

O retorno da Companhia de Jesus durante o Segundo Reinado

SIMONE TIAGO DOMINGOS*

Os esforços pela “preservação” do passado, segundo Salgado Guimarães, assumiu um papel importante e o conhecimento do passado (relacionado ao trabalho de memória) tornou-se imprescindível e permeado por questões sociais e políticas do presente. Um passado que pode ser rememorado de diversas formas, entre elas, pela escrita da história que, num movimento de produção de lembranças, é capaz de estabelecer uma relação entre a sociedade e o tempo decorrido. Dessa forma, a própria historiografia pode ser um campo investigativo da história, já que é compreendida como parte de uma *cultura histórica* – uma maneira de se narrar o passado no século XIX – que possui outros “dispositivos coletivos de produção de sentido e significado para o passado”. A disciplina História como área de conhecimento, portanto, também tem sua história e, conseqüentemente, é “fruto de embates e tensões, disputas por memória, uma memória disciplinar que, uma vez instituída, tende a canonizar autores e obras, constituindo o panteão de novos clássicos” (CARVALHO, 2007: 97).

Tendo como objeto de estudo o polêmico retorno da Companhia de Jesus ao Brasil durante o Segundo Reinado quando, expulsos da Argentina, alguns loyolanos fundaram seus primeiros colégios, propomos, primeiramente, esboçar as diferentes representações sobre a mencionada ordem religiosa no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. O IHGB é um importante espaço acadêmico fundado no Brasil Imperial, em cujas páginas é possível acompanhar um rico debate sobre o desempenho dos inicianos: desde a defesa dos padres – argumentada a partir de sua atuação como catequizadores exemplares – até falas críticas ancoradas em uma mitologia jesuítica que delineava os loyolanos como “conspiradores” e elementos ameaçadores para a sociedade e o Estado. O objetivo desse estudo é, posteriormente, por meio da historiografia sobre tema, delinear como se deu a instalação dos jesuítas, apontando os percursos dos religiosos e

* Doutoranda do Departamento de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). A pesquisa é financiada pela CAPES e orientada pela Profa. Dra. Izabel Andrade Marson. Endereço eletrônico: si_tdomingos@hotmail.com.

as possíveis relações com questões políticas importantes vivenciadas durante o reinado de Dom Pedro II.

1. A Companhia de Jesus nas páginas da *Revista* do IHGB:

Na investigação da *Revista* do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (RIHGB) desde sua fundação em 1839 até o final da década de 1880, a perspectiva apontada por Salgado Guimarães pareceu pertinente. Buscava-se, naquele momento, a definição de uma história, não se limitando à conservação de documentos sobre o passado da jovem nação, mas também uma orientação para a escrita dessa *história*. Ao acompanhar os artigos escritos pelos membros do Instituto bem como os documentos resgatados do período colonial que tematizavam a Companhia de Jesus, pudemos estabelecer um mapeamento das imagens e concepções sobre a citada Ordem e identificar as *formas* pelas quais foi *desenhada*. A partir disso, foi possível notar que o empenho dos membros desse Instituto associava a escrita de uma história à resolução prática de questões que demandavam uma solução naqueles tempos.

Identificamos pelo menos três momentos distintos envolvendo a Companhia de Jesus na RIHGB. Sob comando do Cônego Januário da Cunha Barbosa, secretário perpétuo e sócio atuante, a seleção das publicações nos primeiros anos (1839-1849) mostrou-se favorável aos jesuítas. Barbosa assumiu uma postura crítica em relação à escravidão em geral e dos africanos em particular, responsabilizando-a pelo atraso da agricultura e a principal causa do *retardamento da civilização* dos índios e da sociedade. Diferencia a atuação dos inicianos (com fé e zelo) dos colonos (violência e escravidão), procurando demonstrar como os jesuítas obtiveram melhores resultados na missão de cristianizar os nativos (BARBOSA, 1839: 167).

A opinião positiva não apenas firmava a Companhia de Jesus como um importante personagem da história do Brasil. Também defendia que a catequese desenvolvida pelos religiosos era uma possível solução para a *civilização* dos indígenas, capacitando-os como mão-de-obra, oferecendo alternativas para a extinção do tráfico negreiro (e escravidão) e para a definição dos cidadãos, da questão das terras e das fronteiras no início do Segundo Reinado. A primeira década da RIHGB cooperou para a predominância de um *Jesuíta catequizador que era, desta forma, o Jesuíta civilizador*.¹

¹ Importante ressaltar, no entanto, que na argumentação de Barbosa havia limites para a aceitação da

Na década seguinte, contudo, textos com um teor mais crítico à Ordem Inaciana foram frequentes. Mesmo mantendo o tema de discussão – desempenho dos jesuítas na civilização indígena –, temáticas como as missões fundadas pela Ordem e a política pombalina apontaram como urgentes. E nessa perspectiva, o *Jesuíta catequisador/civilizador*, com traços eminentemente positivos e, sobretudo, *modelares*, dá lugar a um Jesuíta com nuances – apesar de não ser descartado por completo, o trabalho daqueles religiosos apresenta muitas ressalvas.

