entanto, que muitos destes missionários não chegavam ao seu destino, vítimas de temporais, assaltos de piratas, naufrágios, e sobretudo das péssimas condições de higiene e alimentação a bordo (CARMO, 1997, p. 174).

O citado estudioso salienta que os missionários enviados ao Oriente eram portugueses, mas também italianos e espanhóis, porque não haveria ainda àquela época jesuítas em número suficiente, quando mal fora formada a Companhia e a sua província portuguesa. No plano levado por Xavier, em 1541, estava a recomendação de ter Macau como centro missionário e que receberia os padres jesuítas para que ali aprendessem a língua e a cultura locais, ferramentas tidas como essenciais para que procedessem à catequese dos nativos.

[...] O plano dos jesuítas, concebido por São Francisco Xavier (que não pôde levá-lo avante por ter falecido na ilha de Sanchoão, em 3 de dezembro de 1552) e aperfeiçoado por Alexandre Valignano, acabou por ser posto em prática, a partir de 1580, pelos padres Miguel Ruggiere e Mateus Ricci, que se instalaram em Shui-Hing, em 1583, com autorização do governador da província. Tratava-se, no fundo, de utilizar Macau como base logística, ou

placa giratória, onde os novos missionários aprendiam a língua e os costumes locais, seguindo depois para a China, Japão, Tunquim, Cochichina, Cambodja, Laos etc. Era um ponto de chegada, formação e partida, ficando apenas na cidade os sacerdotes indispensáveis à pequena comunidade cristã, à formação de seminaristas e ao serviço de intendência. Criada com jurisdição e tida a China, Japão, Coreia e ilhas adjacentes [...] (CARMO, 1997, p. 175).

Após a morte de Francisco Xavier, houve a vinda de alguns missionários portugueses sem grande sucesso. Consta que foi com a chegada dos padres italianos, mais notadamente de Mateus Ricci, que se inaugura um tipo de ação missionária mais definida, que visa à adaptação da cultura jesuítica aos hábitos religiosos dos orientais, em especial com relação à tradição aberta por Confúcio. Essa decisão não encontraria consenso entre os jesuítas, havendo mesmo aqueles que defendiam que a educação cristã deveria ser feita por meios mais firmes. Estamos diante da famosa “polêmica dos ritos”, quando Ricci adota vestes confucionistas para se achegar aos chineses, que inaugura um período de franca disposição com vistas à adaptação cultural dos jesuítas. Por ser ele um intelectual e um missionário obstinado e criativo, com predicativos diplomáticos, filosóficos e científicos, Ricci se dirige ao imperador, sofre rejeição e prisão, antes de começar a ser ouvido em seus propósitos.

Foi difícil a entrada de Ricci em Pequim. Apesar do prestígio de sábio de que já desfrutava entre os letrados, não conseguiu sequer fazer entrega dos seus presentes ao imperador, em 1599, chegando até a ser despojado de tudo e encarcerado em 1600. Mas, um ano depois, o imperador convoca-o e Ricci comparece, apoiado por seus discípulos de Nanquim, nomeadamente os famosos letrados que vieram depois a ser considerados as “3 colunas” do cristianismo chinês: Palo HsuKwang-ts’i (fundador da missão de Xangai), Leão Li Zhicao e Miguel Yang Tingyun. Oferece nessa altura ao monarca quadros religiosos italianos (cujo desenho em perspectiva causou grande admiração), instrumentos de música e dois magníficos relógios de pêndulo – cuja manutenção foi, curiosamente, um dos argumentos mais fortes para a sua permanência na fechadíssima corte de Pequim (CARMO, 1997, p. 177).

O que interessa reter desse relato é a forma como os missionários europeus estabelecem suas relações com as tradições culturais do Oriente, em que é possível vislumbrar a necessidade do estabelecimento de um intercâmbio cultural para que pudesse ter algum sucesso e acolhida dos códigos religiosos que ambicionavam os jesuítas propagar na parte insular e continental da Ásia. No caso da China milenar, os padres sabiam estar diante de uma cultura letrada de base filosófico-religiosa, econômica e política com características próprias e grande substância histórica; ali seria impossível a acolhida da missão sem que fosse levada em conta a riqueza cultural dos povos asiáticos.

Trata-se, portanto, de uma estratégia negociada de intercâmbio cultural, que foi necessária e usada com grande habilidade pela terceira investida missionária, sob a direção do provincial Alessandro Valignano, da qual Ricci fez parte e nome de destaque na história do jesuitismo.

Os jesuítas em missão no Brasil: estratégias e fases distintas

Em capítulos e tópicos anteriores, vimos que a ação missionária dos jesuítas na colônia portuguesa do Brasil conheceu também percalços, estratégias e fases bem distintas. Por se tratarem os nativos do Brasil de povos nunca antes imaginados, que viviam em ordenamento tribal, sendo portadores de uma cultura ágrafa e uma religiosidade muito vinculada às forças da natureza, os jesuítas, antes de tudo, tiveram que entender que gente era aquela, que lhes aparecia em sua nudez e pureza de alma, mas que também sabia guerrear e comia carne humana em rituais próprios e concernentes aos seus valores e tradições culturais.

Como sabemos, a primeira grande dúvida de que foram acomedidos os europeus foi quanto à “humanidade” dos ameríndios, em face de suas características culturais, abrindo uma forte discussão estabelecida em Portugal e na Espanha e que envolveria as duas Coroas e o clero. Nos primeiros contatos, houve o espanto e a sensação de que os conquistadores teriam chegado, primeiro à Índia, depois, aos jardins do Éden. Para viajantes e historiadores, a Terra batizada de Santa Cruz e depois chamada de Brasil aparece em meio a relatos fabulosos, listas

de plantas, frutas e animais diversos e belos – jamais vistos antes pelos europeus – florestas verdes, árvores gigantescas e rios caudalosos, litoral de baías, ilhas e praias paradisíacas. Diante de tão inusitado cenário, os jesuítas chegaram com a recomendação de entender primeiro a língua e os costumes como primeiro passo para a realização de sua ação missionária. A historiografia consultada, caso de Jorge Couto (2000), evidencia que esta passou, como em Macau, por estratégias e fases distintas.

As estratégias de missionação da Companhia de Jesus no Brasil conheceram sucessivas reformulações no sentido de as adaptar às características das sociedades ameríndias das florestas tropical e equatorial e, conseqüentemente, de lhes conferir crescente eficácia. Podemos distinguir três fases distintas. A primeira, que vigorou até finais da década de cinquenta dos Quinhentos, alicerçava-se nos princípios da “conversão pelo amor”, procurando divulgar a mensagem cristã sem interferir significativamente nos padrões de organização econômica e social das comunidades indígenas. A segunda, adotada por volta dessa época, baseou-se na aplicação do “suave jugo de Cristo” aos grupos tribais autóctones, considerado indispensável para viabilizar a acção evangelizadora. Finalmente, a terceira, que se baseava na criação de aldeamentos isolados do contacto com os colonos e as autoridades locais, concentrando nos missionários os poderes espiritual e temporal (COUTO, 2000, p. 65).

A experiência colonial está fincada na história e memória, na formação religiosa e pedagógica dos jesuítas, seguindo-os feito bússola e sombra tempo afora. Esse núcleo de ancestralidade comum é que faz a ligação entre os missionários do século XVI e os que voltam ao Brasil no século XX.

As missões jesuíticas precisaram enfrentar a discussão da formação de “padres mestiços” em diversas ocasiões, por motivos variados, que envolviam, ora o pequeno número de missionários, numa dada região do mundo, ora situações de exílio e necessidade de retorno dos jesuítas europeus ao continente de origem.

Ao comparar a existência de uma mesma questão no campo da formação de padres em continentes diferentes e distantes no tempo e no espaço, este estudo – recorte de um outro mais amplo sobre a história dos jesuítas no campo educacional – revela o quanto o regulamento da Companhia de Jesus estabelecido ao tempo de Inácio de Loiola requeria atenta obediência e rigorosa observância, sobretudo no tocante a ser Roma o centro político e a Europa o centro de formação mais adequada aos missionários da Companhia de Jesus. No entanto, isto não significou que a formação dos jesuítas não tenha aqui e ali superado as barreiras territoriais iniciais.

Para além do exame das inúmeras instituições educativas por ela criadas mundo afora, convém citar o caso de um padre jesuíta excepcional, europeu de nascença, mas formado em terras-alvo de suas missões, a exemplo de Antônio Vieira, educado que fora em colégio da Bahia do século XVII.

[...] Nasceu em Lisboa a 6 de fevereiro de 1608, emigrou para Salvador da Bahia pelos sete aos e lá frequentou o colégio dos jesuítas, ingressando na Companhia de Jesus. Voltou a Portugal logo que foi conhecida, na Bahia, a ocupação do trono português pelo duque de Bragança, D. João IV, acompanhando o filho do vice-rei do Brasil, o marquês de Montalvão e muito rapidamente se impôs na corte pela sua inteligência, o seu dinamismo e a pertinência dos seus conselhos. Durante 11 anos prestou serviços à Coroa como pregador, mestre do príncipe herdeiro e diplomata, sendo-lhe confiadas missões delicadas e até perigosas na França, Holanda e Itália [...] (FREIRE, 2010, p. 38).

Segundo Antônio Freire, isto não significou que Vieira tenha obtido sucesso em tudo que fez como missionário, nem que a sua vida e ação não tenham sofrido inúmeros percalços e marcos espantosos, que envolveram o “conflito com alguns companheiros”, a “defesa dos índios” na missão do Maranhão, um tumultuado “desterro para o Porto”, o seu “julgamento e prisão por heresia pelo Tribunal da Inquisição”, a sua “posterior ida para a Suécia e Roma”, onde brilhou em cortes destacadas como intelectual”; fez “inúmeras viagens transatlânticas” e

viveu, por fim, o seu “retorno ao Brasil”, onde redigiu, nos últimos anos de sua vida, importantes sermões e obras, até hoje consideradas de grande erudição e mais-valia teológica, política e literária.

A Missão Portuguesa no Século XX e a Formação de Jesuítas na Escola Apostólica de Baturité

Ao serem expulsos pela República de Portugal, em 1910, o plano de fundar uma Escola Apostólica no Brasil acompanhava os jesuítas portugueses desde a chegada ao Brasil, no século XX. Eles sabiam que, em Portugal, 50% das vocações jesuíticas vinham da Escola Apostólica e que, portanto, estabelecer uma missão no nordeste do Brasil só poderia ser possível se a Escola fosse criada. Entretanto, segundo o historiador e jesuíta Ferdinand Azevedo, 1986, essa ideia não era unânime e dividia opiniões entre os jesuítas portugueses residentes no Brasil, especialmente os consultores (assessores diretos) do provincial Pe. Antônio Pinto. As razões da divisão entre os religiosos são várias, mas a ata de uma reunião dos consultores da missão, de agosto de 1914, quando pela segunda vez a criação da Escola Apostólica foi colocada em pauta, ilustra a resistência e alguns motivos que levaram à demora da fundação da Escola. Vale a pena expor o relato com mais minúcia.

O 1º consultor disse que não convinha absolutamente pelas razões seguintes: a) o carácter dos brasileiros não é adaptado à vida religiosa; b) tanto os NN (nossos) como os outros religiosos não teem tirado resultado satisfatório das escholas apostólicas que fundaram; c) com os filhos de portugueses, que serviriam, não podemos contar, porque os pais querem-nos para seu interesse. Outro consultor é da mesma opinião do antecedente. O 3º consultor não nega o valor das razões antecedentes, mas julga que se deve ainda tentar a Escola Apostólica, porque é o único meio que N. Senhor nos mostra, por agora, de obter algumas vocações que, aberta a eschola, sempre virão vindo (AZEVEDO, 1986, p. 166).

Azevedo evidencia que a querela dos jesuítas do Brasil chegou a Roma e de lá o superior geral dos jesuítas, Pe. Wlodimir Ledóchowski,

em carta de fevereiro de 1917, ao provincial do Brasil, exorta que toda a província empreenda esforços para a instalação da Escola. A esta exortação, o Colégio Nóbrega respondeu positivamente e chegou a questionar a omissão e desinteresse do superior da missão do Nordeste, Pe. João Batista Gonçalves.³⁹ A morosidade pela instalação da Escola dava-se por vários motivos, entre eles a conveniência ou não de admitir candidatos brasileiros à Companhia de Jesus, o que acontecerá novamente depois no período imediato que antecede a inauguração da Escola, como veremos mais à frente.

É que o Pe. Gonçalves foi omissos em levar para frente os planos relativos a tão justa aspiração. Ao nosso ver, ele nunca se convenceu de que os brasileiros eram aptos para o sacerdócio em geral e, em particular, para a vida religiosa. Provavelmente ele e os jesuítas contrários à fundação da Escola Apostólica no Brasil não sabiam que quando a Companhia foi expulsa dos territórios portugueses, em 1759, no Brasil havia 670 jesuítas, dos quais 218 nasceram no Brasil (AZEVEDO, 1986, p. 167).

A leitura da documentação, na antiga Cúria da Província dos Jesuítas do Nordeste, em Salvador, nos fez compreender, pelo conjunto da correspondência, por que levou tanto tempo o debate sobre o assunto, o que estava em conformidade com a versão de Ferdinand de Azevedo, que já havíamos lido. Houve inúmeras trocas de cartas que envolviam provincial, consultores, superiores da missão do Nordeste e o padre Geral da Companhia de Jesus, em Roma. Até que surge a aceitação da proposta, quando, em 1921, o novo provincial, Pe. Cândido de Azevedo Mendes, decidiu iniciar a construção da Escola em Baturité, interior do Ceará. O Pe. Antônio Pinto, que havia deixado de ser provincial e assume como superior da missão do Nordeste, em 1919, descreve em carta também consultada por Ferdinand de Azevedo, a situação econômica da região onde estava

³⁹ Carta do Pe. José Celestino Balazeiro, S. J, ao Pe. Antônio Pinto, S. J, provincial. Recife, 12 de maio de 1917 *apud* AZEVEDO, 1986, p. 167.

sendo instalada a Escola Apostólica de Baturité, conhecida por se tratar de uma zona de plantio e colheita de café.⁴⁰

Deparo-me N.S., providencialmente, logo em Fortaleza, sem nem esperar, nem o Sr. Arcebispo nisso pensar, um excelente catholico Ananias Arruda [...] este amigo indicou como optimo local um grande Sítio chamado ‘Olho de Água’. Lá me levou e ao Sr. Vigário; pela visita rápida que fiz notei evidentemente que servia muito bem para o fim que se pretendia; extensão grande de terras: muito fértil; apropriado a todas as culturas; plantado já [...]; grande número de arvores de fructa; água abundante, com mais de um olho de água e com um rio que o atravessa (PINTO *apud* AZEVEDO, 1986, p. 170-171).

A doação do Sítio “Olho d’Água” foi para os missionários um impulso decisivo para início da construção. Em 1922, foi lançada a pedra fundamental do prédio da Escola, cujo nome completo seria: “Seminário Menor do Coração de Jesus – Escola Apostólica de Baturité”.

Figura 1 – Seminário Menor do Coração de Jesus – Escola Apostólica de Baturité



Fonte: Site do Mosteiro dos Jesuítas, Baturité – Ceará.⁴¹

⁴⁰ O acesso ao referido acervo documental, por meio de leitura e anotações de próprio punho *in loco*, só foi possível pelo apoio que nos foi dado na *Cúria da Província dos Jesuítas do Nordeste*, em Salvador, através do padre Geraldo Coelho que, generosamente, além de nos acompanhar nessa consulta, nos auxiliou nas buscas, razão pela qual registramos aqui a nossa gratidão.

⁴¹ Disponível em: <http://www.mosteirodosjesuitas.com.br/p/nossa-historia.html>. Acesso em: 31 maio 2016.

As dificuldades financeiras e as campanhas continuaram durante a construção do majestoso prédio, nos moldes arquitetônicos das instituições escolares da Companhia de Jesus na Europa, modelo transplantado para a Serra de Baturité. Esse prédio passou a ser um marco da presença dos jesuítas exilados pela República de Portugal, em 1910, no Ceará.

Contudo, as críticas – mesmo com o início da construção do prédio – por parte dos próprios jesuítas, não cessaram e parte delas estavam relacionadas aos futuros apostólicos cearenses. O diretor do colégio de Recife,⁴² por exemplo, faz uma forte crítica quanto ao local e aos meninos cearenses que iriam ingressar na Escola.

A respeito de Baturité já uma vez manifestei a Va. Reva. os meus receios [...]. Agora acho que não há remédio, porque as coisas estão muito adiantadas. Se em S. Paulo apparecer muito dinheiro, poderá ser indício de que N. Senhor não só abençoa a obra, mas também o local. O P. Yabar, quando superior da missão do Centro, fundou uma eschola apostólica em S. Paulo com meninos de famílias boas, tirados quase todos dos nossos collegios, muitos dos quaes pagavam: creio que o resultado tem sido bom. A nossa eschola deveria seguir esta ideia. Receio que ella se limite a meninos cearenses, os quaes não teem fama de muito constantes, e são geralmente muito pobres, e hão-de falhar muito. Depois no Brasil ninguem vae pedir instrucção ou civilização ao Norte: os do Norte veem na busca ao Sul. Há-de haver uma certa repugnância da gente dos estados do Sul em ir ao Ceará. Os cearenses são muitos apaixonados por sua terra, como os nossos transmontanos, mas o resto do Brasil não morre de amores pelo Ceará (Pe. GONÇALVES *apud* AZEVEDO, 1986, p. 183).

A carta do reitor do Colégio Nóbrega deixou evidente que havia uma oposição à instalação da Escola em Baturité e as razões não eram só financeiras, pois há um elemento nessa resistência que é sociocultural. As ideias de um Nordeste inferior culturalmente e de meninos

⁴² Carta do Pe. Gonçalves, reitor do Colégio Nóbrega, s.j, ao Pe. Provincial. Recife, março de 1923.

cearenses, supostamente não capazes de atender às exigências de uma formação educacional – no modelo sistematizado pelos jesuítas – estão presentes no relato acima. Essa descrição das condições inadequadas dos “meninos cearenses” remete-nos à situação semelhante, descrita por Isabel Pina (2011), no livro *Jesuítas Chineses e Mestiços da Missão da China (1589-1689)*, da não aceitação de meninos candidatos à Companhia de Jesus, na China, por esses fugirem dos padrões europeus, o que mostra se tratar de uma questão bastante antiga.

Tal resistência ficou mais nítida na problemática criada por um prospecto publicado em 1923 que visava apresentar a futura Escola Apostólica. O item que mais expressou a inconveniência da admissão de mestiços cearenses e que causou mais polêmica foi o que tratou das “Condições de Admissão”: “1.d) *Gozar boa saúde, ter boa compleição e temperamento, ser de cor branca, vacinado, de exterior aprazível...*”

As “Condições de Admissão” foram publicadas pelo jornal *A Verdade*, de propriedade de Ananias Arruda, o mesmo que doou o sítio “Olho d’Água” para a construção da Escola. A primeira reação pública contrária a esta cláusula “1.d” foi do jornal *O Ceará* que, em 1926, um ano antes da inauguração da Escola, publicou um artigo intitulado: “O Colégio de Jesuítas em Baturité; as imoralíssimas condições de matrícula, ‘ser de cor branca’ e de ‘exterior aprazível’”. O debate sobre tais condições ainda se estendeu por um ano, como uma querela entre a imprensa favorável à Igreja e a imprensa anticlerical, no que concerne à postura discriminatória do processo de admissão da Escola de Baturité.