O principal alvo das críticas eram as grandes concessões obtidas e o poder espiritual e temporal acumulados durante a colonização. Em meados do século XIX, assim como no passado, o jesuíta foi considerado uma ameaça para o Estado. Diante desse impasse, a importância dos loyolanos não foi negada, porém, dado o risco de adquirirem poder através do gerenciamento de obras missionárias e, especialmente, da formação dos jovens da elite política do país e do acesso a seus progenitores, ou novamente transformarem-se “num estado dentro do estado”, tornaram-se *personas non gratas* no presente.

A orientação restritiva em relação aos religiosos expressou-se claramente na discussão sobre o tema desenvolvida na RIHGB. A figura do *Jesuíta catequisador/civilizador*, até mesmo o caráter empreendedor da Companhia de Jesus, passou a dividir espaço com outros elementos contrastantes: o desejo de acumulação do poder espiritual e temporal em suas mãos, tornando-os competitivos e obstáculos ao poder estatal. O sócio J. C. Fernandes Pinheiro escreveu dois trabalhos publicados na RIHGB na década de 1850, cuja arguição destaca aspectos da formação da Companhia de Jesus que projetam o desejo de poder absoluto. Para o autor, a organização dos “soldados da Igreja” era como um *machinismo*, pois tudo dependia de seu chefe o que tornava o desempenho da Ordem sujeita ao caráter dos provinciais. Tal aspecto conferiu momentos distintos: a *era dos santos* – liderada por Ignacio, Laynes e Francisco de Borgia, homens de virtude – e a *era dos políticos*, início da degeneração provocada por

Ordem Inaciana: se elogiou o trabalho missionário dos padres junto aos nativos, também rejeitou o poder e independência conferidos pelos agentes oficiais da colonização aos membros dessa ordem religiosa. Em meados do século XIX, de acordo com Januário, não convinha ao Estado restaurar uma instituição com as atribuições políticas que gozara no passado e que poderiam ameaçar o estabelecimento de um Estado centralizado na figura do jovem imperador. Contudo, não era possível desprezar sua longa experiência e constatado sucesso no preparo dos indígenas para a religião e para o trabalho (BARBOSA, 1839; BARBOSA, 1840).

líderes jesuítas ligados à política, numa “desordenada ambição coletiva”, começando pelo generalato de Claudio Acquaviva (PINHEIRO, 1855: 98). Quanto à presença dos jesuítas no Brasil, os tempos heróicos dos padres – de propagação da fé – estavam limitados a Nóbrega e Anchieta. Para Pinheiro, o ponto alto das discordâncias foi Tratado de Madrid (1750). Pombal, contrário aos loyolanos e ciente de suas resistências e “impolíticas”, os acusou de “sequestrar em proveito seu o suor dos mizeros indigenas, de conserval-os em uma tutela forçada” (PINHEIRO, 1856).

Num segundo artigo, reforça a ideia da liberdade dada aos padres, em especial à junção dos poderes (espiritual e temporal), necessária nas primeiras décadas, mas que se tornara uma situação permanente com a imposição de uma *autocracia do pensamento* nas florestas da América. O poder exercido sobre os nativos deveria ter curta duração, sendo substituído por outro regular, com direitos e deveres melhores discriminados. Os padres assumiriam as funções puramente espirituais cuja missão ainda era sublime. Para o autor, as *tradições da catechese* deveriam ser aproveitadas uma vez que os abusos introduzidos fossem corrigidos (PINHEIRO, 1856: 397). Retomando seu primeiro artigo, o autor não descartava as ações positivas dos loyolanos na colônia portuguesa, já que “formam a antiguidade da nossa historia”, contudo é enfático ao afirmar que não desejava a sua volta. O retorno dos jesuítas seria *danoso*, pois era praticamente impossível “que se não despissem... do manto de políticos” (PINHEIRO, 1855: 164).

Suas restrições se remetiam ao poder acumulado nas mãos dos religiosos. O Jesuíta não apenas assumia a imagem de *civilizador*, mas também de um *político*, de um *manipulador* a fim de dominar tudo a sua volta. Tal figuração ganha contornos extremos quando interpretado, posteriormente na RIHGB, como desejoso por um governo *paralelo* incompatível com as expectativas da nação brasileira. A inaplicabilidade do modelo catequético para a civilização e cidadania dos indígenas impossibilitou que a própria Ordem Inaciana fosse parte constitutiva do projeto nacional, já que não compartilhavam dos anseios *comuns* da nova pátria, ou seja, não tinham um sentimento de *pertencimento*.

Na década de 1870, as diferentes posições marcaram confrontos mais acentuados, provocados por turbulências econômicas e políticas (avanço republicano), mas principalmente pela relação abalada entre a Igreja e o Estado, os sócios do IHGB se colocaram em lados opostos. Enquanto aqueles que apoiavam os loyolanos

(ultramontanos) seguiam com uma leitura positiva, inserindo-os como personagens ativos na constituição e história da nação, os críticos (liberais), que condenavam o padroado e o imbricamento Igreja-Estado, procuravam responder à questão: *seriam os jesuítas prejudiciais ou não à nação?* O debate toma um fôlego maior e essa leitura contrária aos inicianos transpira um discurso mitológico, existente desde a criação da Ordem e que repercutiu no Brasil, alimentando uma corrente anticlerical atuante nas discussões em torno da separação da Igreja e do Estado no final do Império.

Se a Igreja até então estava alinhada ao Estado e à monarquia brasileira, pois a religião era um elemento básico na organização política da nação por defender o poder constituído, mudanças importantes aconteceram a partir da década de 1850. A “reforma” católica tornou-se mais evidente no Segundo Reinado, preconizando uma aproximação com Roma e o enquadramento da Igreja do Brasil ao modelo tridentino contrário à utopia de uma Igreja nacional. Tanto o Estado como a Igreja procuravam meios para mudanças na estrutura da instituição religiosa: “o Estado queria continuar mantendo a Igreja submissa a seus objetivos políticos, sociais e culturais... A Igreja... lutou para desvencilhar-se das amarras do padroado régio”(ALTOÉ, 1993: 168).

Notamos, nos trabalhos mais agressivos à Companhia de Jesus, uma retomada vigorosa das restrições descritas pelo Cônego Pinheiro, nos quais a figura do jesuíta assume o perfil do indivíduo perigoso, tornando-se um inimigo da nação. Como exemplo, citamos a publicação do sócio Antonio Henriques Leal (1871). Em seu “Prefácio”, defende que a expulsão dos jesuítas foi um ato coerente com os princípios do estado liberal, pois a Companhia constituía um corpo coletivo que conservava o perfil de uma *corporação*. Diante disso, questionou se nos anos de 1870, as circunstâncias seriam compatíveis com a recuperação da mesma. Em sua opinião, a restauração dos jesuítas destoava das novas expectativas da nação, pois por sua organização e poder, aquela Ordem havia sido um *Estado no Estado* além de *uma igreja na igreja*. Importava saber se uma instituição que dominava reis (agindo como seus conselheiros), o povo no púlpito, as famílias no confessionário e as crianças nas escolas estava de acordo com as necessidades dos cidadãos brasileiros. O posicionamento de Leal é um exemplo do perfil e argumentos constitutivos de uma figuração negativa dos Jesuítas no Império, já que os concebe como uma corporação dominadora e detentora de um *poder paralelo*. A figura do jesuíta assume o perfil do indivíduo perigoso porque

ameaçador da estabilidade do Estado, da nação e da moral familiar – tornando-se um *Estrangeiro* na nação (LEAL, 1871).²

Já o senador Candido Mendes, que destacou a ação dos padres loyolanos, empenhou-se em esclarecer, com apresentação de documentos que seriam comprobatórios, as críticas a Anchieta no caso da catástrofe de João Bolés, afastando, assim, qualquer imagem negativa da Ordem. Trata-se do episódio de prisão, condenação e supliciamiento do francês João Bolés, no qual o padre José de Anchieta teria tido participação destacada ao acelerar, segundo Simão de Vasconcellos, a execução da morte – atitude que era passível de pena eclesiástica. Mendes contesta a afirmação e a partir de obras como a *Annua* “Informação do Brasil e de suas capitanias”, esclareceu que João Bolés tinha sido levado a Portugal e depois à Índia (como prisioneiro), não se tendo notícias de sua presença na Bahia. Assim sendo, o que fora mencionado sobre o seu enforcamento no Rio de Janeiro e sua pretensa conversão à hora de morrer eram informações infundadas que isentavam padre Anchieta (MENDES, 1879).