Ferdinand Azevedo (1986) pensando a imprensa católica na perspectiva romanizadora e, portanto, defensora da Companhia de Jesus, apresenta um fragmento de um artigo apologético publicado pelo *O Nordeste*, jornal de propriedade da Arquidiocese de Fortaleza:

Onde estão ‘as imoralíssimas condições de matrícula’, de que trata o jornal condenado? Destacado do contexto, cita isoladamente as expressões: ser de cor branca. Os missionários

precisam exercer toda influencia no sei dos fies, e, numa terra onde há preconceitos sociais inextipáveis, o padre de raça negra teria consideravelmente diminuído o seu prestígio. Em países d’Africa como a Abyssinia, por exemplo, não haveria inconveniente algum em que o apóstolo das gentes fosse homem de cor, pois lá ha número notável de sacerdotes da raça do país. Na América ou na Europa, seria este um empecilho grave à acção missionária. O sacerdote atrairia irreverencia do vulgo e se collocaria na situação de não poder exercitar, plenamente, o seu sagrado ministério.

Eis a razão.

De exterior aprazível. O missionário precisa impor-se à sympathy dos seus catechizados, ser um homem que domine pelas maneiras agradáveis, pelo seu trato ameno, pela sua physiognomia franca.

Um indivíduo façanhudo, de nariz a Cyrano de Bergerac, de olhos pequeninos, sumidos sob a testa carregada das nuvens sombrias que lhe envolvem o bronze semblante sempre fechado, de ângulo facial dissymetrico, não apresenta as qualidades phisicas necessárias à vida activa do apóstolo christão (O NORDESTE, 4 nov. 1926 *apud* AZEVEDO, 1986, p. 192).

A argumentação em defesa do colégio, feita pela imprensa católica, reforçava a resistência por setores da Igreja em aceitar “não brancos” em seus quadros. As discussões internas da Companhia de Jesus, relatadas em atas das consultas da missão no ano de 1926, revelam que havia posições distintas entre os inacianos residentes em diversas partes do Brasil e os responsáveis pela Escola Apostólica de Baturité. O que na prática prevaleceu foi a posição do grupo favorável a que o item “1.d.” fosse retirado das “Condições de Admissão” e um novo prospecto fosse elaborado e publicado. Vale ressaltar que, entre os defensores dessa opção vencedora, estava o Pe. Pinto, superior da missão, e o Pe. Celestino, primeiro reitor da Escola. As razões pelas quais a cláusula foi retirada variavam desde a implicação financeira (as contribuições vindas do próprio estado do Ceará poderiam diminuir) ao reconhecimento que as vocações cearenses “de cor branca” não possuíam prioridade em relação às demais vocações, nas quais estavam incluídos meninos mestiços e pobres.

Figura 2 – Os primeiros alunos da Escola Apostólica de Baturité



Fonte: Site do Mosteiro dos Jesuítas, Baturité – Ceará.⁴³

Em 15 agosto de 1927, a Escola foi inaugurada em uma celebração que contou – de acordo com uma carta de Pe. Pinto, escrita no mesmo dia da inauguração – com a presença do arcebispo de Fortaleza, diversos padres, jornalistas, autoridades políticas e benfeitores.

Para a primeira turma de apostólicos já estava preparado um programa de estudos baseado nos programas de outras casas de formação da Companhia de Jesus. No referido programa, aparece um conjunto de disciplinas de escopo humanista e científico, que envolve instrução religiosa, latim, português, matemática, grego, inglês, geografia, história universal, francês e noções elementares de ciências, além de retórica, teatro e aula de canto. Os alunos matriculados são cearenses e constituem o alvo da formação pretendida pelos padres portugueses, o que mostra que a celeuma inicial criada em torno dos meninos mestiços na prática não prevaleceu.

⁴³ Disponível em: <http://www.mosteirosdosjesuitas.com.br/2011/12/mais-uma-recordacao-sobre-escola.html>. Acesso em: 31 maio 2016.

Na crônica jesuítica, encontramos repetidas vezes esta indicação, recolocada aqui como síntese de leitura: 1) a Escola Apostólica de Baturité funcionou de 1927 a 1963, por 36 anos ininterruptos; 2) teria deixado de existir como escola de formação apostólica por falta de vocações; 3) seus alunos foram transferidos para o Colégio Santo Inácio, em Fortaleza, onde também havia uma residência para jesuítas; 4) dentre os alunos que por ela passavam, é dito que 20% apenas se tornaram padres jesuítas.

A acolhida dos jesuítas por Dom Manuel (1912-1941), terceiro bispo e primeiro arcebispo de Fortaleza, e a construção da Escola Apostólica de Baturité constituíram um reforço ao projeto de fortalecimento planejado pela Igreja no Brasil, no âmbito interno e externo, e correspondia à missão primeira da Companhia de Jesus, que é o serviço à Igreja. Os jesuítas passaram a atuar na linha das estratégias de romanização por meio de suas publicações, associações de operários, movimentos religiosos como a devoção ao Sagrado Coração de Jesus e às Congregações Marianas, a formação de religiosos e do clero, criação de paróquias e fundação de colégios. Portanto, a Escola Apostólica de Baturité entra nesse cenário e está alinhada com o movimento renovador da Igreja.

A Companhia de Jesus sempre deu muita importância à formação de seus membros e os jesuítas portugueses permaneceram fiéis a esta tradição. Nos fins do século XIX era comum, em alguns países candidatos à Companhia, passarem, primeiramente, pelas Escolas Apostólicas que, para a Companhia e as outras ordens, equivaliam ao Seminário Menor Diocesano.

O jesuíta Francês Albérico de Foresta fundou a primeira Escola Apostólica em Avinhão, em 1865. Inicialmente, essa nova instituição tinha por finalidade preparar aspirantes ao sacerdócio para todo tipo de Sociedades Missionárias então existentes na França. Em pouco tempo, porém, muitas ordens e instituições religiosas fundaram suas próprias escolas preparatórias, mesmo não as chamando de Escolas Apostólicas, para preparar seus próprios candidatos ao noviciado (AZEVEDO, 1986, p. 165).⁴⁴

⁴⁴ Ferdinand Azevedo esclarece que o noviciado é a primeira etapa de formação propriamente dita da Companhia de Jesus. Durante dois anos, os candidatos recebem formação humana, espiritual e histórica, fazem os *Exercícios Espirituais* e preparam-se para fazer os votos de castidade, pobreza e obediência, optando pela vida religiosa como Irmão ou futuro sacerdote.

O Estado republicano brasileiro do século XX e, de modo particular, no Ceará, a matriz sociocultural mais visível estava permeada da religiosidade cristã-católica. O catolicismo cearense destacava-se não só por suas manifestações devocionais, mas por uma vasta interferência religiosa na vida pública do Estado por meio de obras sociais, publicações, filantropia, colégios religiosos e um grande número de seminaristas, denotando o avanço das campanhas em busca das vocações sacerdotais.

A chegada dos jesuítas portugueses ao nordeste do Brasil coincide com o movimento de renovação da Igreja Católica na condição de separada do Estado republicano, por Decreto de 1890 e ratificado em 24 de fevereiro de 1891 pela Constituição, que adotou o princípio de “Igreja livre e Estado livre”. Esse movimento de renovação da Igreja Católica, inserido numa dinâmica de romanização, consolidou-se na primeira metade do século XX por meio de várias estratégias que visavam fortalecer a instituição religiosa frente ao Estado laico.

A visibilidade das estratégias institucionais que levaram a Igreja Católica a se fortalecer e assim poder se relacionar – como instituição que se crê detentora da resposta para os males da humanidade – com o Estado republicano, foi mediada pelo forte poder simbólico, em que papas, bispos e clero exerceram sobre a sociedade brasileira na passagem do século XIX para o século XX (DIAS, 2008, p. 80).

As estratégias eclesiais que buscavam a redefinição da Igreja, no Brasil, se dividiram em dois grupos: ora no âmbito interno (congressos, reformas de seminários para uma melhor formação do clero, vinda de religiosos estrangeiros e unidade pastoral dos bispos), ora no âmbito externo (comunicação pública como cartas pastorais e imprensa católica, visitas pastorais e liturgia). É nesse contexto de renovação católica e Estado laico que a república brasileira recebe os jesuítas expulsos da República Portuguesa em 1910.

Memória dos Jesuítas Portugueses e História da Educação Brasileira: relação entre a obra de Serafim Leite e de Fernando de Azevedo

Em face da sua suposta hegemonia religiosa junto à população em geral, podemos imaginar o que representou para a Igreja Católica e os jesuítas, em particular, a perseguição a eles dirigida por parte dos novos representantes políticos da República de Portugal, quando são expulsos a 2 de fevereiro de 1911.

Os Proscritos noticiam em dois volumes, publicados um em 1910, na Espanha, e o outro, em 1914, na Bélgica, as circunstâncias “do que passaram os religiosos da Companhia de Jesus na revolução de Portugal em 1910”. Tiveram, segundo explicita o próprio autor, Gonzaga de Azevedo, padre da Companhia de Jesus, a função de auto-defesa pública numa situação de exílio, razão pela qual tais escritos adquiriram grande ressonância social na época da terceira expulsão dos jesuítas de Portugal, antecedida que foi pela de 1759, por Pombal, e a de 1834, esta pelas forças liberais e constitucionalistas. Assim, na condição de proscritos, os intelectuais jesuítas adotariam com alarde a posição de vítimas da incoerência republicana.

Em função de inúmeras circunstâncias de perseguição, especialmente em Portugal e na França, que ajudam a criar “o mito jesuíta”, conforme Leroy (1999) e Franco (2006), é sabido que os jesuítas se ocupam, de forma obstinada, com o registro de suas ações, o que fazem desde a fundação da Companhia, tanto com o objetivo de angariar apoios e simpatias por parte da Igreja e o meio católico quanto para se defender dos seus opositores.

A história missionária da Companhia de Jesus coincide na sua fundação com a Reforma Protestante, a expansão das navegações portuguesas e, por outro, com o desafio posto aos jesuítas devido ao contraste de nível cultural, medido em escala evolucionista, entre as populações por eles encontradas no Japão e no Brasil. O seu alcance, podemos apreciar em nota preliminar do livro *Breve História da Companhia de Jesus no Brasil* (1549-1760):

A Companhia de Jesus nasceu numa Europa agitada por efervescências reformadoras, quando o mundo já se desvendara todos os seus contornos geográficos, graças aos descobrimentos marítimos iniciados no século XV pelos portugueses, movimento que o Mediterrâneo cedia o passo ao Atlântico e, com o Atlântico e a outros oceanos. A Homero e Virgílio, poetas do Mediterrâneo, sucedia Camões que, em vez de Polífemo, encerrado num antro da Sicília, canta o gigante Adamastor, prosopopeia do Cabo das Tormentas, no extremo sul da África, dominado pelos portugueses e crismado por eles Cabo da Boa Esperança, trânsito do Atlântico para os mares do Oriente. E sucedeu que no mesmo ano de 1549, em que um navio português deixou Manuel da Nóbrega na costa sul atlântica do Novo Mundo (Brasil), outros navios portugueses tinham levado Francisco Xavier à Malaca, donde passou ao Japão. E estes – o Brasil, no Ocidente, e o Japão, no outro extremo do mundo – são os dois marcos entre os quais se situa a acção missionária portuguesa (...).

Breve relance missionário, este, donde emerge a chegada de Xavier ao Japão e de Nóbrega ao Brasil, circunstância sincrónica inicial a sugerir uma reflexão ou confronto. O Japão era país de alta cultura, o Brasil achava-se ainda na idade da pedra. A experiência mostrou que os métodos tinham de ser diferentes. Como também diversos haviam de ser os resultados. O Japão e os outros países do Oriente continuam a ser pagãos com pequenas minorias cristãs. O Brasil é a maior nação católica do mundo, verificação que enunciámos há largos anos e passou a ser lugar-comum, sem se tornar por isso menos real e verdadeiro (LEITE, 1993, p. 291).

Nesse livro, Serafim Leite, além de nos oferecer dois apêndices, um de carácter topográfico geral, retirado de sua obra maior sobre as missões jesuítas no Brasil, com “a relação dos colégios, residências, aldeias, engenhos de açúcar e fazendas da Companhia de Jesus, desde a Amazônia ao Rio da Prata e fronteiras de oeste, entre 1549 e 1760”; o segundo apêndice é cronológico e demarca no tempo a presença de missionários jesuítas no Brasil, nomeando-os e assinalando as datas de seus nascimentos e mortes, bem como do período em que lá estiveram. O autor assinala a criação de um total de 400 aldeias jesuíticas, no período já assinalado, lista os monumentos construídos que sobreviveram ao tempo e relaciona a toponímia atual de localidades. Saliencia ainda que:

(...) “em quase todas as aldeias de catequese foram criadas vilas, ao deixarem-nas os missionários, recebendo novas denominações tiradas da toponímia portuguesa metropolitana, como: Abrantes, Almada, Arês, Alter do Chão, Aveiro, Barcelos, Beja, Boim, Borba, Bragança, Caxias, Colares, Faro, Melgaço, Mirandela, Monção, Monte-Alegre, Oeiras, Outeiro, Pinhel, Pombal, Santarém, Serpa, Soure, Viana, Viçosa, Vila Verde e outras” (LEITE, 1993, p. 253).

Quanto à localização de colégios, igrejas e aldeias, fundadas pelos missionários jesuítas no Brasil Colonial até a expulsão pombalina, em 1759, oferece-nos Serafim Leite a seguinte lista:

Belém/Pará – Colégio de Santo Alexandre e Igreja de São Francisco Xavier, hoje Seminário;
São Luís/Maranhão – Colégio e Igreja de Nossa Senhora da Luz (hoje Sé-Catedral) e Casa de Madre Deus;
Ceará – Hospício – Seminário de Fortaleza e Aquirás; aldeias de Ibiapaba (Viçosa), Parangaba, Caucaia (Soure), Paranamirim, Paupina (Messejana), dos Paiacus, do Rio Jaguaribe;
Piauí – Seminário do Rio Parnaíba (fazendas);
João Pessoa/Paraíba – Colégio/Seminário e Igreja São Gonçalo;
Pernambuco – Colégio e Igreja de Olinda (hoje Seminário) e Colégio e Igreja do Recife (hoje Espírito Santo), aldeias e fazendas;
Alagoas – Colégio à margem esquerda do Rio São Francisco, aldeias;
Sergipe – Aldeias;
Salvador/Bahia – Colégio (hoje Faculdade de Medicina), Igreja (hoje Catedral-Primaz), Noviciado (hoje Asilo de São Joaquim), Seminário Maior Nossa Senhora da Conceição, Casa de *Exercícios Espirituais*, Colégio da Soledade, aldeias, engenhos e fazendas, Casa Colégio em Ilhéus e em Porto Seguro;
Espírito Santo – Colégio de Santiago (hoje Palácio do Governo), aldeias, engenhos e fazendas;
Rio de Janeiro – Colégio e Igreja do Morro do Castelo, aldeias, fazendas e engenhos;
Minas Gerais – Residência – Seminário de Mariana;
Goiás e Mato Grosso – Missões/fazendas;
São Paulo – Colégio e Igreja de São Paulo – Seminário, Colégio e Igreja de Santos, Colégio e Igreja de São Vicente, Colégio e Igreja de Itanhaém;
Paraná – Colégio e Seminário de Paranaguá;
Santa Catarina – Colégio do Desterro (hoje Florianópolis);

Rio Grande do Sul – Aldeia do Estreito e acampamento do Rio Pardo, além de casas e ruínas dos jesuítas do Paraguai em território que ainda não era do Brasil;
Rio da Prata – Colégio da Colônia de Sacramento (hoje Colonia/Uruguai) (LEITE, 1993, p. 253).

A intenção de Serafim Leite é mostrar a dimensão extraordinária da obra missionária dos jesuítas no Brasil, ressaltar que a Companhia não deixou de existir após a perseguição de Pombal e confirmar o seu prestígio no momento em que escreve a sua história. Vejamos o trecho abaixo:

A história que se intentou neste livro, consagrada à actuação construtiva da Companhia de Jesus no Brasil, conclui-se aqui, não sem esclarecer que a instituição não se dissolveu de todo na Europa. Restabelecida oficialmente pela Santa Sé, em 1814, voltou ao Brasil em 1841, onde floresce de novo em colégios, universidades, missões, obras sociais e ministérios religiosos, com a perpétua e multiforme afirmação do pensamento católico na renovada variedade dos tempos. Nem a obra do passado se obliterou com a crise do século XVIII. Ainda hoje a Companhia de Jesus no Brasil vive muito do prestígio antigo, sobretudo com os três grandes nomes de permanente evocação: Nóbrega, Anchieta e Vieira (LEITE, 1993, p. 233).

Na revista *Broteria*, periódico mais importante da Companhia de Jesus, em Portugal, encontramos vários artigos do padre Serafim Leite ali publicados, que estão relacionados ou não com a sua obra magna *História da Companhia de Jesus no Brasil*, à época colonial, em dez volumes, a qual estamos a examinar.

Em visita de consulta à Casa dos Escritores, em Lisboa, sede daquele periódico, encontramos alguns dos seus volumes com indicações biográficas do padre Serafim Leite, como é o caso de Maurício (1970) e Pinho (1990). Estes noticiam que ele nasceu em São João da Madeira, no ano de 1880, migrou com familiares para o Brasil aos 15 anos de idade, com quem trabalhou na região do Pará e teve contato

com a cultura indígena. Entrou para a Ordem dos Jesuítas em 1914, tomando parte, assim, da Missão Setentrional da Província Portuguesa Dispersa. É considerado um dos principais historiadores da Companhia de Jesus no Brasil. Falecido em 1969, continua a ser festejado e lembrado por seus pares até os dias de hoje. Por essa razão, começamos por explorar o seu percurso biográfico em que está claro que a ele foi dada a missão específica de historiar os feitos educativos dos jesuítas no Brasil Colonial.

A circulação do referido historiador jesuíta e sua obra no meio político, religioso e acadêmico no Brasil, principalmente entre as décadas de 1930 e 1940, com o apoio, inclusive, do ministro Gustavo Capanema para a publicação de alguns dos seus livros, nos faz indagar sobre o impacto e a relação que teve o seu estudo sobre a obra missionária e educativa dos jesuítas no Brasil Colonial na construção da visão de Fernando de Azevedo acerca da influência das missões jesuíticas, na edificação do “sentido da educação colonial”, título que deu ao primeiro capítulo do seu famoso ensaio *A Cultura Brasileira*, publicado, em primeira edição, na cidade de São Paulo pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 1943; no ano seguinte, pela Companhia Editora Nacional.

O ardor com que Fernando de Azevedo se refere ao papel da Companhia de Jesus na edificação da cultura brasileira mostra como ele está em consonância com o modo de Serafim Leite de exaltar os jesuítas em sua ação educativa, citando-o, inclusive, inúmeras vezes. Ao tomá-lo como referência básica dessa reconstituição histórica, Azevedo mostra-se irmanado com o ideal de lançar loas à Companhia.

No *Dicionário Histórico de la Compãnia de Jesús (2001)*, encontramos o percurso formativo de Serafim Leite até chegar à sua obra maior:

Tras unos años en el seminario menor de Carvalhos, diócesis de Oporto, dejó sus estudios y se embarcó para el Amazonas (Brasil), donde se dedicó al comercio en Pará. Al volver a Europa (1914), hizo un retiro en Asemberg entró en la CJ. Estudió humanidades (1916-1919) en Murcia (España) y filosofía (1919-1922) en Granada (España) y teología (1923 – 1927) en Enghien.

Em 1929 fue adscrito a la plantilla de la revista *Broteria*, de Lisboa, donde escribió sobre temas literarios, apologéticos y socio-culturales. En 1933 comenzó a elaborar su monumental *História da Cia. de Jesus no Brasil*, desde sus comienzos hasta la expulsión de la C.J. por Pombal (1760). Al salir los primeros volúmenes (1938), recibió el Prémio Alexandre Herculano; los restantes ocho volúmenes aparecieron entre 1943 y 1950 [...] (DICIONÁRIO..., 2001, p. 2326-2327).