O caminho percorrido pela polêmica em torno da Companhia de Jesus nas páginas da *Revista* do IHGB é sinuoso, contrapondo uma idéia de discurso homogêneo veiculado no Instituto Histórico e em seu periódico. Tais conflitos de opiniões e posições, em um espaço que primava por preceitos científicos como a *imparcialidade* e a *verdade* na confecção da história, nos leva a questionar o que estava em ebulição fora dos muros do IHGB e que repercutia nas páginas de seu periódico, no que se refere à Companhia de Jesus, durante o reinado de Dom Pedro II. Ou melhor, qual ou quais seriam as motivações que levaram a Companhia de Jesus a ser tema de um debate extenso e por vezes vigoroso na *Revista* do IHGB?

2. O polêmico retorno dos Jesuítas ao Brasil durante o Segundo Reinado:

A presença dos loyolanos nas páginas da *Revista* – numa discussão conduzida pelos sócios frequentadores do IHGB que eram, em sua maioria, homens ligados à

² Essa leitura de Leal é tributária de uma vertente anti-jesuítica partilhada desde a criação da Companhia de Jesus. Dentre as imagens constitutivas da mitologia jesuítica, destacam-se aquelas da *Organização*, caracterizada pelo segredo e castigo; e a do indivíduo que é identificado como o “outro” do cidadão, encarnando a figura do *Estrangeiro*. Os desígnios desses seres, ao mesmo tempo diferentes e inimigos da nação, voltam-se para a dominação do mundo através de um poder universal sobre os príncipes e os povos em virtude da manipulação do aparelho administrativo, vida coletiva, organização familiar, educacional e econômico (GIRARDET, 1987).

política – sugere uma motivação em especial: a polêmica em torno da volta desses religiosos ao território brasileiro que já ocorria na década de 1840. A partir do reconhecimento de um debate complexo e multifacetado na *Revista* do IHGB, procuramos, apoiados numa bibliografia sobre o tema, delinear como se deu o retorno da Companhia de Jesus no Brasil oitocentista, que aparece sempre como uma opção, mas com ressalvas que muitas vezes se mostraram intransponíveis para os governos provinciais e também para o Império.

A discussão e até a rejeição à atuação da Companhia de Jesus, certamente relaciona-se ao movimento de extinção gradativa das ordens regulares no Brasil, implementadas especialmente por Nabuco de Araújo.³ Ações que, pela proibição da vinda de noviços e confisco dos bens dos regulares, reforçou legalmente a opinião contrária à fixação de ordens religiosas, como os jesuítas, no Brasil a partir da década de 1850 (NABUCO, 1997). A reforma deveria atingir principalmente as ordens religiosas, pois algumas se encontravam *na mais completa relaxação*. Os loyolanos significavam um grande problema para o Estado imperial. A eficiência de seu trabalho na divulgação do ultramontanismo e, sobretudo, a capacidade de sobrevivência da Ordem, problematizavam o regalismo e a meta de extinção dos regulares no Brasil. Diante desse impasse, os argumentos em torno da Companhia de Jesus se mostraram tensas.

A Igreja Católica, por sua vez, passava por um momento de reforma com base no Concílio de Trento. Procurava se estabelecer por meio de dois princípios fundamentais: a clericalização da Igreja e da aproximação e submissão ao pontífice romano. As atividades do novo sacerdote se restringiriam a sua missão específica: pregação da doutrina cristã e o pastoreio das almas. A Igreja aparecia como uma sociedade “perfeita” preocupada apenas com questões espirituais. Consequentemente, era uma instituição *paralela* ao Estado e não subordinada a ele. Essa perspectiva de reforma da Igreja, que ficou conhecida como *romanização*, encontrou apoio em terras brasileiras entre os núncios e internúncios, congregações religiosas que estavam afastadas e retornavam, como os lazaristas (1827), os capuchinhos (1862) e os jesuítas. Destaca-se a atuação de Dom Antonio Ferreira Viçoso (bispo em Mariana) que, assim

³ O estudo desenvolvido por Sandra Molina mostra o quanto as alterações alcançaram as Ordens Regulares. Já em 1828 temos a lei que proibiu a entrada de padres estrangeiros e a ordenação de noviços, condenando as ordens a um lento desaparecimento. Em 1827, o país contava com sete abadias e quatro priorados beneditinos. Já em 1894, só havia uma dúzia de monges desta ordem. (MOLINA, 1998).

como D. Antônio Joaquim de Melo (bispo de São Paulo), D. Antônio de Macedo Costa (bispo do Pará) e D. Vital de Oliveira (bispo de Olinda), empreendeu uma série de medidas alinhadas ao ultramontanismo, mais conservadoras, concentrando o poder nas mãos do Papa, para assim, interromper a expansão do protestantismo, socialismo, liberalismo, racionalismo, maçonaria e jansenismo. Para tanto, colocou em prática as novas diretrizes estabelecidas pelo papado: a começar pela moralização do clero por meio da melhoria dos seminários (OLIVEIRA, 2010).

E vale ressaltar que o ultramontanismo relaciona-se à Companhia de Jesus, pois nas últimas décadas do século XIX, não havia grandes divergências no que se referia à necessidade do catolicismo para a manutenção da tranquilidade e ordem interna. No entanto, a elite política e intelectual estava permeada por um forte sentimento anti-clerical e distinguia dois “tipos” de catolicismos: o *brasileiro* – “tradicional”, praticado desde colônia por quase toda a população – e o *jesuítico* – uma manobra do papado que, através dos jesuítas, pretendia submeter e penetrar na soberania nacional. Esse segundo catolicismo constituía uma ameaça à soberania do Estado brasileiro, pois era considerado uma posição supra-nacional ou anti-nacional (ALTOÉ, 1993: 203, 208-210, 245, 398).

Dessa forma, percebemos que na relação “Trono-Altar”, durante o Segundo Reinado, as posições eram diversas tanto no meio político quanto religioso. Mesmo com as leis restritivas e todo o conflito em torno da relação Igreja-Estado, a Companhia de Jesus se instalou, se solidificando em determinadas províncias e em outras enfrentando problemas. Por isso, a partir de uma bibliografia específica sobre o tema, expomos esse retorno dos jesuítas na década de 1840, destacando inicialmente as duas províncias em que tiveram problemas – Santa Catarina e Pernambuco – e as duas províncias em que foram mais bem sucedidos – Rio Grande do Sul e São Paulo.

2.1. Conflitos na instalação dos Jesuítas nas províncias de Santa Catarina e Pernambuco:

A história do retorno dos loyolanos a Santa Catarina, onde por duas vezes fundaram colégios, ilustra o percurso daqueles religiosos no Brasil no século XIX. Na cidade de Desterro houve uma alternância entre colégios católicos e públicos: Colégio dos jesuítas espanhóis (1845-55), Liceu (1857-64), Colégio do Santíssimo Salvador (1865-69) e Ateneu Provincial (1874-83). Essas mudanças, segundo Dias e Dallabrida,

ocorreram de maneira conflituosa e conduzida por disputas entre grupos sociais que procuravam controlar o cargo de Presidente da Província (executivo) e a Assembléia Provincial (legislativo).

A volta da Companhia de Jesus ocorreu na presidência de Antero Ferreira de Brito (1844), com padres espanhóis vindos de Buenos Aires e chefiados pelo jesuíta Mariano Berdugo. Além da fundação do colégio jesuíta de instrução secundária, os padres exerciam diversas funções com base no modelo tridentino: batismos, casamentos, missões populares cuja principal função era a doutrinarização da população (CABRAL, 1840; DIAS, 2008: 34).

Já nas eleições de 1847, a maioria dos deputados que ocupou a Assembléia Legislativa era do Partido Conservador, opositores dos jesuítas. O alvo principal das discussões era a subvenção paga para a manutenção do colégio. Após o fechamento do colégio dos jesuítas espanhóis, houve, segundo Dias e Dallabrida, muita tensão em torno do estabelecimento do Liceu. Utilizando-se das categorias de análises propostas por Nobert Elias – *insiders* e *outsiders* – os autores definem o grupo social que se articulou contra o Liceu como sendo aqueles formados pelos estabelecidos (famílias tradicionais de ascendência açoriana, que tinham vinculação com a Igreja Católica). Já os *outsiders*, defensores do Liceu da Província de Santa Catarina (marcado por uma cultura escolar pública, laica e científica), eram formados por liberais exaltados e alemães antimonárquicos que imigraram para o Brasil após a Revolução de 1848 (DIAS & DALLABRIDA, 2009).

O retorno dos jesuítas, após o fechamento do Liceu, em 3 de fevereiro de 1865, ocorreu entre tensões: a posição contrária por parte dos estabelecidos era, muito provavelmente, motivada pela presença de professores “luteranos”. Os *outsiders* defendiam o incentivo/incremento da imigração alemã para a província e viam no fechamento do Liceu um ato prejudicial aos seus intentos (DIAS, 2008: 14-15). Essa disputa entre os dois grupos foi registrada nos periódicos da época. No *Jornal Despertador*, por exemplo, foi contestada a dispensa de professores do Liceu, afirmando-se que estando o colégio sob comando dos jesuítas, o governo provincial perdia o direito de selecionar as disciplinas, os compêndios escolares e os professores. O programa do novo colégio estaria baseado na exclusão social dos estudantes e na vigilância panóptica. Tais debates eram reflexos de uma disputa política pelo controle

do ensino secundário na província. E no centro das discussões estavam os temas políticos como o regime republicano, a laicidade do Estado, a liberdade religiosa, a imigração alemã e a instrução pública e laica (DIAS & DALLABRIDA, 2009: 28-29).⁴

A curta duração do segundo colégio jesuítico se deu pelos desacordos entre o reitor da instituição e uma Comissão responsável por um parecer sobre o Colégio, além das colocações negativas da imprensa, que resultaram na suspensão imediata da subvenção. O colégio foi fechado em 1870. Um projeto de restauração foi enviado à sessão de 11 de abril, mas recebeu oposição de Caldeira de Andrade que, juntamente com Souza e Melo, propôs um projeto relacionado ao Liceu (DIAS & DALLABRIDA, 2009: 84).