Segundo a mesma fonte, “entre 1933 e 1962, Serafim Leite teria publicado 267 artigos relacionados com a sua obra magna e participado de inúmeros congressos e reuniões científicas no Brasil, em Portugal e em outros lugares”. Além de ter sido “membro das academias portuguesa e brasileira de letras, do Instituto Histórico de Roma e outras instituições culturais”, ele também “foi condecorado pelos governos brasileiro (1960) e português (1938)” e recebeu título de “doutorado honorífico da Universidade Católica do Rio de Janeiro” (1949).

A vinda dos padres jesuítas, em 1549, não só marca o início da história da educação no Brasil, mas inaugura a primeira fase, a mais longa dessa história, e, certamente, a mais importante pelo vulto da obra realizada e sobretudo pelas consequências que dela resultaram para nossa cultura [...]” (AZEVEDO, 1958, p. 9).

Muitas outras passagens do seu livro mostram o entusiasmo de Azevedo, sua visão eurocêntrica e vivamente positiva daquela missão. Mesmo dialogando com a posição de Gilberto Freyre, que destaca em *Casa Grande & Senzala* (1933) o caráter destruidor de culturas indígenas da ação dos missionários, Azevedo se curva ao efeito civilizador dela:

Não fôssem os jesuítas que se tornaram os grandes guias intelectuais e sociais da Colônia, durante mais de dois séculos e teria sido talvez impossível ao conquistador lusitano resguardar dos perigos que a assaltavam, a unidade de sua cultura e de sua civilização. [...] Seja qual for o ponto de vista de que se considere

a obra realizada pelos jesuítas, ela não pode deixar de impressionar, não só pela extensão da área social em que se projetou, da Bahia até Olinda e, para o sul, até São Vicente no século XVI, e de Pernambuco ao Pará, no século XVII, mas também pelas dificuldades que tiveram que vencer para realizá-la e mantê-la numa sociedade heterogênea de brancos, negros, índios e mestiços, baseada num regime de escravidão, fraccionada em núcleos dispersos por grandes distâncias e cindida por lutas e dissensões internas [...] (AZEVEDO, 1958, p. 18-19).

A descrição do ensino jesuítico e o destaque à rede de colégios da Companhia existentes no Brasil Colonial é particularmente apoiada no estudo de Serafim Leite. O texto de Azevedo na edição aqui analisada é enriquecido por fotografias de igrejas e colégios jesuíticos em Santos, Salvador, Paranaguá e Recife; destaca-se que o Seminário de Olinda foi organizado no prédio do antigo colégio dos jesuítas e mostra a Universidade de Coimbra como importante centro de formação da elite letrada brasileira.

Azevedo trata a expulsão dos jesuítas por Pombal como sendo danosa à vida escolar da Colônia:

Assim terminou, no período colonial, com a expulsão da Companhia, a obra desses missionários que, em mais de dois séculos, educaram a mocidade brasileira e tão eficazmente auxiliaram os portugueses a colonizar o Brasil. Amaciando a aspezeza dos costumes de uma época de violências e de rapinas, sopitando as discórdias entre casas-grandes, coarctando os abusos dos governos, retemperando a fé, avivando a caridade, apertando os freios da religião e contribuindo para implantar a ordem e a disciplina onde tudo conspirava para enraizar a anarquia, filha de ódios cívicos e das lutas de classes e de raças (AZEVEDO, 1958, p. 46-47).

Ele continua a exaltação da obra missionária “sobrenatural” dos jesuítas, em tom poético, que culmina com a alusão ao exílio de que são vítimas:

A obra civilizadora dêesses homens que surgiram do mar, nas cavrelas, para se espalharem pelo litoral e, ao longe pelos sertões, toca, de fato, ao sobrenatural, para os civilizados anêmicos que nós somos, amigos de prazeres. O ardor apostólico, o desprezo da morte, a mobilidade inverossímil em todos os terrenos e a sua capacidade de organização e disciplina não se podem medir, na sua grandeza, senão pela serenidade e resignação, com que abandonam os seus colégios e partem para o exílio, silenciosos soldados que dobram as suas tendas... (AZEVEDO, 1958, p. 47).

Na bibliografia deste capítulo, encontramos arroladas as obras de Serafim Leite a que Azevedo recorreu: *Páginas de História do Brasil. II. As primeiras escolas do Brasil* (Brasiliiana), Cia. Editora Nacional, 1937; *História da Companhia de Jesus no Brasil* (século XVI), 2 volumes, Lisboa, 1938; *Novas Cartas Jesuíticas* (De Nóbrega a Vieira), Série Brasiliiana, vol. 194, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1940.

No entanto, o tom apologético à missão dos jesuítas que perpassa a obra de Serafim Leite e de seus leitores não foi obra do acaso. Domingos Maurício, em notas biográficas à *Brotéria*, datadas de janeiro de 1970, após a morte de Serafim Leite, relata o momento em que foi dada ao jesuíta, então redator daquele periódico, por Cândido Mendes, superior provincial dos jesuítas portugueses, a missão de confiança de escrever a obra que o tornaria famoso:

Neste momento histórico esboçavam-se, Além-Atlântico, arremços de um surto nativista. Era preciso empreender, a tempo, em bases amplas e rigorosamente objectivas, a *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Serafim Leite, antigo imigrante da Amazônia, afeito a vivências duras e contrastes naturais, era bem “the right man, in the place”. [...] Serafim Leite aceitou com júbilo a incubência. [...] Quando, em 1938, surgiram os dois primeiros volumes da *História da Companhia de Jesus no Brasil*, os aplausos estrugiram em Portugal, Além-Atlântico e pela Europa, nos mais diversos sectores de opinião. [...] Perante os olhos atônitos do leitor, ia desfilando a milícia apostólica de Nóbrega, cheia de audácia e zelo abnegado [...] (MAURÍCIO, 1970, p. 167-168).

O historiador C. R. Boxer, no livro *Salvador de Sá and the Struggle for Brazil and Angola*, publicado em 1952, em Londres, e no ano de 1973 em versão portuguesa, pela Companhia Editora Nacional, também se servirá fartamente da obra de Serafim Leite para caracterizar a ação educativa dos jesuítas na colônia do Brasil. Dessa forma, a obra de Serafim Leite torna-se referência obrigatória para os estudos sobre os jesuítas no processo de colonização do Brasil. Será ele, inclusive, o responsável pela edição das cartas jesuíticas, de que também se serve Fernando de Azevedo, cujo significado pode ser apreendido na descrição de Roberto Gambini (1988):

Os intelectuais da Companhia de Jesus dedicam especial atenção ao registro de sua própria história e para tanto juntaram uma gigantesca coleção de documentos intitulada “Monumenta Historica Societatis Jesu”, com mais de 80 volumes. O conjunto denominado *Monumenta Brasílica*, editado pelo padre Serafim Leite, contém as cartas que nos interessam aqui e abrange os tomos 79-81 da série mais ampla. Ao lidar com essas fontes tem-se a impressão de estar diante de um enorme e solene monumento oficial digno de ser reverenciado com o maior rigor da metodologia historiográfica. O peso é tamanho que o grande público naturalmente evitaria tal literatura, como se não contivesse nada exceto notas de rodapé, mofo e latinismos. Tanta pompa acaba dificultando o acesso às cartas enquanto simples relatos de uma experiência vivida (GAMBINI, 1988, p. 69).

No que se refere à memória histórica dos jesuítas no Brasil, a obra de Serafim Leite é o melhor exemplo de síntese e atualização por ter sido a missão, atribuída pela Companhia ao referido jesuíta, a de mostrar a dimensão cultural excepcional da obra missionária dos jesuítas no Brasil e ressaltar que a Companhia não deixou de existir após a perseguição de Pombal, da monarquia constitucional e da República Portuguesa. Ao salientar o protagonismo dos jesuítas na formação cultural do Brasil, contribuiu para o esquecimento da contribuição cultural dos contingentes humanos autóctones e trasladados da África. Reconhecemos, assim, a proximidade temporal e a afinidade ideológica

entre a obra de Serafim Leite e a de Fernando de Azevedo, pela ênfase dada por ambos ao papel educativo dos jesuítas no processo de colonização do Brasil e crítica dirigida à política pombalina de expulsão.

A temática aqui delineada recebe inspiração da concepção de método desenvolvido por Paul Ricoeur (2007), que entende a memória como dimensão fenomenológica, a história como questão epistemológica e o esquecimento como parte da trama dos sujeitos históricos e campo de enquadramento hermenêutico da educação no Brasil. Com ele entendemos como a memória é arquivada e passa para a representação historiadora por meio da explicação e/ou compreensão.

Os discursos escritos de rememoração dos feitos dos jesuítas como educadores e religiosos apontam datas e lugares, sentidos das escolhas por políticos e intelectuais, por meio das quais as publicações de Serafim Leite e seus leitores passaram a circular entre as instituições e acervos, arquivos e bibliotecas. Chama a nossa atenção que várias dessas publicações em livros sejam feitas em datas do calendário religioso da Companhia de Jesus, mas também civil, quando os jesuítas são homenageados pelo Estado nacional, caso do Brasil moderno, em busca de um perfil identitário, que solicita a Serafim Leite a reedição de suas *Cartas dos Jesuítas no Brasil*, por ocasião do aniversário de 400 anos da cidade de São Paulo, quando Sérgio Buarque de Holanda dirige o museu paulista.

Coincidência ou não, o sentido da educação colonial e as origens das instituições escolares do Brasil terão sido obra da Companhia de Jesus na visão tanto de Serafim Leite quanto de Fernando de Azevedo. Como diria Ricoeur, trata-se de um espaço habitado e de um tempo histórico povoado de testemunhos e arquivos, que promovem pouco a pouco uma dada mentalidade e posterior representação historiadora, a qual será constituída por narradores pela recuperação de imagens em que ressaltam a figura de um protagonismo irrecusável. Trata-se de uma operação da memória em luta contra o esquecimento. Mais do que isso, de uma operação paradoxal de resistência, alimentada, por um lado, pela força de um republicanismo que em Portugal tentou extinguir a Companhia de Jesus e suas tradições e, no Brasil, nutre-se delas ou da força mítica da ação jesuítica colonial para erguer a nação civilizada.

Como Serafim Leite, Fernando de Azevedo tratará a expulsão dos jesuítas pela reforma pombalina como um golpe cruel para o ensino, que gera desorganização e pulverização de ações educativas, pondo em risco o sentido de unidade cultural da colônia brasileira.

A reforma pombalina planejada para o reino não só golpeou profundamente, na Colônia, o ensino básico geral, pulverizando-o nas aulas de disciplinas isoladas (aulas régias), sem qualquer plano sistemático de estudos, como ainda cortou, na sua evolução pedagógica normal, o desenvolvimento do ensino para os planos superiores. [...] A unidade fundamental de pensamento que dava à Companhia e aos seus órgãos de ação o poder e a preponderância que teve na vida espiritual do povo brasileiro, como por toda a parte, transmitia-se, através de uma organização cerrada e admiravelmente hierarquizada, que facilitava o enquadramento de todos os seus recursos de ação, favorecendo a um tempo a unidade e a autonomia dos colégios [...] (AZEVEDO, 1958, p. 53).

A sua defesa dos jesuítas é feita de forma clara e contundente. Azevedo toma partido, elogia, defende, critica seus inimigos, faz justiça à grande obra de educadores que caracterizaria os jesuítas. É este o mesmo paradigma da missão de Serafim Leite: mostrar a importância histórica da Companhia de Jesus no processo de colonização do Brasil e a injusta perseguição a ela dirigida pelo Estado de Pombal, pela monarquia constitucional e República Portuguesa. Se ao fazer isso terão Serafim Leite e Fernando de Azevedo realizado uma mesma missão e/ou consolidado uma representação e narrativa prenhe de exagero e supervalorização dos jesuítas, só o exercício da crítica histórica poderá melhor avaliar.

Entre Jornais, Revistas e Livros: a memória histórica da Companhia de Jesus e a educação jesuítica no Ceará nas décadas de 1920 e 1930

Retomaremos aqui a memória e ação educativas dos jesuítas proscritos pela República de Portugal, no Ceará, relacionando-a com a produção de impressos resultantes do trabalho dos seus intelectuais e historiadores.

Essa memória é construída com base numa tradição e tem seus marcos mais importantes. Um deles é a expulsão da Companhia de Jesus pela República de Portugal, o qual ficou gravado, feito crônica daquela Companhia, por meio do libelo *Os Proscritos* e inúmeras outras publicações rememorativas, como estratégia política do provincial padre Luís Gonzaga Cabral, centrada em duas direções: 1) constituir Casas de Formação e Residências na Europa, como núcleo central de sobrevivência da província portuguesa; 2) fortalecer missões da Índia, então território inglês, e criar novos campos de atividade missionária, caso do Brasil, para onde foi organizada a Missão Setentrional da Província Portuguesa Dispersa.

Com base na historiografia consultada, ressaltamos, neste tópico, que esta missão, além de marcar o retorno dos jesuítas ao nordeste do Brasil depois da expulsão por Pombal, passa a ser um lugar de reconstrução da memória histórica da Companhia de Jesus, por meio dos seus colégios e residências, bem como da intensa circulação de periódicos e livros entre os dois países e em seu interior.

As fontes historiográficas e jornalísticas sobre os jesuítas portugueses, em Portugal e no Brasil, evidenciam a importância de livros, jornais e revistas editados pelas instituições jesuíticas, como é o caso da revista *Broteria*, editada em Portugal, para a conservação da memória histórica da Companhia de Jesus, em especial artigos do padre Serafim Leite, que estão relacionados com a sua obra magna, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, à época colonial, já tratado no tópico anterior.

Ao analisarmos a atuação dos jesuítas proscritos no Ceará, encontramos a estreita relação entre imprensa, integralismo e educação, quando a elite católica é chamada por meio dos famosos *Exercícios Espirituais*, em retiros fechados para homens, tanto da capital quanto do interior cearense, a fortalecer o jesuitismo.

Força da Tradição: a Memória em Cartas

Os jesuítas se ocupam regularmente com o registro de suas ações, desde a fundação da Companhia, tanto com o objetivo de angariar apoios e simpatias por parte da Igreja e o meio católico quanto para se

defender dos seus opositores. As famosas cartas de Inácio de Loiola e a função que tinham no âmbito da administração e controle exercidos por ele, sediado em Roma, sobre as missões enviadas ao Oriente, Europa e América, desde o século XVI, deram origem a uma prática que favoreceu a formação de arquivos e, conseqüentemente, de informações minuciosas sobre a memória e a história da Irmandade.

Em carta de Roma dirigida ao Pe. Nicolau Bobadilha, datada de 1543, o próprio Inácio de Loiola explica o procedimento adequado na escrita de cartas pelos padres da Companhia endereçadas ao Principal, revelando que os relatos deveriam ser separados em diferentes missivas: aquelas, de teor “edificante”, para serem lidas por outras pessoas, além dele próprio; e as que revelassem doenças e dificuldades, soluções ou desvios dos intuitos missionários, apenas por ele.

[...] Vós preferis resumir e abreviar as vossas cartas e fazer cópias delas e não narrar por extenso como desejamos. Bem sabeis que eu vos escrevi e nisto concordamos todos: na carta principal narrem-se os factos de alguma edificação, conforme Deus. N. S. Opera através de cada um em proveito espiritual das almas. Se quiserem informar-nos de outros assuntos, notícias, enfermidades, necessidades ou algo semelhante, escrevam-no longamente se lhes aprouver, em folhas separadas ou noutra carta à parte. [...] Muitos amigos e conhecidos nossos, ao saberem que temos cartas de alguns da Companhia, desejam-nas e alegram-se de vê-las. Se Lhas mostramos desordenadas, desedificam-se e se não lhas mostramos, tratamo-los como estranhos. Não estava eu tão disposto a corrigir as palavras da vossa carta quanto a desejar a vossa inteira perfeição. Ora boa parte desta consiste em vos submeter e obedecer Àquele em cujas mãos fizestes voto de obediência, principalmente em assuntos bons e indiferentes onde não há pecado algum (LOIOLA *apud* COELHO, 2006, p. 107-109).

O historiador jesuíta, Antônio José Coelho, explica o significado dessa prática da escrita de cartas no interior da Companhia de Jesus, as quais foram conservadas no arquivo central dos jesuítas, em Roma, servindo de fonte de propagação dos feitos missionários por estudiosos de fora e de dentro da Ordem e sendo traduzidas de manuscritos e veiculadas

em impressos, que circulam também dentro e fora das instituições jesuíticas até hoje. Vejamos a explicação que ele dá para a prática regular da escrita de relatórios jesuíticos.

Inácio dava grande importância à correspondência com os seus filhos dispersos. Nas Constituições (n.º 673) estabeleceu a comunicação frequente de cartas, como um dos meios que mais ajudavam à união. Ordenara que nos relatos se reservassem em folhas separadas os assuntos que exigiam segredo. Na carta principal deviam colocar-se só notícias comunicáveis aos amigos, benfeitores e casas da Companhia (COELHO, 2006, p. 106).

Com o passar do tempo, essa memória acumulada por intermédio das cartas trocadas entre o dirigente maior da Companhia de Jesus e seus missionários dispersos pelo mundo, foi tornando possível, em face da magnitude do seu acervo, a realização de estudos históricos e publicação de livros, favorecendo a formação de historiadores jesuítas com a função de mostrar os seus feitos e exaltar a sua importância histórica.

Entre nós, ficou famoso o padre Serafim Leite, jesuíta formado pelos “proscritos” de Portugal, em 1910, “nas instituições de S. Jerónimo de Mércia (1916-1919), curso de Filosofia no Colégio Máximo de Granada (1919-1922)” – conforme relato biográfico feito por Domingos Maurício, na revista *Broteria* (1970) – a sua principal “missão” atribuída pela Companhia é mostrar a dimensão da obra educativa dos jesuítas no Brasil e ressaltar que a Companhia não deixou de existir após a perseguição de Pombal e dos republicanos de 1910, em Portugal. Vejamos o trecho abaixo escrito pelo próprio Serafim Leite (1993):

A história que se intentou neste livro, consagrada à actuação construtiva da Companhia de Jesus no Brasil, conclui-se aqui, não sem esclarecer que a instituição não se dissolveu de todo na Europa. Restabelecida oficialmente pela Santa Sé em 1814, voltou ao Brasil em 1841, onde floresce de novo em colégios, universidades, missões, obras sociais e ministérios religiosos, com a perpétua e multiforme afirmação do pensamento católico na renovada variedade dos tempos. Nem a obra do passado se

obliterou com a crise do século XVIII. Ainda hoje a Companhia de Jesus no Brasil vive muito do prestígio antigo, sobretudo com os três grandes nomes de permanente evocação: Nóbrega, Anchieta e Vieira (LEITE, 1993, p. 233).

Por essa razão, a história dos jesuítas para ser melhor entendida necessita levar em conta o papel primordial de escritos e impressos da própria Companhia para a edificação de sua memória e importância históricas. Os jesuítas que vieram para o Ceará no século XX também deixaram muitos registros.

Imprensa católica e jesuítas no Ceará: alguns registros

Quando os jesuítas portugueses chegam ao Ceará, em 1919, o meio religioso cearense contava com o jornal católico *O Nordeste* para o registro e divulgação da ação educativa católica, como parte da estratégia mais ampla da Igreja Católica de aumentar o raio de sua influência na sociedade, numa época de expansão, ao mesmo tempo do republicanismo, da imprensa e dos meios de radiodifusão. A esse respeito esclarece a socióloga Julia Miranda:

Desde o início dos anos 20 o jornal *O Nordeste* torna-se o porta-voz da Igreja no Estado e, se até 1930, seus editoriais reportam-se sobretudo à doutrina católica, na mesma linha nacional de combate ao liberalismo, ao laicismo e ao socialismo, a partir daí eles descem ao tratamento dessas questões através dos acontecimentos político-administrativos do país. Advertem contra os que julgam que um jornal a serviço da Igreja não deve externar sua opinião sobre assuntos de interesse geral e chamam em prol do bem comum (MIRANDA, 1987, p. 82).

O referido jornal terá também uma importância crucial na divulgação e registro da ação educativa dos jesuítas portugueses no Ceará e da sua chegada à consolidação da presença dessa Irmandade no meio social cearense. Trata-se de uma estratégia educativa que tem

um “espírito” próprio como educação católica, podendo esta ser caracterizada, segundo Luziriaga (1990, p. 120-121), por três cuidados ou características que aquele autor considera muito positivas: 1) “seleção e preparação de mestres”; 2) “conhecimento e trato pessoal psicológico dos alunos”; 3) “não tem aspecto apenas intelectual, mas é, de certo modo, integral: física, estética, moral”.

Para além desse sentido da pedagogia aplicada ao ensino confessional, entre os principais cuidados tomados pelos jesuítas portugueses que voltam ao Ceará, no século passado, está a formação ou fortalecimento de uma elite e/ou mentalidade católica no meio político e social mais abrangente, por meio de “retiros” de homens que praticavam os famosos *Exercícios Espirituais* do fundador da Companhia. Senão vejamos o que registra o jornal católico.

Vae sendo difundido de modo extraordinario a valiosa obra dos Exercícios de Santo Ignacio tão necessários nesta hora de reconstrução social. E são no Ceará os moços que pugnam pela reconstrução brasileira que buscam nestes exercícios o retemperamento das suas forças interiores na certeza de que só as tendo assim serão fortes, intrepidos e capazes de soerguer uma Patria que se aniquila pela inexistencia de valores moraes. Já se acham inscriptos para a turma do domingo proximo os seguintes jovens do nosso commercio: Moacir Barros Leal, José de França Amora, Carlos Alencar, Francisco Ferreira Costa, José da Costa Pituba, Meton Vieira, Humberto Benevides, Antonio Cursino de Mello, Luis Doria Maia, Moacir Telles, Manuel Vieira Fernandes e Affonso Lima Castro [...]. (O NORDESTE, 1^a/2/1934).

A “Casa de Retiros da Paróquia de Cristo-Rei” foi inaugurada em 6 de janeiro de 1932, dando-se o primeiro retiro na nova Residência dos Jesuítas, entre 23 e 27 de junho daquele ano. Contudo, o jornal *O Nordeste* do dia 10 de junho de 1930 já anunciava a realização de “retiros fechados”, organizados pelos jesuítas portugueses instalados no Ceará, quando ainda estavam morando na antiga “Casa de Cristo-Rei”, fundada a 25 de março de 1926, na Aldeota, segundo Leonardo Mota, jornalista local, conforme registro feito em seus *Apontamentos*, impresso encontrado no arquivo do Seminário da Prainha.

Os homens jovens que participavam desses Retiros não vinham apenas de Fortaleza, porque eram recrutados também nas cidades interioranas do Ceará. O jornal *O Nordeste* traz uma detalhada notícia sobre “Retiros Fechados”, em matéria elogiosa ao povo do Acarape e Redenção, face à participação de homens dessa região durante o Carnaval, nas atividades católicas dirigidas pelos jesuítas:

O Exemplo de Redenção

Tínhamos em elevado conceito o nobre povo do Acarape cuja posição destacada na nobre campanha libertadora lhe granjeou na história do Brasil um nome glorioso. Agora, nos dias passados do Carnaval assistimos a um facto que atesta o valor e a força de vontade de redempcionistas. Quando outros demandavam Fortaleza para as loucuras carnavalescas, um caminhão, no sábado, á noite, parava em frente á Casa dos Retiros, e 22 homens de Redenção davam entrada, alegres nessa Casa, para num retiro fechado a rigor passaram os três dias que o mundo consagra às brincadeiras de Momo.

Foi um exemplo dignificante e salutar nos tempos que atravessamos e folgamos de estampar os nomes dos que participaram da segunda turma de exercícios, sob a direcção dos padres jesuítas, de 10 a 14 de fevereiro: Agapito Gomes Silveira, Agostino Leite, Antonio Agostinho, Antonio Alves de Almeida, Antonio Andrade, Antonio Augusto Magalhães, Antonio Duarte, Erminio Gomes de Oliveira, Evaristo Pereira, Faustino Bandeira, Francisco Casemiro de Araujo, Francisco Milome, Francisco Simões Filho, Honorato Gomes Silveira, Joaquim Paula Ribeiro. José Araujo Bonfim, José Bonfim Filho, José Costa, Luís Arão Silveira, Luis Bemvindo, Manuel Coutinho, Porfirio Costa, aos quaes se juntou o jovem “camisa oliva”, Antonio Cavalcante Teixeira. (Todos tomaram a assinatura de “A Voz do Christo-Rei”) (O NORDESTE, 17/2/1934).

Após o citado Retiro, outro seria feito, nas semanas seguintes, em carácter fechado, como noticia o mesmo jornal.

A “União Popular Christo-Rei” promove para domingo, 25 de fevereiro, um retiro fechado para a sua directoria e convida seus sócios e legionários em geral a participar deste meio incomparável de renovação espiritual. A tratar na “Alfaiataria Amancio”, com

o presidente da U.P.C.R., ou na loja “O Gabriel”, com seu vice-presidente. Entrada sabbado, á noite, saida, 2ª feira, às 5 horas da manhã (O NORDESTE, 21/2/1934).

No mês seguinte, o citado jornal, de 12/3/1934, traz notícia sobre o Congresso Nacional do Movimento Integralista de Vitória. Apresenta o padre Hélder Câmara como embaixador integralista do Ceará naquele congresso e anuncia contatos feitos por ele com “os nossos camisas-oliva” e o povo paraense, e divulga um novo “retiro fechado para homens”:

Aproveitando os dois dias feriados, 18 e 19 do corrente, haverá na Casa de Christo-Rei uma turma de retiros fechados para homens. Convidam-se todos os congregados marianos, União dos Moços Católicos (UMC) e moços em geral, a tomar parte neste retiro. Para isto, dirigir-se aos senhores Cauby Bezerra, na Tip. Minerva, e Josino Costa, no Crédito Popular São José, ou ao presidente da UMC, na Pharmacia Pasteur (O NORDESTE, 12/3/1934).

Na mesma data, o citado jornal noticia o “IV Centenário de Anchieta”, trazendo um “apello para uma cruzada de orações em todo o Brasil”. Assim justificado:

... Alumnos e mestres, Anchieta foi o primeiro e mais illustre mestre do Brasil no Collegio de Piratininga. Alcançou-nos do Céu tão glorioso protector do magistério christão. Creaças da Cruzada Eucharistica, lembrae-vos daquelle que preparava para o Banquete Eucharistico os nossos inocentes corumins, aprendendo com elles sua língua e escrevendo nella o primeiro cathecismo tupy [...] Associados do Apostolado da Oração, lembrae-vos do grande devoto do Sagrado Coração e de seu terníssimo poeta. Promover a beatificação de Anchieta é zelar por um dos interesses mais caros ao Coração Ssmo de Jesus. Branca phalange dos filhos da Virgem Immaculada, que procuraes emular a pureza daquelle que lhe consagrar a virgindade em Coimbra e confrmou seu voto cantando-lhe os versos mais ternos nas alvas praias de Yperoyg! Pedi a Maria que glorifique seu servo predilecto [...] (O NORDESTE, 12/3/1934).

No dia seguinte, 13 de março, anuncia o mesmo jornal a realização do Congresso Nacional Catholico em Portugal, segundo informação enviada pela “presidente da Juventude Catholica Feminina Portuguesa, Sra. Amelia Lemos”, tida como “batalhadora de destaque em prol da acção cathólica”, que “pensa poder reunir o Congresso entre 17 e 20 de maio próximo, no Palácio das Exposições, no Parque Eduardo VII”, em Lisboa.

Como vemos, a década de 1930 demarca um momento de efervescência católica que abrirá portas para os jesuítas em Portugal, em face de uma reaproximação entre Estado e Igreja, em função de uma convergência de interesses.

O Estado Novo estabeleceu uma nova postura face a Roma e permitiu que, em 1932, a Companhia de Jesus regressasse a Portugal. Em 1941, a situação jurídica da Companhia é regulamentada e foi reconhecida pelo Estado como uma ordem com autonomia para prosseguir as missões e a “civilização” nos territórios ultramarinos. Esta distinção levou a que os inicianos se tornassem “promotores” do novo regime e expusessem o seu reconhecimento ideológico através da imprensa, particularmente da revista *Broteria*, fundada em 1902. Apesar da cumplicidade que se estabeleceu entre o regime e a Ordem, houve momentos em que o antijesuitismo reaparecia. Salazar foi formado na Universidade de Coimbra, bastão do antijesuitismo, e, por vezes, deixou transparecer um olhar menos favorável à Companhia de Jesus [...] (MANSO, 2016, p. 206).

Aconteceria algo similar no interior do novo Brasil da Segunda República. O noticiário veiculado pelo jornal *O Nordeste*, em Fortaleza, permite ver a efervescência da organização católica em articulação com os católicos portugueses da república de Salazar. Evidencia, ainda, o debate que vem sendo traçado, desde a década anterior, sobre os rumos da educação brasileira, que se dá entre ideologias diversas, representadas por católicos, laicos e integralistas, mostrando o laço estreito destes com católicos, conforme podemos ler no registro abaixo.

Acção Integralista Brasileira

Importante sessão dos camisas verdes gymnasiaes, com objetivo de realizar a fusão de todos os nucleos integralistas dos nossos diversos estabelecimentos de ensino, que contará com a palavra inicial do director provincial do Departamento de Doutrina, Hélder Câmara (O NORDESTE, 26/3/1934).

O jornal *O Nordeste* também dará cobertura ao debate entre católicos e laicos, naquele ambiente em que se difundia, no Ceará, os princípios da Escola Ativa – entre a reforma da instrução dirigida por Lourenço Filho e continuada por Joaquim Moreira de Souza, nos anos 1930, quando este organiza a VI Conferência Brasileira de Educação, em Fortaleza.

Esta cidade se torna palco, em 1934, de uma acirrada discussão sobre o destino da escola no Brasil, em que os católicos temiam ser excluídos do plano nacional de educação em discussão na época, a qual é registrada sob a forma de um acalorado debate entre jornalistas católicos e laicos, contando com o concurso de outros jornais locais.⁴⁵ Vejamos uma das matérias veiculadas pelo citado jornal católico, assinada por Maria Letícia Ferreira Lima, da Liga dos Professores Católicos, sob o título “Toque de Reunir”:

Iniciará, hoje, os seus trabalhos a Liga dos Professores Catholicos, associação que, há três anos a esta parte, se vem empenhando, vivamente, entre nós, pelo avanço das modernas práticas psico-pedagógicas, tomadas no que elas encerram de bom, verdadeiro e proveitoso... E hoje, mais que ontem, depois de um congresso de educação em que ficou patenteada, ao vivo, a hostilidade dos ditadores educacionais do sul aos sentimentos de catholicidade da família nacional, hoje mais do que ontem, ele estará a postos, conscio do dever que lhe assiste no agitado momento educacional que ora vivemos. ... A L.P.C. do Ceará na compreensão clara dos seus deveres, tendo em

⁴⁵ Tratamos desse assunto em outro artigo, intitulado *Algumas indagações sobre o silêncio em torno da 6ª Conferência Nacional de Educação*. In: *História da educação*, Asphe, n. 8, set. 2000. p. 193-203. Sobre a Escola Ativa no Ceará, ver: CAVALCANTE, M. J. M. *João Hippolyto Azevedo e Sá: o Espírito da Reforma Educacional de 1922 no Ceará*. Fortaleza: Edições UFC, 2000.

vista o soerguimento da Patria, pela ação destemerosa, decidida e patriótica dos educadores catholicos, no inicio de suas actividades, dá o sinal de reunir, chamando a linha de frente, os que se sacrificam, generosamente, pelo Bem do Brasil (O NORDESTE, 8/3/1934).

Outros veículos a serviço da ação dos jesuítas no Ceará foi o periódico *A Voz do Cristo-Rei*, em especial para a divulgação das atividades da Casa de Retiros, localizada na Paróquia do Cristo-Rei, no bairro Aldeota. Vejamos o que diz sobre o assunto o historiador Ferdinand de Azevedo.

O nosso estudo termina em 1938 e até esse ano a Casa de Retiros abria suas portas a inúmeros grupos de exercitantes: profissionais, clérigos, militares, colegiais, políticos (naquela época os integristas também faziam retiro periodicamente). Através da revista *A Voz do Cristo-Rei*, publicada pela Casa de Retiros, o leitor interessado podia acompanhar todo esse movimento. A revista teve início em 1932 e seus redatores foram o Pe. Vielledent, Dr. M. A. de Andrade Furtado, ilustre advogado e jornalista, e Francisco Josino da Costa. O Objetivo principal, como seu subtítulo indicava, foi o “órgão de propaganda dos *Exercícios Espirituais*. [...] A residência dos jesuítas tinha ainda outras atividades que merecem a nossa atenção: os ministérios em Aracati, um municipio a 140 quilômetros a sudeste de Fortaleza, e a União Popular Cristo-Rei, uma associação mutualista em Fortaleza (AZEVEDO, 1986, p. 233).

Para uma congregação religiosa que no século XVIII havia sido expulsa da então colônia brasileira, a missão que realizou século e meio depois no nordeste do Brasil e, em especial, no Ceará, bem que pode ser vista como uma retomada no mínimo auspiciosa para a Companhia de Jesus. Sobre o assunto, temos a crônica em feitiço de memória histórica impressa, de outro padre jesuíta historiador, padre António Paulo Cyriaco Fernandes, conforme podemos ler abaixo:

Pouco depois entraram no mesmo collegio do Recife os jesuitas do Ceará. Vejamos, pois, o que se passava por todo esse tempo naquela capitania. No dia 26 de novembro de 1759, o Capitão-mor do Ceará, João Baltazar Quevedo, colocou uma guarnição à frente

da casa dos jesuítas, obrigando os soldados, com a fé do juramento, a levarem ao seu conhecimento tudo quanto observassem. Causou isto tão grande pavor nos habitantes que muitos nem sequer se atreviam a entrar na igreja daqueles Religiosos. Mais tarde, noite de Natal, foi cercado de tropa o “Hospício” (Aquiraz – CE), e os soldados deitaram fora os escravos que se tinham reunido para assistirem à missa do galo. Ainda maior escândalo teve lugar na Igreja Matriz, onde durante a missa da mesma noite, foi lido o decreto olindense, já mencionado, com suma indignação e mágoa de todos. Já estava também nesse tempo promulgado o decreto que proibia a comunicação com os jesuítas. Na mesma noite, entrou no “Hospício” o Ouvidor Casco, e entregou ao superior as cartas, vindas de Olinda, em que se ordenava que aqueles Filhos de Santo Inácio embarcassem para o colégio do Recife. Lidas as cartas, encarregou da já iniciada ocupação militar do “Hospício” a Vitorino Soares Barbosa. Durou esta situação até nove de fevereiro de 1760, dia em que foram, por fim, expulsos, sendo acompanhados até ao navio pela guarnição militar” (FERNANDES, 1936, p. 59).

Quando perseguidos e expulsos, os jesuítas portugueses trataram de garantir a sobrevivência e unidade da Companhia em situações de exílio e missão no estrangeiro, por meio de relatos e edições rememorasivas de estudos produzidos por seus próprios historiadores e memorialistas sobre tais acontecimentos, esperando atrair apoiadores, simpatizantes e fortalecer adeptos.

Essa memória histórica foi sendo impressa e construída com perseverança de modo a suscitar tanto o interesse pelo papel dos jesuítas como educadores cristãos no mundo moderno quanto para garantir que o ideário missionário de Inácio de Loiola não se perdesse no esquecimento. Entre tantas missões da Companhia de Jesus, esta terá sido talvez uma das mais bem-sucedidas, se considerarmos a força de sua presença nas sociedades e historiografias de Portugal e do Brasil, um resultado do zelo com que trataram de sua memória histórica, numa atitude política de autodefesa, restauração do significado de sua ação e divulgação do papel histórico que tiveram como parte da modernidade.

Passado o pior período, os jesuítas portugueses puderam voltar a Portugal, deixando no nordeste do Brasil os marcos da missão que abraçaram como exilados, constituído por várias instituições escolares e

pastorais que tornaram possível – além do fortalecimento do catolicismo entre pessoas e comunidades leigas – a formação de jesuítas brasileiros e, com o passar do tempo, de uma vice-província independente.

Por quatro décadas, entre 1930 e 1970, os jesuítas da província portuguesa puderam reorganizar suas casas em solo natal e ocupar um importante papel no projeto neocolonial de Salazar, agora na África, até a insurgência dos africanos nos movimentos em prol da independência que, além de vitoriosos, tornaram insustentável o regime salazarista. Voltam os republicanos liberais a governar Portugal, reacendendo a chama do anticlericalismo e pondo os jesuítas novamente em risco de expulsão, conforme evidencia a historiografia mais recente.

Após a revolução de 1974, emergiram vozes anticlericais particularmente críticas à ação jesuíta, mas longe da força e da eficácia do passado. A associação que se estabelecia entre a Ordem e o regime deposto, particularmente olhados como suporte dos interesses das elites dominantes, aliadas do Estado Novo, fez com que alguns grupos da sociedade, por exemplo, grupos estudantis e docentes, quisessem afastar a Ordem de cargos que ocupava. Em muitos comícios dos movimentos partidários, conotados com a esquerda, deixavam escapar alguns laivos de antijesuitismo, ouvindo-se *slogans* que exigiam a expulsão da Companhia de Jesus. Era, no entanto, um antijesuitismo mais matizado quando comparado com outras épocas da História. Os sucessivos governos constitucionais evitaram condutas intencionais contra a Igreja-instituição ou mesmo o clero. A opção política que se seguiu – vista como mais democrática, e o projeto de sociedade marcado pelo respeito e pela tolerância religiosa – evitou a reprodução das inimizades radicais de tempos idos. A Universidade Católica, projeto iniciado em 1967, contou com o apoio do Estado, nomeadamente reiterado em 1990 (MANSO, 2016, p. 208).

O presente ensaio mostra, entre outros aspectos, que nessa longa e multifacetada trajetória dos jesuítas no mundo moderno, o exílio passado no Brasil deu aos jesuítas portugueses, no século XX, a chance de recompor em parte a sua ação missionária, de recontar a história da Companhia de Jesus na antiga colônia brasileira e intensificar seus jogos de rememoração cheios de mágoas, glórias, perseguições e ressentimentos,

que ficaram inscritos em cartas, revistas, jornais e livros, somando milhares de registros. Foi sobre esse colossal acervo que nos debruçamos para entender o significado dos jesuítas na história educacional moderna.

Os Bastidores, as Rotas e Recolhas: a hora da partilha

Ao chegarmos ao fechamento desta coletânea, a partir de uma escolha daquilo que julgamos ser o mais significativo de nossas buscas e elaborações, necessitamos pontuar ainda alguns aspectos que mostram a rota seguida e remetem aos bastidores do nosso trabalho de recolhas de fontes, escolhas temáticas e interligações de episódios, ainda que possamos recair em alguma repetição em relação ao que já foi colocado nas notas introdutórias e no corpo do livro.

Tudo começou em Lisboa, na véspera do centenário da República Portuguesa, com o nosso intuito de entender a relação entre esse acontecimento histórico e a presença dos jesuítas portugueses no Ceará do século XX, cuja memória histórica foi sendo pouco a pouco acessada por meio de estudos, registros e documentos cruciais, alcançando mais vigor na Biblioteca da Universidade Católica Portuguesa, em Braga, no verão de 2009, onde me foi facultada a consulta a um setor de obras raras e afetas à história da Companhia de Jesus, sobretudo de sua província portuguesa.