No quadro de disputas pelo poder, havia um elemento potencializador na província de Santa Catarina: o caráter étnico. Para Dias, a partir dos discursos proferidos pelos grupos, foi possível identificar uma fronteira identitária, política, religiosa e social, pautada no que chamou de *estigma social*. Ou seja, um grupo tentava enquadrar outro grupo, por meio de um rótulo de inferioridade.⁵

De acordo com o Padre Viotti, mesmo com o fechamento do colégio em Santa Catarina, com novos reforços de jesuítas, vindo da Província de Roma, foi criada no Brasil a Missão Romana (1865) e mais dois colégios entraram em funcionamento no ano de 1867. O primeiro foi fundado em Recife – Colégio São Francisco Xavier – que, depois de momentos turbulentos por conta da *Questão Religiosa*, fechou suas portas em 1874. Já o segundo foi instalado em Itu e denominado Colégio São Luís (VIOTTI, 1978).

Em Pernambuco, a experiência do colégio jesuíta se deu entre 1867 e 1874. Padre Azevedo atribui a efemeridade deste momento à presença do ultramontanismo numa província cujo binômio regalismo/liberalismo era acentuado. Um ponto marcante

⁴ Este último, por sinal, é destacado já que desde a segunda metade do século XVIII havia uma disputa entre o “Estado educador” – sedento pelo controle dos conteúdos, métodos e a formação de professores dos nascentes sistemas escolares nacionais – e as “associações religiosas”, desejosas em manter os seus privilégios. Os currículos escolares também eram alvos de disputas: havia o “tradicional” eixo literário e o emergente eixo científico associado à industrialização e modernização da sociedade ocidental (DIAS & DALLABRIDA, 2009).

⁵ Entre os estabelecidos, estavam pessoas de origem açoriana ou madeirense, maioria católica. Entre os *outsiders* havia uma pluralidade: católicos brasileiros, imigrantes luteranos, maçônicos brasileiros e alemães, liberais exaltados, conservadores saquaremas, pretos, pardos e crioulos, etc. Por isso, as estratégias, sobretudo no campo político dependiam de determinadas ações dos envolvidos (DIAS, 2008: 15).

da presença da Companhia de Jesus na província foi a atuação dos religiosos da Ordem na imprensa. Em meio ao conflito entre ultramontanos e liberais, no final do ano de 1869, Azevedo destaca a fundação do *Jornal O Catholico*, que contava com maciça colaboração dos padres inacianos ao ponto de ser considerado um *jornal dos jesuítas*, com o objetivo de combater a maçonaria, a escravatura e, sobretudo, o desprezo da autoridade papa (AZEVEDO, 1981).

A Ordem Inaciana retornou a Pernambuco a convite de Dom Manoel do Rego Medeiros, bispo de Olinda. Os religiosos, na sua maioria italiana, trabalharam não somente em Pernambuco, mas também nas Províncias da Paraíba, Alagoas, Ceará e Rio Grande do Norte, além da colônia penal na Ilha de Fernando de Noronha (AZEVEDO, 1981: 98-102).

A campanha anti-jesuítica, sempre manifesta em artigos dos periódicos opositores aos religiosos, mostrou-se mais intensa na década de 1870. E esse recrudescimento do embate tornou difícil a manutenção do Colégio em Recife. Por isso, Padre Sottovia aceitou o convite do Senhor Dr. José Francisco de Barros Rego – deputado do Segundo Distrito na Assembléia Provincial nos anos 1870-1871 e dono de Engenho Quizanga, cujo filho frequentava o colégio – para a transferência da instituição de ensino para São Lourenço da Mata. Contudo, mesmo se afastando da capital, as críticas e perseguições seguiram.

De acordo com Azevedo, quando Dom Vital entrou em atrito com o Governo Imperial, seu maior suporte foi a Companhia de Jesus, provocando mais intransigência por parte dos inimigos da Ordem.⁶ Diante da hostilidade do Império – sobretudo do Ministério de 7 de março do Visconde de Rio Branco (Grande Mestre da Loja Maçônica) – e para garantir os interesses da Igreja, foi criado o Partido Católico: “movimento dos leigos católicos, o qual visava a defesa da Igreja e dos dois bispos presos, deixou o governo imperial intranquilo, e em Pernambuco, parece que o Presidente Lucena,..., desconfiava ainda mais a presença da Companhia de Jesus na sua província” (AZEVEDO, 1981: 151).