As buscas para essa investigação tiveram continuidade em Lisboa, junto ao Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa (CEHR), onde pudemos partilhar o nosso projeto de investigação com o historiador Antônio Matos Ferreira que, generosamente, nos acolheu e convidou para tomar parte nas atividades daquele centro. Terá sido de grande importância participar dos seus eventos de pesquisa e assistir a palestras de especialistas portugueses e franceses para nos acercar de questões de ordem metodológica e epistemológica, nesse campo de estudos, as quais nos levaram de volta ao Brasil, em 2010.

Ao abrimos as portas da biblioteca da antiga Escola Apostólica de Baturité, hoje Casa de Retiros – Mosteiro dos Jesuítas, no Ceará, em 2011, como investigadora credenciada da UFC e CNPq, pudemos localizar um

conjunto valioso de *Cartas Edificantes*, enviadas pelos jesuítas da Missão Setentrional dos Jesuítas Portugueses Dispersos, do nordeste do Brasil para a Casa Geral da Companhia de Jesus, em Roma, entre as décadas de 1920 e 1940. Este achado nos possibilitou conhecer o movimento das residências, instituições escolares, paróquias, como também os princípios da pedagogia jesuítica, entrada e saída de religiosos, relatos de missões interiores, visitas e viagens, livros de formação escolar e espiritual etc.

O estudo de uma única missão nos conduziu a muitas outras, favorecendo *insights* e conexões valiosas para um melhor entendimento acerca da história dos jesuítas. Cotejando fontes e relatos, cruzando discursos e memórias, nos impressionou a persistência da tradição cunhada pela Companhia de Jesus, a coincidência das concepções e as práticas apostólicas.

Analisando algumas missões em diferentes épocas e lugares, temos os mesmos elementos integrantes de uma cultura missionária que vara os séculos que se sucedem à criação da Companhia de Jesus. Certamente sem ela a Companhia de Jesus não teria se destacado, nem ampliado sua ação ou chegado a ser o que é, no âmbito do catolicismo do século XXI, que tem por destaque, não por acaso, a ação papal reformadora de um jesuíta latino-americano em momento de uma grande crise da Igreja Católica.

Recapitulando, saindo de suas residências em várias cidades brasileiras das regiões norte e nordeste, os missionários jesuítas do século XX, vindos de Portugal ou mesmo de outras missões da Índia ou da Zâmbia, na África – conforme consta no estudo do jesuíta Francisco Correia (1991) sobre o método missionário em Moçambique de 1881 a 1910 – se mostravam inquietos no solo brasileiro em busca de localidades onde pudessem estender o raio territorial de influência da grande luta por hegemonia católica romana, contra o protestantismo, a maçonaria, o liberalismo e o comunismo.

Para os jesuítas do século XX, o propósito missionário tem por esteio lutas que envolvem rivalidades entre cristãos, mas também outras frentes de caráter político-ideológico, desenvolvidas ao longo do século XIX, herdeiras dos movimentos revolucionários do século XVIII, inimigas das religiões, anticlericais confessas e avessas aos seus

desígnios educativos. Diante desse percurso histórico, continuam os jesuítas até hoje a defender um projeto de educação cristã capaz de fortalecer seu ideal missionário e civilizacional, com a convicção de sempre ainda conter o cristianismo o ideal civilizacional mais perfeito e capaz de glorificar a Deus e divinizar os homens.

Para que pudessem levar adiante seu ideal, suas missões e escolas precisariam continuar a atuar de modo incansável. Na visão desses jesuítas, “inimigos” não faltavam, conforme assinalam com insistência os historiadores da Companhia de Jesus, em especial nas edições sem fim dos seus estudos de memória e comemoração dos feitos missionários que animaram nesses cinco séculos de existência. Talvez por essa razão estivessem sempre empenhados em buscar “fazer dos campos escolas excelentes” – parafraseando o título do estudo de Federico Palomo (2003), que trata das missões dos jesuítas de Évora, no interior de Portugal, nos séculos XVI e XVII – ao mesmo tempo em que se lançavam ao mar em busca de novos horizontes missionários. Lá como cá, os jesuítas tinham nas missões as melhores armas para sua atuação enquanto apóstolado.

Sobre isso, ainda carecemos de estudos mais abrangentes e especializados, em escala transcultural e internacional, sem falar na necessária revisão crítica à crônica eurocêntrica dos jesuítas e outros intelectuais do século XIX, que venha a relativizar os seus conceitos e teorias sobre a origem das espécies, religiões e culturas humanas, assim como da própria história das ciências. Esta última tende a ser tratada como fruto das luzes do século XVIII, ficando, assim, apagadas as lanternas que acenderam a curiosidade investigativa de missionários dos dois séculos anteriores, diante da espantosa novidade que lhes ofereciam as terras americanas do ponto de vista da diversidade da flora, fauna e cultura.

A revelação de aspectos como estes, referentes às missões coloniais, rurais ou interioranas por meio das *Cartas Edificantes*, nos permitiu um entendimento mais amplo acerca do significado da presença dessa Irmandade na educação brasileira, entre a Primeira República, o Estado Novo e a sua permanência, por meio da criação de uma província de jesuítas nordestinos e sobrevivência de suas instituições escolares e ação apóstolica, em especial junto à juventude, nas décadas de 1950 e 1960, sem

falar nas seguintes. Razão e fé os animavam de tal forma que se tornou imprescindível para nós ir buscar as bases filosóficas da ação jesuítica.

O conjunto de obras acima referido abriu a nossa pesquisa para o aprofundamento das bases humanistas e modernas da ação educativa dos jesuítas. Apoiou-se esta pesquisa ainda em literatura mais ampla, especializada sobre a história da Companhia de Jesus no horizonte de uma expansão europeia, conforme listagem bibliográfica posta ao final do livro.

Entre 2016 e 2018, retornamos três vezes a Portugal, em temporadas trimestrais, para consultas aos seus acervos bibliográficos e documentais, sobretudo na Biblioteca Nacional de Lisboa, Biblioteca do Centro Científico e Cultural de Macau, em Lisboa, e Biblioteca Municipal do Porto, onde encontramos expressiva e inesgotável historiografia. Nas duas últimas, nos dedicamos a entender as missões jesuíticas em confronto com os povos originários da América portuguesa, o que nos levou à leitura das cartas dos primeiros jesuítas aqui aportados e ao sentido maior da obra de Serafim Leite sobre a ação dos jesuítas no Brasil do período colonial.

As leituras e recolhas de fontes realizadas transpuseram limites temporais e espaciais delimitados no início da investigação. Os livros selecionados neste levantamento junto aos acervos portugueses, em especial junto à Biblioteca Municipal do Porto e Biblioteca Nacional de Lisboa, visaram colecionar temáticas e revelações, experiências e discursos de rememoração da historiografia jesuítica e portuguesa, os quais pudemos encontrar no catálogo à disposição de leitores dessas bibliotecas.

A nossa finalidade maior foi abrir horizontes de compreensão e possibilitar articulações necessárias ao entendimento do protagonismo dos jesuítas na modernidade, em sua múltipla atuação, nas áreas da catequese, teologia, artes, ofícios, ciências, diplomacia e educação escolar. Foi necessário o desmonte das linhas de tempo e espaço, principalmente quando nos deparamos com o jogo rememorativo interno e externo à Companhia de Jesus em sua interação com grupos e instituições aliadas e de oposição à sua ação e existência conturbada. Esperávamos com isso, do ponto de vista metodológico, obter maior liberdade na investigação, buscar a interveniência anárquica e instigante

do acaso, desmontar os rigores estéreis à pesquisa e às regras disciplinares do campo da investigação histórica.

Como anunciamos no início, a discussão aqui apresentada pretende contribuir para a revisão e crítica histórica dos estudos de história religiosa e dos manuais de história da educação, onde os jesuítas aparecem, ora como agentes de uma impositiva civilidade letrada às culturas nativas (que, sem dúvida, o foram, mas recebendo em troca a contrariedade, o mal-estar ou a recusa dos povos originários que não se submeteram tão pacificamente aos seus códigos culturais), ora como protetores das populações indígenas e inimigos de colonos e reis, por seus negócios, domínios em aldeamentos e instituições educativas.

Certamente, em separado, tais aspectos dão margem a visões estereotipadas acerca da ação missionária dos jesuítas. Para evitar isso, o melhor seria vê-la como um conjunto de experiências, táticas e métodos de imersão em territórios e culturas orientais, europeias, americanas e africanas, em espaço temporal descontínuo e de longa duração (XVI-XX), que exigiram e continuam a exigir desses missionários o exercício da flexibilidade de que lhes falava o fundador da Companhia, ao lançá-los como apostolado capaz de renovar e ampliar a fé e a razão, a religiosidade e civilidade católica reformada, achando para o cristianismo um lugar no mundo moderno que fosse a ele adaptado.

Ressaltemos, no caso em foco, o caráter visivelmente iluminista tanto da fé quanto da razão moderna, sabendo que, se ambas guiaram a ação missionária da Igreja Católica reformada entre os séculos XVI e XVII, depois deram, paradoxalmente, lugar a dada cultura que fomentou uma separação radical entre intelectuais iluministas e jesuítas, no século XVIII, a ponto de operar a rejeição ideológica e supressão da Companhia de Jesus, em 1773, colocando, então, os jesuítas como meros portadores do atraso e das trevas da tradição. Aos historiadores cabe, justamente, revelar tal sobreposição de ações e entrelaçado discursivo acerca deste protagonismo na construção do que seja o mundo moderno.

Para que essa abordagem histórica da pedagogia jesuítica tivesse continuidade e a devida consistência, sentimos a necessidade

de um alargamento do período de concessão da bolsa do CNPq para o período 2017-2020, solicitação que foi atendida, o que representou um fator indispensável para que tivéssemos chegado até o seu final com a certeza de ter realizado um percurso compensador de investigação, que nos levou da intenção de estudo de uma única missão ao espectro mais alargado da ação missionária dos jesuítas no mundo moderno, transitando por mais de cinco séculos entre o Oriente e a Europa, a África e as Américas. Chegamos à conclusão de que o protagonismo dos jesuítas envolve não apenas um tempo quase imóvel, no sentido pensado por Braudel, de duração considerável, pois é portador de uma ação ardente e ambiciosa de educação cristã que se espraiou pelos quatro cantos do mundo globalizado, a qual ajudou a construir a chamada modernidade perdida entre promessas e ambições, conquistas e injustiças.

Enquanto estudávamos essa história, curiosamente o ano de 2013 nos colocou diante de um papa jesuíta eleito justamente quando a Igreja Católica vive mais uma de suas crises de legitimidade. O nome escolhido pelo papa atual nos remete a Francisco de Assis. Sendo ele um jesuíta, a escolha bem poderia estar antes ligada a Francisco Xavier – enviado no século XVI ao Oriente por Inácio de Loiola, fundador da Companhia, e considerado um mártir das primeiras missões jesuíticas – mas a escolha dele recaiu sobre o religioso medieval. Na Carta Encíclica “*Laudato si*, Louvado sejas – sobre o cuidado da Casa Comum”, o papa explica a sua escolha:

Não quero prosseguir esta encíclica sem invocar um modelo belo e motivador. Tomei o seu nome por guia e inspiração no momento da minha eleição para bispo de Roma. Acho que Francisco é o exemplo por excelência do cuidado pelo que é frágil e por uma ecologia integral, vivida com alegria e autenticidade. É o santo padroeiro de todos os que estudam e trabalham no campo da ecologia, amado também por muitos que não são cristãos. Manifestou uma atenção particular pela criação de Deus e pelos mais pobres e abandonados. Amava e era amado pela sua alegria, sua dedicação generosa, seu coração universal. Era um místico e um peregrino que vivia com simplicidade e numa maravilhosa harmonia com

Deus, com os outros, com a natureza e consigo mesmo. Nele se nota até que ponto são inseparáveis a preocupação com a natureza, a justiça para com os pobres, o empenho na sociedade e a paz interior (CARTA..., 2015, p. 14).

O processo de sua escolha como pontífice se deu em conjuntura tensa criada pela renúncia abrupta de Bento XVI. Que o papa Francisco seja de origem latino-americana, descendente de italianos pobres imigrados para a Argentina, também mereceria considerações que extrapolam o fato de ser a América Latina, supostamente, um forte território católico, porque se fosse esta uma razão da escolha em causa, a mesma poderia ter recaído também sobre um cardeal brasileiro. Francisco ocupou um lugar que era aguardado, certamente, por um representante europeu da Igreja de Roma, em especial se analisarmos a sua não vinculação com o movimento italiano de renovação católica, de caráter claramente cupulista e conservador.

Nesse sentido, a caracterização do papa anunciado como figura bondosa, pacifista e humilde, preocupado com a justiça social e a ecologia, dá um tom ainda mais forte à intenção do conclave que o elegeu. Por certo, com o intuito de ter à frente da Igreja em crise um papa humilde, mas, ao mesmo tempo capaz, como jesuíta, de representar uma retaguarda moral e afinada aliança entre racionalidade e fé, depurada ao longo do tempo, por meio dos *Exercícios Espirituais* legados à Companhia por seu fundador, traço que faz dela a Congregação mais importante da Igreja Católica, em termos de uma combinada capacidade mística, intelectual e administrativa.

Apesar de ter sido um rival do papa que se retirou, no conclave anterior, no entanto, Francisco encarnaria de algum modo a continuidade do mesmo projeto, sabendo-se, inclusive, ter ele cumprido parte de sua formação como intelectual e religioso católico, na Alemanha, onde o jesuitismo representou, historicamente, uma resistência afrontosa, heroica e quase milagrosa ao reformismo protestante na terra do próprio Lutero.

A escolha de um jesuíta parece simbolizar a necessidade de uma nova convocação dos “Soldados de Cristo” para devolver à Igreja, em tempo de crise, a credibilidade perdida, o que associa a escolha do novo

papa, em alguma medida, ao momento histórico da crítica que gerou a Contrarreforma, em resposta ao desafio protestante, que colocava em risco a sua unidade e continuidade.

A saída conservadora será um teste difícil para o propósito maior de salvação missionária da Igreja Católica, na condição de instituição milenar e internacional, que precisa aprender a conviver com os múltiplos desafios do tempo presente, quando parece que tudo conflui para uma irreversível dissolução da tradição católica ou de qualquer outra. Trata-se, portanto, de uma situação que exige a disposição de uma militância religiosa e política capaz de operar a renovação mística, guiada por um papa que, de certo modo, funde as duas figuras do branco e do negro, estando agora no comando de uma missão que é salvar o planeta, com base no evangelho da criação e na proposta de uma educação e espiritualidade ecológicas. Francisco encarna um missionário diante de uma época desafiadora, que tem diante de si uma diversidade de formas de ver e representar Deus e o mundo, que em muito se afasta dos primórdios da chamada modernidade europeia, quando mercadores, soldados e missionários estavam no mesmo barco.

As causas que o papa atual tem abraçado em defesa de refugiados na Europa, moradores de rua, mulheres – alvo de violência –, minorias perseguidas por racismos e preconceitos, povos indígenas, zonas sob guerras intermináveis e destruição do meio ambiente, mostram que ele tem procurado se espelhar no franciscanismo. Há quem diga que,

Papa Francisco revolucionou o cargo por conta de três decisões nos primeiros meses de seu pontificado: a recusa em se deixar isolar no apartamento papal; a recusa em se deixar isolar através da formação de um grupo argentino que trabalharia em separado do resto da Igreja; a recusa em ter um poderoso secretário particular. O que o papa Francisco tentou foi impossível. Ele não queria construir um grupo em torno da Cúria e controlar a Igreja; ele queria simplesmente se sentar à mesa no refeitório e convocar todos a fazerem uma Igreja melhor e um mundo melhor. Ele queria o impossível: construir, em meio a uma monarquia absolutista, os primeiros esboços de uma democracia. Ele não queria se recolher com distinção, mas sim, arregaçar as mangas (ENGLISCH, 2013, p. 289).

Para entender as escolhas de Francisco, precisaríamos nos debruçar sobre a sua história de vida, de formação religiosa e atuação política como clérigo, imerso na América Latina, justamente onde as missões jesuíticas atuaram como parte de um processo de ocupação colonial e implantação de uma economia mercantil e capitalista. Falamos de um processo civilizatório que provocou massacres culturais e escravização de povos locais e transplantados, bases históricas de sociedades em que a desigualdade, a instabilidade política, a ameaça imperialista e a miséria social são ainda gritantes.

As histórias dos jesuítas, como podemos ver, integram um campo de estudos ainda atual e inesgotável, o qual nos dá a sensação de não ter mais fim. Se para certas temáticas sofrem os historiadores por falta de fontes – como é o caso dos estudos sobre povos ágrafos assentados na tradição oral tão somente – no caso aqui tratado a dificuldade é de ordem inversa. Por essa razão, os tratados gerais e as cronologias já montadas sobre os jesuítas acabam por dar uma ideia panorâmica e linear do seu percurso histórico, ficando a dever no que se refere ao detalhamento e ao trabalho de interpretação mais cuidadoso e crítico.

Não foi nossa intenção alcançar nem uma coisa nem outra. Preferimos ficar entre o plano geral e o particular, adotando a ideia de recortes temáticos como aproximações possíveis no estudo dessa ação protagonizada pelos jesuítas. Há em nós o sentimento de sermos herdeiros de Capistrano de Abreu, no tocante à atitude reticente que tinha o historiador cearense em relação à construção de uma história total do Brasil. Preferia ele – como precursor das inovações metodológicas da nova história francesa – investigar aspectos dessa história que revelassem algo de mais substancial sobre a economia, as relações sociais e os intercâmbios culturais havidos no processo colonial brasileiro.

Tinha muita razão o historiador cearense em buscar essa liberdade, pois a escrita da história – ainda mais quando associada às demais ciências sociais – não pode ser condicionada, nem obediente e limitada a obedecer a formalidades, paradigmas e protocolos estabelecidos, sob pena de deixar de fora a nossa criatividade e disposição vital, como recomenda Jorge Ramos do Ó, ao defender uma escrita inventiva na universidade.

Não apenas a viver, mas a participar na composição da vida, trabalhando com afincos nessa elipse que nos conduzirá ao desconhecido a partir de necessidades e problemas que se originam no interior de nós mesmos. Como se o investigar pudesse corresponder a uma autêntica arte de existir (RAMOS DO Ó, 2019, p. 27).

Ao adotar o ensaio como solução para o impasse entre as duas promessas historiográficas, quisemos evitar tais amarras, expectativas de esgotamento da temática escolhida e o risco de fazer encaminhamentos analíticos e/ou interpretativos fechados. Tudo que conseguimos dizer sobre o nosso entendimento de investigação está atrelado à dúvida, ao questionamento, ao diálogo com outros estudiosos, ao recurso do livre pensar e compromisso com nossa honestidade estudiosa das coisas históricas, que sabe dos limites e potencialidades do fazer historiográfico, de suas tentações ficcionais e da sua inevitável provisoriidade.

Haveria muito ainda a estudar, mas acreditamos que há tempo certo para tudo. Começar e terminar alguma tarefa é saber dispor do tempo para abrigar outros interesses e necessidades. Por uma década, nos ocupamos com os jesuítas. Agora, nos retiraremos para submeter o que pudemos alcançar de mais substancial à apreciação crítica de quem se interessar por esta coletânea, estando ciente de que haverá sempre tantas versões da história quantos sejam os interessados em escrevê-la, as quais serão sempre datadas e envoltas em determinados condicionantes e/ou horizontes de época.