⁶ Os dois bispos, apenas reiterando o que mencionamos no início, são o estopim da crise entre o Estado e a Igreja que ficou conhecido como “Questão Religiosa”. Para Azevedo (não esquecendo que é jesuíta!), defendiam as liberdades garantidas pela Constituição a Igreja, mas que não eram seguidas, pois Dom Pedro II pautava-se no catolicismo regalista-liberalista. Havia ainda a formação de um clero ávido pelos benefícios eclesiásticos e que consideravam a Igreja como um ramo do Estado. Eram os chamados “Padres Políticos”.

Os padres teriam, segundo o autor, seguido suas atividades no ensino e em missões pelo interior pernambucano se não fosse pelo movimento conhecido como Quebra-Quilos, uma reação dos camponeses aos novos impostos nas províncias de Alagoas, Paraíba, Pernambuco e Rio Grande do Norte. O Visconde de Rio Branco interpretou que por trás do movimento estavam os jesuítas. Já presidente Lucena considerou o movimento Quebra-Quilo uma extensão da Questão Religiosa.⁷ No dia 17 de dezembro de 1874, os jesuítas italianos foram expulsos do Brasil e, dessa forma, as atividades educacionais e espirituais dos Padres italianos da Companhia de Jesus acabaram em Pernambuco (AZEVEDO, 1981: 151).

2.2. A instalação e permanência nas províncias do Rio Grande do Sul e São Paulo:

Diferentemente de Santa Catarina e Pernambuco, a Companhia de Jesus nas províncias do Rio Grande do Sul e São Paulo alcançaram maior estabilidade em suas atividades. No caso do Rio Grande do Sul, pensava-se, na década de 1840, em recomeçar as antigas missões de indígenas e se solicitava a abertura de um colégio em Porto Alegre e da vinda de padres jesuítas “para cuidarem dos núcleos de colonização estrangeira, recém-instalados na província” (VIOTTI, 1978: 07). Desde o advento da Revolução Francesa e o período napoleônico, os jesuítas foram vistos com bons olhos pelas autoridades religiosas para superar os momentos difíceis que a Igreja passou. O retorno, no entanto, foi gradual e também combatido por opositores que os expulsaram de diversos países. No caso específico da província alemã da Companhia de Jesus, o restabelecimento iniciou-se na Suíça, em uma missão fundada em 1810. Quando expulsos, em virtude da Revolução de 1848, se instalaram na Áustria brevemente e, depois, em Chicago. Nesse mesmo período, três inicianos vieram para o Rio Grande do Sul, a fim de atender os imigrantes alemães. Depois da década de 1850, houve um crescimento no número de membros, já que a Companhia de Jesus visava despertar a vocação religiosa em jovens (WERLE, 2006: 98-103).

⁷ Azevedo afirma que Lucena associou os jesuítas ao movimento a partir de evidências encontradas, principalmente uma carta do Dr. Francisco Lucas de Souza Rangel, proprietário e morador do Engenho Tybiri (Paraíba) e com um filho no Colégio comandado pelos jesuítas, que indicava que teria ido a São Lourenço para levar seu filho para Natal. E como Padre Rocha Pinto ia pregar em Natal, o acompanhou nessa viagem. O presente considerou esse fato como um laço de ligação entre o movimento de Quebra-Quilos e os religiosos.

No sul do Brasil, assim como nas outras províncias, os periódicos foram importantes veículos de opiniões da Companhia de Jesus. Entre elas, a revista *Stimmem aus Maria-Laach* (1865), cujo “conteúdo era bastante diversificado, contudo o foco se direcionava a polêmicas de cunho filosófico, científico, político, social e teológico”. Outra revista publicada com influência inaciana era a *Katholische Missionen*, que trazia textos mais simples seguidos de ilustrações, a respeito da atividade de missionários católicos.

Importante mencionar que a situação dos imigrantes, tanto para os religiosos espanhóis quanto para os alemães, não era boa. Por isso, passaram a desenvolver trabalhos nas colônias, contudo em um ambiente social, cultural e econômico que até então não tinham vivido. A área de atuação dos padres foi aumentando junto com crescimento da colônia de imigrantes, graças às novas imigrações e ao crescimento interno. Na década de 1860, Werle informa que eram cerca de 20 a 30 mil pessoas de origem germânica e metade correspondia a católicos. Para suprir a demanda, nos anos seguintes, a província recebeu mais jesuítas da Alemanha.