Nem anjos, nem demônios; vemos os jesuítas, sobretudo, como intelectuais e religiosos, cuja ação educativa deixou marcas complexas na nossa história social e educacional como parte do mundo moderno. Decifrá-las importa bem mais do que evitá-las por puro preconceito, fundado em tribunais da história, como fazem os intelectuais justicheiros, ou recusas de cunho anticlerical dos herdeiros do pombalismo, do Iluminismo e republicanismo franco-português.

POSFÁCIO

Concede-me Juraci Cavalcante a distinção de escrever um Posfácio para o livro *Os Jesuítas. A escrita de si no corpo historiado dos índios: reflexões sobre o papel da sua ação missionária na experimentação de uma pedagogia moderna: um ensaio de crítica histórica*.

Por onde começar e o que escrever? Curialmente, deveria começar pela leitura e pela apropriação do livro. Mas o tom interpelativo torna inevitável uma escrita em diálogo. A autora explica e justifica que não quis replicar uma narrativa nem sobre as glórias e instabilidades da Companhia de Jesus, do longo tempo do século XVI à actualidade, nem sobre o jesuitismo. Apurou o olhar sobre o destino cruzado da Companhia de Jesus com o Humanismo, a mundialidade e perenidade de um desígnio religioso e civilizacional, que tomou a missionação e a instituição escolar como processos e que fez uso da escrita como ideação, comunicação, mobilização, história.

O livro de Juraci Cavalcante é uma coletânea de cinco estudos sobre a Companhia de Jesus “como congregação católica intelectualizada e mundializada, a fazer um caminho eivado de intrigas e percalços, disputas e derrotas (p. 96)”. São estudos definidos e ordenados de acordo com temáticas, temporalidades, *corpus* documental, historiografia e menos como narrativa. São tópicos e subtópicos, uns mais demorados e densos, outros mais críticos e depurados e, na parte final, surge um estudo sobre a Companhia de Jesus no Ceará. No conjunto dos capítulos, em diferentes momentos, ressaltam os três grandes ciclos da história da Companhia: da fundação à proscrição, em meados

do século XVIII; da reimplantação, com os regimes constitucionais – liberais, aos exílios forçados pelas repúblicas laicas; da cooperação com os Estados nacionalistas à mundialização, após a Segunda Guerra Mundial. Tais referências estão plasmadas no texto, mais por força da escrita da história pelos próprios jesuítas do que pelos depoimentos da autora, a qual descreve, inscreve e reformula estes ciclos com factologia e cartografia próprias, combinando-os com peninidade e universalidade.

O primeiro capítulo, “Base Filosófica e Escrita, Artes e Pedagogia Jesuítica”, contém uma panorâmica sobre os fundamentos teológicos e a especificidade orgânica da Companhia; uma panorâmica bibliográfica, temática e cronológica; uma perspectiva crítica. A autora justifica o olhar a partir do Brasil e toma a bibliografia jesuítica de época para dar curso a um dos principais motivos do presente livro: a inscrição do corpo índio no corpo místico católico, por meio das artes, da música e da aculturação escrita. Fé, ciência e razão são parte de um mesmo desígnio. A Companhia de Jesus surgiu em Paris (um dos principais centros de cultura e ciência) e, em poucas décadas, chegou ao Brasil e ao Japão – contraste que os missionários jesuítas interpretaram como estádios civilizacionais, nos planos material e espiritual. A Companhia tomou a sensibilidade barroca como sedução e mobilização latino-americana, ajustando-se e retirando vantagem dos saberes, técnicas, etnografias e culturas locais. Esta é a temática do segundo capítulo, “Os Jesuítas: entre a Fé, os Ofícios, a Educação e a Ciência”, onde a autora dá relevo à Companhia de Jesus na educação moderna.

No terceiro capítulo, “Missões nos sertões do nordeste brasileiro e do leste africano”, a autora centra-se nas missões como movimento, estratégia, consolidação, renovação. Missão, Casa Espiritual e Colégio foram as principais instâncias de dinamismo e estruturação da Companhia, cumprindo um percurso racional de expansão e territorialização. A autora reúne informação e dá a conhecer as missões em diferentes tempos, territórios e circunstâncias dos mundos europeu, asiático, sul-americano e africano. O quarto capítulo, “Jesuítas no Ceará republicano: Escola Apostólica de Baturité, Residência e Paróquia do Cristo-Rei”, é um contributo para entender e dar a conhecer como os

jesuítas regressaram a “terras de índios”. Entre as últimas décadas do século XIX e as primeiras do século XX, os jesuítas de várias províncias foram atraídos pelo Estado brasileiro, implantando missões ao sul, em Santa Catarina, Rio Grande do Sul, e em São Paulo e Rio de Janeiro, onde digladiaram com outras congregações católicas e protestantes. Fundaram missões, colégios, universidades. Mas também regressaram ao Nordeste, onde concretizaram em Salvador, Recife e Fortaleza um grande empreendimento de ordem espiritual, pedagógica, material – do que são exemplo três grandes colégios, a Escola Apostólica de Baturité e a Paróquia de Cristo-Rei.

É no último capítulo, “Ação de Imposição e Tradução cultural, História e Memória”, que Juraci Cavalcante procura extremar os olhares e, num plano mais crítico, interroga-se sobre a influência que a escrita jesuíta dos séculos XVI e XVII, sobre os índios, não terá deixado de exercer na persistência catequética dos jesuítas, nos séculos XIX e XX. De fato, tal como a autora infere, citando com frequência os depoimentos avisados de Michel de Certeau, quem escreve história, faz a história. O “estranhamento” que perpassa nas crônicas seiscentistas não está presente na escrita “estrangeira” dos jesuítas do final do século XIX e século XX. Mas, segundo a autora, persiste o teor civilizatório e de conversão, o que “significa que ainda há no século XIX inúmeros grupos indígenas espalhados pelos interiores do Brasil em quem os jesuítas desejam sempre ainda inocular a fé cristã” (p. 357). Persistem quadros subjacentes aos relatos míticos, audíveis, no interior de Mato Grosso, a que a epistolografia seiscentista dos jesuítas havia apostado um cunho de estranhamento e efemeridade. A controvérsia em torno do Seminário de Baturité, onde foi implementada uma pedagogia que replicou *Ratio Studiorum*, permite à autora abrir-se para um debate mais franco e cruzado com outras perspectivas de natureza epistêmica e cultural. Esta proposta interdisciplinar possibilita ampliar, aprofundar e, porventura, aferir a cronística e a historiografia, nomeadamente a jesuítica. Nesta última historiografia, concede particular destaque à obra de Serafim Leite, jesuíta incumbido de escrever a *História da Companhia afeta ao Brasil Colonial*.

Juraci Cavalcante pretendeu delinear e apresentar “o contorno da civilidade católica e ação educativo-cultural dos jesuítas, que tem sido alvo de retrospectivas, no século XX, por meio de debates de natureza política e ideológica entre republicanos e religiosos, no interior daquela Ordem e de suas instituições” (p. 126). Tais reconstituições e debates revelam um contributo fundamental da Companhia para a cultura e para a ciência modernas, nomeadamente por meio da revista *Broteria* e documentada em *Monumenta Historicae* das diferentes províncias. Há “registros de uma história feita de conquistas e tensões, rivalidades, vitórias e derrotas, quando estudamos o percurso da Companhia de Jesus” (p. 126). A autora procurou entender a história da Companhia e reconhecer como “a relação do jesuitismo com a emergência da educação e ciência moderna se torna uma tarefa desafiadora e instigante”, pois que, nos manuais de História da Educação, os jesuítas surgem ora como impositivos e introdutores da “civilidade letrada e colonial”, ora como protetores das populações indígenas, atitude que os colocou, por vezes, como “inimigos de colonos e reis” (p. 126).

Sem intentar controverter ou refazer nem a narrativa jesuítica nem a narrativa sobre os jesuítas, Juraci Cavalcante resgatou o que de fundamental reside na história da Companhia. Repôs o debate, mas alinhou uma perspectiva crítica e, no fundamental, consensual, qual seja a de apresentar a Companhia como “alma” e obreira de uma modernização educativa, perene nos valores do humanismo, do catolicismo e da civilização, implantada por meio de um racional e de uma orgânica composta por missão, casa espiritual, colégios, gerando um humano católico, cívico, produtivo, urbano, sempre em busca do aperfeiçoamento.

Perpassa no livro de Juraci Cavalcante uma combinação de interno e externo e creio que a leitura mais ajustada é a que procura entender e respeitar a autora quando contrapõe temporalidade e perenidade de um processo humanista e civilizatório, quando interpreta a *Sociedade Jesuítica* edificada pela missão e pela educação, nomeadamente por intermédio da instituição escolar, como alma de um corpo místico em que os índios foram inscritos e escritos.

Se a religião é dedução, fé, hierarquia, manifestos no *Catecismo brasílico*, composto no *comum idioma dos Brasis*, como ali se lê, pelos missionários da Companhia, em 1618, a aculturação escrita e a educação dão substância e sentido à peregrinação, que é civilização e humanização. Congregando um incomensurável de informação, conhecimento e pensamento crítico, este livro de Juraci Cavalcante revela uma erudição e uma maturidade invulgares; traz um arejamento e uma abertura que surpreendem os leitores, refundando e reescrevendo uma temática tão central quanto objeto de narrativas controversas e de desconhecimento. Bem haja.

Lisboa, junho de 2020

Justino Magalhães

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A BÍBLIA de Jerusalém. Direção e Coordenação Editorial Tiago Giraudo e José Bortolini. São Paulo: Paulus, 1985.

ABREU, C. *O descobrimento do Brasil*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

AUTOBIOGRAFIA de Santo Inácio de Loiola. Tradução António José Coelho (S. J.). Braga: Editorial A. O., 2005.

AUTOBIOGRAFIA de Santo Inácio de Loiola. Tradução António José Coelho (S. J.). Braga: Editorial A. O., 2015.

ADALID, J. S. *Em companhia do sol: a história de São Francisco Xavier, que uniu Oriente e Ocidente no século XVI*. Tradução Luís da Cunha Pinheiro. Lisboa: Dom Quixote, 2006.

ANCHIETA, J. de. *Minhas Cartas*: por José de Anchieta. Organizado por Associação Comercial de São Paulo. São Paulo: Associação Comercial de São Paulo / Melhoramentos/Páteo do Collegio, 2004.

ASSUNÇÃO, P. *Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: USP, 2009.

AVERINI, R. *Tropicalidade do Barroco*. In: ÁVILA, A. (org.). *Barroco: teoria e análise*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Cia. de Metalurgia e Mineração, 1997. 556 p.

AVISOS do Noviciado da Província Portuguesa. A.M.D.G. Exatem, 25-12-1910. Brochura – Manuscrito.

AZEVEDO, C. M. *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores S. A./Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2000-2001. 4 v., (J-P), p. 29.

AZEVEDO, F. de. *A cultura brasileira*. São Paulo: Melhoramentos, 1958.

AZEVEDO, F. de. *A cultura brasileira*. São Paulo: Melhoramentos, 1971.

AZEVEDO, F. de. *A cultura brasileira*. São Paulo: Edusp, 2010.

AZEVEDO, F. *Ensino, jornalismo e missões jesuíticas em Pernambuco (1866-1874)*. Recife: FASA, 1981. 222 p.

AZEVEDO, F. (S. J.). *A missão portuguesa da Companhia de Jesus*. Recife: Fundação Antônio dos Santos Abranches – FASA, 1986. 287 p.

AZEVEDO, F. *Mosteiro dos jesuítas – Baturité - CE: a missão portuguesa da Companhia de Jesus no Nordeste (1911-1936)*. Recife: Fundação Antônio dos Santos Abranches – FASA, 1986.

AZEVEDO, F. (S. J.). *Procurando sua identidade: a difícil trajetória da vice-província do Brasil stentrional da Companhia de Jesus nos anos 1937 a 1952*. Recife: FASA, 2006.

AZEVEDO, G. de. *Proscritos*. 2 volumes (1º editado em 1910 e 2ª parte/2º volume. E. Daem/Bruxelas, 1914.

AZEVEDO, J. L. de. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930. 435 p.

AZZI, R.; GRIJP, K. V. der. *História da Igreja no Brasil: terceira época (1930-1964)*. Petrópolis: Vozes, 2008.

BARTHES, R.; MARTY, F. *Oral/escrito: argumentação*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987. 11 Enciclopédia.

BASTOS, M. H. C. Os jesuítas e a educação no Rio Grande do Sul: percursos históricos na formação das almas. In: SOUSA, C. Â. de M.; CAVALCANTE, M. J. M. (org.). *Os jesuítas no Brasil: entre a colônia e a república*. Brasília: Liber Livro/UCB/Unesco, 2016. p. 137-160.

BANGERT, W. V. *História da Companhia de Jesus*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa; São Paulo: Loyola, 1985a.

BANGERT, W. V. *História da Companhia de Jesus*. Tradução de Joaquim dos Santos Abranches e Ana Maria Lago da Silva. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1985b.

BARCELOS, J. A. Q. *A Companhia de Jesus e o Brasil na segunda metade do século XVI e a visão histórica de Vitorino Nemésio*. Porto: Papiro, 2013. 181 p.

BERARDINELLI, B. Anchieta em Coimbra: Colégio das Artes da Universidade (1548-1998). In: CONGRESSO INTERNACIONAL, 1998, Coimbra. *Actas* [...]. Coimbra: Instituto de Estudos Brasileiros/Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 1998. p. 36.

BERTI, E. *Aristóteles*. Tradução Ephraim Ferreira Alves. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.

BLAINEY, G. *Uma breve história do Cristianismo*. São Paulo: Fundamento Nacional, 2012. 335 p.

BLOCH, M. *Introdução à História*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1987.

BORGES, P. A. E. *A plenificação da História em padre Antônio Vieira: estudo sobre a ideia de Quinto Império na Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1995.

BORNGAESSER, B. Textos. In: TOMAN, R. (org.). *O Barroco*. Fotografias de Achim Bednorz. Textos de Barbara Borngaesser. Produzido por Thomas Paffen. H. F. Ullmann Publishing/Achim Bednorz. Tradução do alemão: Margarida Seiça, Printed in China, 2013.

BOXER, C. *A igreja militante e a expansão Ibérica*. Tradução Vera Maria Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BOXER, C. R. *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola 1602-1686*. São Paulo: Nacional/Universidade de São Paulo, 1973.

BRÁSIO, A. *História da missiologia: inéditos e esparsos*. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1973. 929 p.

BRAUDEL, F. *O mediterrâneo e o mundo mediterrânico*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1995. v. I.

BRESCIANI, C. (S. J.). (org.). *Companhia de Jesus: 450 anos a serviço do povo brasileiro*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

BURKE, P.; HSIA, R. P (org.). *A tradução cultural: nos primórdios da Europa Moderna*. Tradução de Maioli dos Santos. São Paulo: Unesp, 2009. 296 p.

CABRAL, L. G. de A. (S. J.). *Proscritos*. E. Daem/Bruxelas, 1914. 311 p. (2 volumes (1º editado em 1910) e 2ª parte/2º volume).

CABRAL, L. G. (S. J.). *Jesuítas no Brasil: século XVI*. 3º volume da coleção “Inéditos e Dispersos”. São Paulo: Caveiras; Rio/Recife: Melhoramentos de São Paulo, 1925.

CAMPS, M. da C. Introdução geral. In: GÓIS, M.; CAMPS, M. da C.; CARVALHO, M. S. de. *Comentários do colégio Conimbricense da Companhia de Jesus sobre os três livros do Tratado da Alma, de Aristóteles Estagirita*. Tradução Maria da Conceição Camps. Lisboa: Edições Sílabo, 2010. p. 9-160.

CÂMARA, J. A. S. *Capistrano de Abreu*. Fortaleza: Casa de José de Alencar/Programa Editorial/UFC, 1999.

CAMBI, F. *História da Pedagogia*. Tradução de Álvaro Lorentini. São Paulo: Unesp, 1999.

CAMPBELL, J. *O herói de mil faces*. São Paulo: Pensamento, 2007. 214 p.

CARDOSO, A. *Amazônia na Monarquia Hispânica: Maranhão e Grão-Pará nos tempos da União Ibérica (1580-1655)*. São Paulo: Alameda, 2017. 412 p.

CARITA, R. *Colégios dos jesuítas do Funchal: memória histórica*. Funchal: Associação Acadêmica da Universidade da Madeira, 2013.

CARMO, A. *A igreja católica na China e em Macau: no contexto do sudeste asiático. Que futuro?* Lisboa: Edição Fundação Macau, 1997.

CARACTERÍSTICAS da Educação da Companhia de Jesus. Gracos – Grupo de reflexão e análise dos colégios da Companhia de Jesus. Lisboa, 1999. 71 p.

CARTA Encíclica do Sumo Pontífice Francisco. *Laudato Si' Louvado Sejas: sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulus Editora/Edições Loyola Jesuítas, 2015.

CARTAS Edificantes da Província de Portugal (S. J.). S. Jerônimo/Múrcia: [s.n.], 1917.

CARTAS Edificantes da Província de Portugal (S. J.). Oya: Tipografia Particular do Colégio Máximo, 1928. v. XI.

CARTAS Edificantes da Província de Portugal (S. J.). Costa: Tipografia Particular, 1935. v. XIV.

CARTAS Edificantes da Província de Portugal (S. J.). Roma: Tipografia Particular, 1952.

CARVALHO, A. M. F. M. de C. *Arte jesuíta no Brasil Colonial: os reais colégios da Bahia, Rio de Janeiro e Pernambuco*. Rio de Janeiro: Versal/Odebrecht, 2017.

CARVALHO, J. A. *O colégio e as residências dos jesuítas no Espírito Santo*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1982.

CARVALHO, R. de. *História do ensino em Portugal*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. 962 p.

CASIMIRO, A. (S. J.). *A actividade missionária da Companhia de Jesus: restaurada em Portugal (1861-1931)*. Pôrto: Apostolado da Imprensa, 1931.

CASIMIRO, A. *Fastos da Companhia de Jesus: restaurada em Portugal (1829-1930)*. Porto: s/e, 1930.

CASTRO, E. V. de. *A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

CATROGA, F. *O republicanismo em Portugal: da formação ao 5 de outubro de 1910*. Lisboa: Notícias Editorial, 2000.

CHARTIER, R. *Inscrever & apagar: cultura escrita e literatura*. São Paulo: Unesp, 2007. 335 p.

CAVALCANTE, M. J. M. A arte pode seduzir a alma: a tecnologia barroca dos jesuítas na educação religiosa. In: CAVALCANTE, M. J. M. et al. (org.). *Tecnologias da educação: passado, presente e futuro*. Fortaleza: Edições UFC, 2018.

CAVALCANTE, M. J. M. A memória histórica dos jesuítas portugueses e a história da educação brasileira. *Linhas Críticas*, Brasília, v. 19, n. 39, p. 449-461, maio/ago, 2013.

CAVALCANTE, M. J. M. Crônicas das missões dos jesuítas nas selvas e cidades do Ceará: entre o padre Francisco Pinto na Ibiapaba Colonial e o padre Antônio Pinto no Baturité republicano. In: CAVALCANTE, M. J. M. et al. (org.). *Afeto, razão e fé: caminhos e mundos da história da educação*. Fortaleza: Edições UFC, 2014. p. 41-59. (Coleção História da Educação).

CAVALCANTE, M. J. M. Da missão da Zambézia ao Nordeste do Brasil: o método missionário dos jesuítas da província portuguesa para internato e a escola apostólica de Baturité. In: SOUSA, C. Â. de M.; CAVALCANTE, M. J. M. (org.). *Os jesuítas no Brasil: entre a colônia e a república*. Fortaleza: Edições UFC, 2016. p. 177-191.

CAVALCANTE, M. J. M. Fragmentação da cristandade e caligrafia do corpo místico: a pedagogia humanística dos intelectuais da Companhia de Jesus na aliança entre fé e razão. In: CAVALCANTE, M. J. M.; HOLANDA, P. H. C.; JUCÁ, G. N. M. (org.). *Histórias de*

corpo, religião e educação. Fortaleza: Edições UFC, 2017. (Coleção História da Educação).

CAVALCANTE, M. J. M. *História educacional de Portugal: discurso, cronologia e comparação: um ensaio de crítica histórica*. Fortaleza: Edições UFC, 2008.

CAVALCANTE, M. J. M. O debate republicano, a religião civil brasileira, os jesuítas e o catolicismo no Ceará. In: CAVALCANTE, M. J. C. et al. (org.). *História da educação: república, escola, religião*. Fortaleza: Edições UFC, 2012. p. 231-244. (Coleção História da Educação).

CAVALCANTE, M. J. M. O homem é capaz de educação: um ensaio sobre a pedagogia humanística dos intelectuais da Companhia de Jesus. In: CBHE, 9., 2017. João Pessoa. Mesa de Comunicações Coordenadas, intitulada Intelectuais e educação na história: palavras e ações. João Pessoa, 2017.

CAVALCANTE, M. J. M.; DIAS, R. B. Se convém admitir japões, chineses (e cearenses) à Companhia de Jesus: seminários de meninos mestiços em Macau e Baturité: uma celeuma de longa duração em perspectiva comparada. In: CAVALCANTE, M. J. M. et al. (org.). *Histórias de pedagogia, ciência e religião: discursos e correntes de cá e de além-mar*. Fortaleza: Edições UFC, 2016. p. 267-285. (Coleção História da Educação).

CERTEAU, M. de. *A invenção do cotidiano*. 1. Artes do Fazer. Petrópolis: Vozes, 2012. 316 p.

CERTEAU, M. de. *A fábula mística: séculos XVI e XVII*. Tradução Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2015. v. 1.

CERTEAU, M. de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense, 2017.

CERTEAU, M. de. *História e psicanálise: entre a ciência e ficção*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. 254 p.

COELHO, A. J. (S. J.). (org.). *Santo Inácio de Loiola: cartas*. Braga: Editorial A. O., 2006. 375 p.

CONFERÊNCIA NACIONAL DE EDUCAÇÃO, 6., 2000. *In: História da Educação*, Asphe, n. 8, set. 2000.

CONGRESSO INACIANO DE EDUCAÇÃO, 1., 1991, São Paulo. *Anais [...]*. São Paulo: Edições Loyola, 1991. p. 207-209.

CONSTITUIÇÕES da Companhia de Jesus e normas complementares. São Paulo: Edições Loyola, 2004. 464 p.

CORREIA, F. A. da C. (S. J.). *O método missionário dos jesuítas em Moçambique (1881-1910): um contributo para a história da Missão da Zambézia*. Braga/Portugal: Livraria do Apostolado da Imprensa, 1991. 457 p.

COSTA FILHO, L. M. da. *A inserção do Seminário Episcopal de Fortaleza na Romanização do Ceará (1864-1912)*. Orientador: Prof. Dr. João Alfredo de Sousa Montenegro. Fortaleza. 2004. Dissertação (Mestrado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2004.

COUTO, J. J. da C. *O colégio dos jesuítas do Recife e o destino do seu patrimônio (1759-1777)*. Orientador: Prof. Dr. Joaquim Veríssimo Serrão. 1990. Dissertação (Mestrado em História Moderna de Portugal), Lisboa, 1990. 2 v.

COUTO, J. *A construção do Brasil*. Lisboa: Edições Cosmos, 1995.

COUTO, J. Estratégias e métodos missionários: uma visão comparada. *In: A Companhia de Jesus e a missão no Oriente – Actas do Colóquio Internacional*. Lisboa: Brotéria/ Fundação Oriente, 2000. p. 65-83.

DAHER, A. *A oralidade perdida: ensaio de história das práticas letradas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

DALLABRIDA, N. *A fabricação escolar das elites: o ginásio catariense na Primeira República*. Florianópolis: Cidade Futura, 2001.

DALLABRIDA, N.; FRANCO, J. E.; CAVALCANTE, M. J. M. Os jesuítas no jogo do poder republicano no Brasil e em Portugal. *In:*

FRANCO, J. E.; DALLABRIDA, N.; SOUZA, R. L. de. *Gêmeas imperfeitas: as repúblicas do brasil e de portugal: unidas no ideal e diferenciadas nas práticas*. Florianópolis: Edições do Bosque UPPE/CFH/UFSC, 2019. p. 477-524.

DAWSON, C. *A divisão da cristandade: da Reforma Protestante à era do Iluminismo*. São Paulo: É Realizações Editora, 2014. 368 p.

DIAS, M. de A. *Os jesuítas e a escravidão africana no Brasil Colonial: um estudo sobre os escritos de Antônio Vieira, André João Antonil e Jorge Benci – séculos XVII e XVIII*. Orientador: Claudinei Magno Magre Mendes. São Paulo. 2012. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, 2012. Disponível em: https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/93370/dias_ma_me_assis.pdf?sequence=1&i-sAllowed=y. Acesso em: 10 abr. 2016.

DIAS, R. B. *Deus e a pátria: Igreja e Estado no processo de romanização na Paraíba (1894-1930)*. 2008. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2008.

DIAS, R. B. *História da expulsão dos jesuítas da capitania de Pernambuco e anexas (Ceará, Paraíba e Rio Grande do Norte) em 1759: a disputa política e os domínios da educação*. Orientadora: Maria Juraci Maia Cavalcante. Fortaleza. 2017. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2017.

DELLA CAVA, R. *Milagre em Joazeiro*. Tradução Maria Yeda Linhares. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

DICIONÁRIO da Arte Barroca em Portugal. Direção de José Fernandes Pereira/Coordenação Paulo Pereira. Lisboa: Editorial Presença, 1989. 542 p.

DICIONÁRIO de Metalinguagens da Didáctica. Coordenação Estela Pinto Ribeiro Lamas Porto: Porto Editora, 2000. 527 p.

DICIONÁRIO Histórico de la Compãnia de Jesús – Biográfico – Temático. Directores: Charles E. O’Neill, S. I. Joaquin Maria Dominguez, S. I. Roma, Institutum Historicum, S.I./Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001.

ELIAS, N. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. v. 1.

ELIAS, N. *O processo civilizador: formação do estado e civilização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993. v. 2.

ENGLISCH, A. *Francisco: o papa dos humildes*. Tradução de Gabriela França. São Paulo: Universo dos Livros, 2013.

ERIKSEN, T.; NIELSEN, F. *História da Antropologia*. Petrópolis: Vozes, 2010.

ETZEL, E. *O Barroco no Brasil*. São Paulo: Melhoramentos, 1974. 312 p.

FEITOSA, A. Estratégias de discurso dos jesuítas junto aos indígenas brasileiros. *Revista Portuguesa de Pedagogia*, ano XXI, p. 69-76, 1987. Separata.

FERNANDES, Pe. A. P. C. (S. J.). *Missionários jesuítas no Brasil no tempo de Pombal*. Autor: Prefácio de Tristão de Ataíde; Porto Alegre: Edição Livraria do Globo/Barcelos, Bertoso & Cia/Filiais Santa Maria e Pelotas, 1936.

FERNANDES, A. T. *Afrontamento político-religioso na Primeira República: enredos de um conflito*. Porto: Estratégias Criativas, 2009.

FERNANDES, E. (org.). *A Companhia de Jesus na América*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2013.

FERREIRA JÚNIOR, A.; BITTAR, M. Artes liberais e ofícios mecânicos nos colégios jesuítas no Brasil Colonial. *Revista Brasileira de Educação*, v. 17, n. 51, p. 693-716, set./dez. 2012.

FONTES, P. A institucionalização da Acção Católica Portuguesa e a festa de Cristo-Rei. *Lusitania Sacra: Revista do Centro de Estudos*

de História Eclesiástica, Lisboa, 2ª série, tomo XIX-XX, n. 19-20, p.171-195, 2007/2008.

FOULQUIER, J. H. (S. J.). *Jesuítas no Norte: segunda entrada da Companhia de Jesus (1911-1940)*. Salvador: Vice-Província da Companhia de Jesus no Brasil Setentrional, 1940.

FRANCA, L. *O método pedagógico dos jesuítas: o “Ratio Studiorum”*. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1952.

FRANCO, A. A. de M. *O índio brasileiro e a Revolução Francesa: as origens brasileiras da teoria da bondade natural*. 2. ed. de Janeiro: J. Olympio: Brasília: INL, 1976. (Coleção Documentos Brasileiros, v. 7).

FRANCO, J. E. *O mito dos jesuítas: em Portugal, Brasil e no Oriente: das origens ao Marquês de Pombal*. Lisboa: Gradiva, 2006. v. 1.

FRANCO, J. E. *O mito dos jesuítas: em Portugal, Brasil e no Oriente: do Marquês de Pombal ao século XX*. Lisboa: Gradiva, 2007. v. 2.

FRANCO, J. E.; CALAFATE, P.; VENTURA, R. (org.). *Padre Antônio Vieira. Cada um é da cor do seu coração: negros, ameríndios e a questão da escravatura em Vieira*. Lisboa: Temas e Debates, Círculo de Leitores, 2018.

FRANCO, J. E.; DALLABRIDA, N.; SOUZA, R. L. de. *Gêmeas imperfeitas: as Repúblicas do Brasil e de Portugal: unidas no ideal e diferenciadas nas práticas*. Florianópolis: Edições do Bosque NUPPE/CFH/UFSC, 2019.

FREIRE, A. A. *Padre Antônio Vieira: história de um homem corajoso contada aos jovens e lembrada ao povo*. Porto: Edições Afrontamento, 2010.

FÜLÖP-MILLER, R. *Os santos que abalaram o mundo*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2004. 430 p.

GALLAGHER, M. P. Inácio de Loiola (1491-1556). In: O'GRADY, S. *A Rússia dos Czares: em tempos de guerra e paz. Rússia (1696-1917)*.

GRANDES Civilizações do Passado. Editiones Folio, 2008. 138 p.

GAMBINI, R. *Espelho índio: a formação da alma brasileira*. São Paulo: Axi-Mundi, 2000.

GANDAVO, P. de M. c. 1540-1579. *Historia da prouincia sãcta Cruz a que vulgarmête chamamos Brasil*. Feita por Pero de Magalhães de Gandauo.... – Impresso em Lisboa na officina de Antonio Gonsaluez, 1576. Disponível em: <http://purl.pt/121>. Acesso em: 10 abr. 2016.

GENTILI, J. C. *A igreja e os escravos*. Natal/RN: RN Econômico, 2006.

GIARD, L. Um caminho não traçado. In: CERTEAU, M. de. *História e psicanálise: entre a ciência e ficção*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 7-41.

GIDDENS, A. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991.

GIORDANI, M. C. *História da Grécia: Antiguidade Clássica I*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1984.

GIORDANI, M. C. *História de Roma: Antiguidade Clássica II*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1983.

GIRÃO, B. *Sessão das quatro: cenas e atores de um tempo feliz*. Fortaleza: ABC, 1998.

GÓIS, M.; CARVALHO, M. S.; CAMPS, M. da C. *Comentários do colégio Conimbricense da Companhia de Jesus sobre os três livros do Tratado da Alma de Aristóteles Estagirita*. Tradução Maria da Conceição Camps. Lisboa: Edições Sílabo, 2010.

GOLIN, T. *A guerra guaraníca: como os exércitos de Portugal e Espanha destruíram os sete povos dos jesuítas e índios guaranis no Rio Grande do Sul*. Brasília: UnB, 2004.

GONÇALVES, M. de A. *Império da fé: andarilhas da alma na era barroca*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

GONZÁLEZ, G. *Die jesuitsche Berichterstattung ueber die Neue Welt – zur veroffentlichungs-, Verbreitungs- und Rezeptionsgeschichte jesuitischer Americana auf dem deutschen Buchmarkt im Zitalter der Aufklaerung*. Goettingen, Vnadhoeck & Ruprecht, 2011.

GOODY, J. *O roubo da história: como os europeus se apropriaram das ideias e invenções do Oriente*. São Paulo: Contexto, 2012.

GOVONI, I. (S. J.). *Padre Malagrida: o missionário popular do Nordeste (1689-1761)*. Porto Alegre: Livraria e Editora Pe. Reus, 1992. (Coleção Heróis da Fé – 4. Com aprovação dos superiores).

GREVE, Pe. A. (S. J.). *Subsídios para a história da restauração da Companhia de Jesus no Brasil*. São Paulo: [s.n.], 1942.

GRUZINSKI, S. *A águia e o dragão: ambições europeias e mundialização no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

HADDAD, J. A. Introdução a Vieira. In: VIEIRA, Pe. A. *Os sermões*. São Paulo: Melhoramentos, 1963. p. 9-70.

HANDELMANN, H. *História do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1982. v. 1.

HAUB, R. *Die Geschichte der Jesuiten*. Darmstadt: WBG, 2007.

HAUBERT, M. *Índios e jesuítas no tempo das missões*. São Paulo: Companhia das Letras: Círculo do Livro, 1990.

HOFER, W.; LOCHER, G. (S. J.). *A Companhia de Jesus: quarto centenário de sua existência (1540-1940)*. Porto Alegre: Província Brasileira Meridional, 1940.

HOLANDA, S. B. de. *Caminhos e fronteiras*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

HOLANDA, S. B. de. *Visão do paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HOLLER, M. *Os jesuítas e a música no Brasil Colonial*. Campinas/SP: Unicamp, 2010.

HOORNAERT, E. A Igreja Católica no Brasil Colonial. In: BETHELL, L. (org.). *América Latina Colonial*. Tradução Maria Clara Cescato. São Paulo: USP; Brasília/DF: Fundação Alexandre Gusmão, 1997. v. I, p. 553-568.

JERÔNIMO, H. M. *Ética e religião na sociedade tecnológica: os jesuítas portugueses e a revista Brotéria (1985-2000)*. Lisboa: Notícias Editorial, 2002.

JESUÍTAS. Número 246, abr./maio/jun. 2005.

JUSTINO, J. B. Pe. (S. J.). Carta ao R. P. Provincial. Baturité, 6. IV. 1926. In: *Cartas Edificantes da Província de Portugal*, v. X. Oya: Typ. do Colégio Máximo, 1928. p. 173.

KLEIN, L. F. (S. J.). *Atualidade da pedagogia jesuítica*. São Paulo: Edições Loyola, 1997. 171 p.

KITSON, M. *O Barroco*. Tradução de Álvaro Cabral, Áurea Weissenberg, Donaldson Garschagen, Henrique Benevides, Lélia C. Soares, Sílvia Jambeiro e Vera N. Pedroso. Tiragem especial para distribuição da Encyclopaedia Britannica do Brasil Publicações Ltda. São Paulo: EXPED, AGGS Indústrias Gráficas, 1979. 175 p.

KOLVENBACH, Pe. P-H. (S. J.). *A formação do jesuíta: documentos*. São Paulo: Edições Loyola, 2004. 186 p.

LACOUTURE, J. *Os jesuítas*. 1. Os conquistadores. Tradução de Ana Maria Capovila. Porto Alegre: L & PM, 1994. 531 p.

LACOUTURE, J. *Os jesuítas*. 2. O regresso. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

LEAL, Â. B. *Praça Portugal: um laço entre Portugal e o Ceará*. Fortaleza: Terra da Luz Editorial, 2009.

LEAL, V. B. *Padre redondo: um modelo de mansidão e amor a Deus*. Fortaleza: s/e, 2006.

LEDÓCHOWSKI, W. *Costumeiro da Vice-Província do Brasil Setentrional* (S. J.). (Para uso dos nossos), Baía, 1940. 144 p.

LEITE, S. *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil (1549-1760)*. (Prefácio do autor de 1965). Braga/PT: Livraria A. J. (Apostolado da Imprensa), 1993.

LEITE, S. (S. J.). *Artes e ofícios dos jesuítas no Brasil (1549-1570)*. Natal: Sebo Vermelho, (edição fac-similar da Edição da revista Broteria/Lisboa e da Livros de Portugal/Rio de Janeiro, 1953), 2008.

LEITE, S. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Organização César Augusto dos Santos *et al.* São Paulo: Edições Loyola, 2004. 4 v.

LEITÃO, A. R. B. *Da selva para a escola: alfabetização dos índios do Brasil pela Companhia de Jesus (século XVI): um contributo para a história da Didactica do Português como Língua Não-materna*. Lisboa, 2005. Dissertação (Mestrado em Língua e Cultura Portuguesa) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2005.

LEITÃO, H.; FRANCO, J. E. (org.). *Jesuítas, ciência & cultura: no Portugal moderno*. Lisboa: Esfera do Caos, 2012. 349 p. Obra Selecta de Pe. João Pereira Gomes (S. J.).

LEROY, M. *O mito jesuíta*. Lisboa: Roma Editora, 1999.

LIMA, J. da C. *A 'Acção' Missionária dos jesuítas portugueses*. Pôrto: Tip. Costa Carregal, 1931.

LIMAVERDE, N. *Fortaleza, história e histórias: memórias de uma cidade*. Fortaleza: ABC, 1999.

LINTON, R. *O homem: uma introdução à antropologia*. São Paulo: Martins, 1968.

LOCHER, G. (S. J.); HOFER, W. (S. J.). *A Companhia de Jesus: quarto centenário de sua existência (1540-1940)*. Porto Alegre: Província Brasileira Meridional, 1940.

LOIOLA, S. I. de. *Cartas*. Organização e seleção: Antônio José Coelho (S. J.). Braga: Editorial A.O., 2006.

LOIOLA, S. I. de. *Exercícios espirituais*. Tradução Pe. Géza Koevecses (S. J.). Porto Alegre: s/e, 1966. p. 291.

LOPES, J. M. M. (org.). *O projecto educativo da Companhia de Jesus: dos exercícios espirituais aos nossos dias*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia/Universidade Católica Portuguesa, 2002.

LOPEZ, A.; MOTA, C. G. *História do Brasil: uma interpretação*. São Paulo: Senac, 2008.

LUZURIAGA, L. *História da Educação e da Pedagogia*. São Paulo: Nacional, 1990. (Atualidades Pedagógicas, v. 59).

MADEIRA, A. I. O campo da educação comparada: do simbolismo fundacional à renovação das lógicas de investigação. In: SOUZA, D. B. de; MARTINEZ, S. A. (org.). *Educação comparada: rotas de além-mar*. São Paulo: Xamã, 2009.

MADUREIRA, J. M. de (S. J.). *A Companhia de Jesus e o Brasil (1549-1759) (1841-1924)*. Rio de Janeiro: Imprensa do Anuario do Brasil – Almanak Laemmert, Separata do Anuario Catholico, (1924).

MAGALHÃES, J. *Da cadeira ao banco: escola e modernização (séculos XVIII-XX)*. Lisboa: Educa, 2010.

MAIA, L. de O. *Cultores da vinha sagrada: índios e jesuítas na missão da Serra da Ibiapaba (Século XVII)*. Natal/RN: EDUFRRN, 2017. 298 p.

MANSO, M. de D. B. *História da Companhia de Jesus em Portugal*. Lisboa: Parsifal, 2016.

MARCUSE, L. *Inácio de Loiola: ditador das almas*. Lisboa: Livraria Editora Guimarães, 1937. 361 p.

MARQUES, A. H. de O. (coord.). *Nova História de Portugal: da monarquia para a república*. Lisboa: Editorial Presença, 1991. v. XI.

MARQUES, A. H. de O. *História de Portugal: do Renascimento às Revoluções Liberais*. Lisboa: Editorial Presença, 1998. v. II.

MARQUES, A. H. de O. *Brevíssima História de Portugal*. Lisboa: Tinta da China, 2019.

MAURÍCIO, D. Serafim Leite. *Brotéria: cultura e informação*, Lisboa, v. 90, n. 1, p. 164-173, jan. 1970.

MEIER, J. (hrsg). *Jesuiten aus Zentraleuropas in Portugiesisch – und spanisch-Amerika*. Ein bio-bibliographisches Handbuch mit einem Überblick über das aussereuropäische Wirken der Gesellschaft Jesu in der früheren Neuzeit. Band: Peru (1617-1768), bearbeitet von Uwe Glusenka. Münster: Aschendorff-Verlag, 2013.

MENSAGEIRO do Coração de Jesus. Braga/Portugal, Livraria Cruz, n. 705, jan. 1956.

METZLER, J. Os estados em desenvolvimento e a educação: África. In: COWEN, R.; KAZAMIAS, A.; UNTERHALTER, E. (org.). *Educação comparada: panorama internacional e perspectivas*. Brasília: Unesco/Capes, 2012. v. I. 803 p.

MIRANDA, J. *O poder e a fé: discurso e prática católicos*. Fortaleza: Edições UFC, 1987. 118 p.

MONTEIRO, Pe. A. *A perseverança na Companhia de Jesus*. v. I, 1950. Imprimi Potest. Bahiae, 4 junii 1950. Josephus Aparicio (S. J.) Praepositus Vice-Provinciae Brasiliae Septentrionalis. 233 p.

MONTENEGRO, J. A. de S. *O trono e o altar: as vicissitudes do tradicionalismo no Ceará (1817-1978)*. Fortaleza: BNB, 1992.

MOURA, M. L. de B. *A Guerra Religiosa na I República*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa/Universidade Católica Portuguesa, 2010.

MORAIS, J de. (S. J.). *História da Companhia de Jesus na extinta Província do Maranhão e Pará*. Rio de Janeiro: Alhambra, 1987.

NAGLE, J. *Educação e sociedade na Primeira República*. São Paulo: Edusp, 2009.

NEMÉSIO, V. *O campo de São Paulo: a Companhia de Jesus e o plano Português do Brasil*. 3. ed. Lisboa: Secretaria de Estado da Informação e do Turismo/Edições Panorama, 1971. 417 p.

NEVES, L. F. B. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.

NEVES, L. F. B. *Vieira e a imaginação social jesuítica: Maranhão e Grão-Pará no século XVII*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

NEVES, L. F. B. *Terrena cidade Celeste: imaginação social jesuítica e inquisição*. Rio de Janeiro: Atlântica, 2003. 250 p.

NICOLAU, L. E. *O colégio dos jesuítas do Funchal: memória histórica*. Funchal: Associação Acadêmica da Universidade da Madeira, 2013. 170 p.

NÓBREGA, Pe. M. da. *Cartas do Brasil e mais escritos*. Introdução e Selecção de João Alves das Neves. Lisboa: Universitária Editora, 2004. 158 p.

NÓBREGA, M. da. *Obra completa*. Organização Paulo Roberto Pereira. Edição Comemorativa do 5º Aniversário de Nascimento (1517-2017). Rio de Janeiro: PUC Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2017.

NOSSA vida de jesuítas. São Paulo: Loyola, 1990. 195 p.

NOTÍCIA dos padres e irmãos que faleceram santamente na vice-província do norte do Brasil, desde 1910 a 1950. (Brochura).

NÓVOA, A.; SCHRIEWER, J. (ed.). *A difusão mundial da escola*. Lisboa: Educa, 2000. 156 p.

NÓVOA, A. Modelos de análise de educação comparada: o campo e o mapa. In: SOUZA, D. B. de; MARTINEZ, S. A. (org.). *Educação comparada: rotas de além-mar*. São Paulo: Xamã, 2009. p. 23-62.

OLIVEIRA, J. A. N. de. *Apresentação à obra de Serafim Leite: história dos jesuítas no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

O'MALLEY, J. W. *Os primeiros jesuítas*. São Leopoldo/RS: Unisinos; Bauru/SP: Edusc, 2004. 582 p.

PAIVA, J. *Colonização e catequese*. São Paulo: Autores Associados/Cortez, 1982.

PALOMO, F. *Fazer dos campos escolas excelentes: os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1490-1630)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para a Ciência e Tecnologia, 2003. 494 p.

PEDRO A. *Itinéraire d'un jésuite: les interviews, entretiens avec Jean-Claude Dietsch, (S. J.)*. Paris: Le Centurion, 1982. 189 p.

PEREIRA, J. F. *Arquitetura Barroca em Portugal*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa/MEC, 1986. 201 p.

PETERS, M. F.; COOMAN, M. M. A. de. *Pequena História da Educação*. São Paulo: Melhoramentos, 1967. 154 p.

PINA, I. *Jesuítas chineses e mestiços da missão da China*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, 2011.

PINHO, I. O historiador da missionação jesuítica no Brasil (Centenário de Serafim Leite (S. J. 1890-1990). *Brotéria – cultura e informação*, v. 131, n. 1, jul. 1990. Série mensal.

PINTO, A. (S. J.). *Seminário Menor do Coração de Jesus: escola apostólica dos padres jesuítas em Baturité, Ceará*. Porto/Portugal: Tip. Costa Carregal, 1932. 41 p.

POMIAN, K. *Tempo e temporalidade*. Enciclopédia. 29. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1993.

POMPEU SOBRINHO, T. *A grandeza Índia do Ceará*. Organização de Floriano Martins. Fortaleza: Secult/Edições UFC, 2010.

PORT, L. *O fenômeno de Fátima: graça divina ou fraude?* Lisboa: Guerra e Paz Editores, 2010.

RAMOS DO Ó, J. *Fazer a mão: por uma escrita inventiva na universidade.* Lisboa: Edições Saguão, 2019.

RAUB, R. *Die Geschichte der Jesuiten.* Darmstadt: Primus Verlag, 2007. 144 p.

RELAÇÃO da Missão da Serra de Ibiapaba, escrita pelo padre Antônio Vieira da Companhia de Jesus. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, Tomo XVIII, Ano XVIII. Typ. Minerva, 1904. p. 86-138.

RIBEIRO, D.; ARAÚJO, C. de. (org.). *A fundação do Brasil: testemunhos (1500-1700).* Petrópolis: Vozes, 1992.

RICOEUR, P. *A memória, a história e o esquecimento.* Tradução de Alain François *et al.* Campinas: Unicamp, 2007. 535 p.

RICOEUR, P. *Tempo e narrativa.* São Paulo: Papyrus, 1994. (Tomo I), 1995 (Tomo II), 1997 (Tomo III).

RODRIGUES, F. *A Companhia de Jesus em Portugal e nas missões: esboço histórico – superiores, colégios (1540-1934).* Porto: Edições do Apostolado da Imprensa, 1935.

RODRIGUES, F. *A formação intelectual do jesuíta.* Porto: Livraria Magalhães E. Moniz, 1917.

SAID, E. W. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente.* São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SALVADOR, F. V. do. *História do Brasil (1500-1627).* Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1982.

SÁNCHEZ, J. L. *A Rússia dos Czares: em tempos de guerra e paz.* Spain: Edição Folio, 2008. 138 p.

SANT'ANNA, A. R. de. *Barroco, alma do Brasil*. Texto de Affonso Romano de Sant'Anna. Fotos de Pedro Oswald Cruz. Rio de Janeiro: Comunicação Máxima, 1997. 240 p.

SANT'ANNA, A. R. de. *Barroco: do quadrado à elipse*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. 281 p.

SANTOS, C. A. dos (org.). Apresentação. In: LEITE, S. *História dos jesuítas no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2004.

SANTOS, D. M. C. dos. *Índios e jesuítas no Brasil Quinhentista*. 1996. 187 p. Dissertação (Mestrado em História Ibero-Americana) – Universidade Portucalense Infante D. Henrique, Porto, 1996.

SANTOS, D. M. G. dos. Os jesuítas e o ensino das matemáticas em Portugal. *Broteria*, Lisboa, p. 189-205, 1935.

SCHAFLY, D. L. *History of Education Quarterly*, v. 37, n. 4 (Winter, 1997): True to the Ratio Studiorum? Jesuit Colleges in St. Petersburg.

SCHMITZ, E. *Os jesuítas e a educação: a filosofia educacional da Companhia de Jesus*. São Leopoldo: Unisinos, 1994.

SCHMITZ, E. F. *Os jesuítas e a educação: filosofia educacional da Companhia de Jesus*. São Leopoldo: Unisinos, 1994.

SERVICE, E. R. *Curso de Antropologia Moderna*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971. 148 p.

SILVA, A. C.; MARTINS, L.; FERREIRA, T. D. Os manuscritos da aula da esfera: dúvidas e incertezas. In: *Catálogo – Sphaera Mundi/A Ciência na Aula da Esfera*. Manuscritos Científicos do Colégio de Santo Antão nas Colleções BNP. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, 2008. 347 p. p. 11-25.

SILVA, C. da. A visão do padre Antônio Vieira sobre a escravidão. *Maçuá, Revista de Literatura em Meio Digital*, Florianópolis, p. 8, 2011.

SOARES, N. de N. C. Anchieta em Coimbra, Colégio das Artes da Universidade (1548-1998). In: Atas do Congresso Internacional, 1998, Coimbra. *Actas* [...]. Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos/Instituto de Estudos Brasileiros/Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Coimbra, 1998. p. 50.

SOUSA, C. Â. de M.; CAVALCANTE, M. J. M. (org.). *Os jesuítas no Brasil: entre a colônia e a república*. Brasília: Liber Livro/UCB/Unesco, 2016. 293 p.

SOUTHEY, R. *História do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1981. v. 1. 2 v.

SOUZA, J. J. V. *Círculos operários: a Igreja Católica e o mundo do trabalho no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

SOUZA, R. L. de. Para uma história da geopolítica republicana no Brasil: a República laica e a Igreja Católica. In: FRANCO, J. E.; DALLABRIDA, N.; SOUZA, R. L. de. *Gêmeas imperfeitas: as Repúblicas do Brasil e de Portugal: unidas no ideal e diferenciadas nas práticas*. Florianópolis: Edições do Bosque NUPPE/CFH/UFSC, 2019.

SOUZA, F. F. de; WITTMANN, L. T. (org.). *Protagonismo indígena na história*. Tubarão/SC: Copiart; Erechim/RS: UFFS, 2016.

STADEN, H. *Duas viagens ao Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1974.

STEINER, M. H. C. de F. Resenha do livro Caminhos e Fronteiras. *Revista de História*, São Paulo, v. 18, n. 38, 1959. (Publicada em PDF a 16.11.2015). Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/107506/105911>. Acesso em: 14 maio 2020.

STUDART, G. *Jesuítas e jesuitismo*. 2. ed. Notas de Sérgio Higino. Recife: s/e, 1946.

TSEREPTSE, D. T. (dir.). *Xavantes: o povo do sol nascente*. Documentário Audiovisual. Produção Rosemberg Cariry. Realização Cariry Filmes, Fortaleza, 2017.

TOMAN, R. (org.). *O Barroco*. Fotografias de Achim Bednorz/Textos de Barbara Borngaesser. Produzido por Thomas Paffen. H. F. ULLMANN PUBLISHING/Achim Bednorz. Tradução do alemão: Margarida Seiça, Printed in China, 2013. 567 p.

TRINDADE, H. *Integralismo: o fascismo brasileiro na década de 30*. São Paulo/Rio de Janeiro: Difel, 1979.

THULLIER, J-P. Virilidades romanas: vir, virilitas, virtus. In: CORBIN, A.; COURTINE, J-J.; VIGARELLO, G. *História da virilidade*. 1. A invenção da virilidade: da antiguidade às luzes. Petrópolis: Vozes, 2013.

VAINFAS, R. *A heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VAINFAS, R. *Antônio Vieira: perfis brasileiros*. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.

VARNHAGEN, F. A. de. *História Geral do Brasil*. São Paulo: Melhoramentos; Brasília: INL, 1975. 5 v.

VASCONCELOS, S. de. *Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil e do que Obraram seus Filhos n'esta parte do Novo Mundo em que se trata da Entrada da Companhia de Jesus nas Partes do Brasil*. 1. ed. 1663. Lisboa: Typ. do Panorama, 1865.

VASCONCELOS, S. de. *Crônica da Companhia de Jesus*. 3. ed. Petrópolis: Vozes/MEC, 1977. v. II, 216 p. (Coleção Dimensões do Brasil).

VIEIRA, D. R. *História do catolicismo no Brasil*. Aparecida/SP: Editora Santuário, 2016. (v. 1 – 1500-1889).

VIEIRA, Pe. A. *A missão da Ibiapaba*. Coimbra: Edições Almedina, 2006.

VIEIRA, Pe. A. *Clavis prophetarum – Chave dos profetas*. Edição crítica por Arnaldo Espírito Santo. Lisboa: Biblioteca Nacional, 2000.

VIEIRA, Pe A. *Chave dos profetas: segundo a edição crítica*. Tradução, notas e glossário de Arnaldo do Espírito Santo. Tradução João Pereira Gomes. Lisboa: Biblioteca Nacional, 2001. 3 v. livro III, 240 p.

VIEIRA, Pe. A. *Escritos históricos e políticos*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

VIEIRA, Pe. A. *História do futuro*. Lisboa: Sá da Costa Editora, 2008. v. I e II.

VIEIRA, Pe. A. *Os sermões*. Seleção com ensaio crítico de Jamil Haddad. São Paulo: Melhoramentos, 1963.

VILLAÇA, A. C. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2001.

WESSLING, H. L. *Dividir para dominar: a partilha da África*. Rio de Janeiro: UFRJ/Revan, 2008. 463 p.

O'GRADY, S.; WILKINS, J. (org.). *Estrelas espirituais do milênio: os 52 líderes que mais influenciaram o segundo milênio do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Nova Era, 2004. 252 p.

WRIGHT, J. *Os jesuítas: missões, mitos e histórias*. Lisboa: Quetzal Editores, 2005.

Jornais Consultados

O Commercio do Minho, Braga/Portugal, 18/10/1910

O Nordeste, Fortaleza/Brasil, dias 1º e 21/2/1934; 8, 12, 13 e 26/3/1934.

Entrevistas

- Fernando. Ex-Aluno da Escola Apostólica de Baturité – Memória e Museu. Baturité, 2010.

- Padre José Alves Moreira, Mosteiro de Baturité, Ceará, 2012.
- Padre Santana, Residência dos Jesuítas/Paróquia do Cristo-Rei. Fortaleza, 2011.
- Maria Itamê Bessa Maia. Memórias das Missões Jesuítas em Cascavel-CE, 2010.
- Josefa Gonçalves de Oliveira. Irmã leiga, Seminário da Prainha/Residência dos Jesuítas/Paróquia do Cristo-Rei. Fortaleza, 2011.
- Teresa Colares. Residente nas imediações da Igreja do Cristo-Rei, nascida em 14.10.1938. Fortaleza, 2015.

Sites Consultados

<http://www.ihu.unisinos.br/527419-ha-237-anos-catarina-ordenava-que-os-jesuítas-ignorassem-a-bula-papal-de-supressao>. Acesso em: 21 jan. 2018.

<http://www.saoluis.org/>. Acesso em: 10 ago. 2017.

http://www.educ.fc.ul.pt/docentes/opombo/hfe/momentos/jesuítas/_private/hjp.m. Acesso em: 8 set. 2017.

<http://www.cristoreice.com.br/index.php/historico.html>. Acesso em: 5 jun. 2010.

<https://paroquiacristoreice.com.br/>. Acesso em: 5 fev. 2021.

<http://www.igrejadefatima.com.br/index.php>. Acesso em: 10 abr. 2016.

http://www.unicap.br/pos/ciencias_religiao/livro/cap1.doc. Acesso em: 6 ago. 2010.

https://www1.unicap.br/biblioteca/?page_id=33. Acesso em: 5 fev. 2021.

<http://jesuítas.org.br/pt/provincia/ce.htm>. Acesso em: 5 jun. 2013.

<https://www.jesuítasbrasil.org.br/>. Acesso em: 5 fev. 2021.

http://www.catolicoorante.com.br/docs/enciclicas/pioxi/hf_p-xi_enc_29061936_vigilanti-cura_po.html. Acesso em: 10 set. 2018.

<https://paroquiacrstoreice.com.br/index.php/home/historia>. Acesso em: 5 jun. 2010.

<https://blogs.opovo.com.br/ancoradouro/2018/09/23/a-pedido-do-papa-francisco-imagem-de-fatima-chega-a-fortaleza/>. Acesso em: 28 set. 2018.

<https://diocesedecrato.org/64-anos-da-visita-da-imagem-de-nossa-senhora-de-fatima-peregrina-mundial-a-diocese-de-crato>. Acesso em: 20 nov. 2017.

<http://memorial.paroquiabomjesusdosafritos.org.br/2018/11/30/ori-gens-e-historico-da-festa-do-bom-jesus-dos-aflitos-parte-i-a-vinda-dos-portugueses-ao-ceara/>. Acesso em: 10 dez. 2018.

<http://antt.dglab.gov.pt/wp-content/uploads/sites/17/2010/11/Carta-de-Pero-Vaz-de-Caminha-transcricao.pdf>. Acesso em: 11 out. 2012.

file:///C:/Users/acer/Downloads/322340480-Goncalves-Dias-Primeiros-Cantos-Iba-Mendes.pdf

file:///C:/Users/acer/Downloads/147045534-PESSOA-Fernando-Mensagem.pdf

<https://www.veritatis.com.br/quas-primas-pio-xi-11-12-1925/>. Acesso em: 8 ago. 2012.

file:///D:/PADRE%20ANTONIO%20VIEIRA%20%20pdfs%20asta%20Sem%20Titulo%203/A%20visão%20do%20Padre%20Antônio%20Vieira%20sobre%20a%20escravidão.pdf

A AUTORA

Maria Juraci Maia Cavalcante

Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Ceará (UFC), com Especialização em Políticas Sociais pelo Cetrede/UFC, Mestrado em Sociologia (UFC) e Doutorado em Ciências Econômicas e Sociais – na Carl von Ossietzky Universitaet – Oldenburger Universitaet/ Alemanha), Pós-Doutorado em Política Educacional na Universidade de Colônia/Alemanha e em História Educacional de Portugal, na Universidade de Lisboa. Investigadora contratada da Universidade de Lisboa na área de História da Educação e Docente do seu Mestrado em Ensino, na área de Sociologia (2009-2010); Professora Visitante da Shangai Jiao Tong University (2014). Professora Titular da UFC e Colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira (UFC). Coordenadora da Coleção História da Educação – Edições UFC (2012 - 2020). Investigadora, Docente e Orientadora efetiva da LHEC/FACED/UFC. Bolsista Produtividade CNPq (2011-2014), (2014-2017), (2017-2020). E-mail: juraci.cavalcante@ufc.br

Visite nosso site:
www.imprensa.ufc.br



[Versão digital](#)

Imprensa Universitária da Universidade Federal do Ceará - UFC
Av. da Universidade, 2932 - Benfica
CEP.: 60020-181 - Fortaleza - Ceará - Brasil
Fone: (85) 3366.7485 / 7486
imprensa@proplad.ufc.br

A Universidade Federal do Ceará contribui por excelência para a educação e para a ciência em nosso país. Como um dos seus avanços acadêmicos, merece destaque o desenvolvimento da pós-graduação, que fortalece o pilar da formação de recursos humanos por meio da pesquisa.

A pós-graduação brasileira, sistematicamente avaliada nas últimas décadas, ganha credibilidade, e seus pesquisadores gozam de reconhecimento internacional. Nesse processo, o livro integra a produção intelectual acadêmica das múltiplas áreas que compõem o quadro científico da Universidade e apura os esforços dos pesquisadores que veiculam parte de sua produção nesse formato.

A Coleção de Estudos da Pós-Graduação foi criada, portanto, para apoiar os programas de pós-graduação *stricto sensu* da UFC e consolidar uma política acadêmica, científica e institucional de valorização da pesquisa, ao franquear o curso da produção intelectual em forma de livro.