A educação também foi um interesse dos padres. Ao lado de cada igreja incentivaram a fundação de uma escola comunitária ou paroquial. Contudo, nem todos os colonos enviavam seus filhos à escola e, por isso, os jesuítas, segundo Werle, estabeleceram um *sistema escolar inovador* entre os imigrantes alemães. Nele, escola e Igreja estavam interligadas e a primeira era um “importante instrumento para formar a religiosidade seguindo os parâmetros europeus e romanizados”. Para o autor, educação oferecida pelos jesuítas cumpria o papel de formador de uma religiosidade dentro daquilo que a Igreja preconizava (WERLE, 2008: 17).

O número reduzido de padres também era uma preocupação no sul do Brasil, além da baixa qualidade da formação religiosa e moral do clero secular. Dessa forma, “a imigração de jesuítas, assim como de outras ordens religiosas se apresentavam como importantes elementos para enquadrar o catolicismo brasileiro nos moldes oficiais da Igreja” e suas ações, como podemos notar (e foi destacado pelo próprio autor), eram parte de uma ampla reforma da estrutura e religiosidade popular no Brasil. A valorização, por parte dos jesuítas, da formação de um clero brasileiro refletia o anseio por uma hierarquia na estrutura institucional das próprias práticas religiosas. Por isso, os jesuítas alemães desejavam formar um clero brasileiro e para tanto fundaram, no ano de

1871, o colégio São Leopoldo do qual Werle não traz detalhes, mas concorda com os demais autores ao inserir a imigração dos Jesuítas de língua alemã no contexto reformador da Igreja oitocentista que não se restringia à estrutura eclesiástica, abrangendo também a religiosidade popular (WERLE, 2008: 123).

Em São Paulo, há poucos estudos mais detalhados sobre a presença da Companhia de Jesus na segunda metade do século XIX. Pedro Maia (SJ) nos informa que os padres Anthelmo Gould e Razzini (que vieram, em 1857, com o objetivo de visitar os religiosos da Companhia de Jesus instalados no sul do Brasil) sugeriram a fundação, em Itu, de um colégio. Iniciadas na década de 1860, as tentativas de estabelecimento do mesmo encontraram, no inspetor provincial da Instrução Pública. Oposição. Já este negou a licença ao saber que o corpo docente seria composto por jesuítas. Segundo o autor, de todos os lados vieram oposições, mas que não foram explicitadas.

A inauguração ocorreu no dia 12 de maio de 1867, instalando-se inicialmente no Convento de São Francisco em Itu, cedido gratuitamente pelo Vigário Pacheco. Contudo, o espaço logo se mostrou insuficiente e se mudaram para a propriedade do Padre Campos Lara (que pertenceu à antiga Companhia de Jesus). Em 19 de fevereiro de 1872, foram reabertas as portas do colégio São Luís. A transferência para a capital de São Paulo (funcionando, então, como externato) ocorreu, segundo Maia, por conta da insalubridade do clima ituano e da escassez de padres docentes. O Ginásio Anglo-Brasileiro, na avenida Paulista, serviu para a instalação do Colégio em 18 de janeiro de 1918.⁸

Segundo Viotti, o colégio São Luis foi bem sucedido, consolidando-se e tornando-se “a base de toda a expansão da Companhia de Jesus no centro do país”. Tanto que, em 1885, o Padre José Mantero (então reitor do Colégio São Luís) se empenhou em abrir uma residência de jesuítas no Rio de Janeiro e o Colégio Anchieta, em Friburgo. Este foi inaugurado como sucursal de Itu no ano seguinte (VIOTTI, 1978).

De acordo com Maia, a insistência para a abertura de um instituto de educação aos moldes do Colégio São Luis foi do Dr. Carlos Ebori, originário de Nápoles e que tinha no local um estabelecimento hidroterápico. A primeira tentativa se deu quando o

⁸ Segundo o autor, as anotações diárias sobre o Colégio São Luís (1865-1957) se encontram em 12 livros: “um registro minucioso, procurando captar da vida de um Colégio e de uma comunidade” (MAIA, 1991: 226).

então Reitor do Colégio São Luís, Padre José Maria Mantero, de passagem pelo Rio de Janeiro, foi instado por pessoas, inclusive o presidente do Conselho de Ministros, interessados em um colégio em Friburgo. Alguns amigos dos jesuítas sugeriram a sede na cidade de Petrópolis, considerada mais desenvolvida, próxima da capital e escolhida para vilegiatura da Corte.

Contudo, as ordens de Roma estabelecia que durante dois anos não poderiam comprar nenhuma propriedade e que o prédio a ser utilizado deveria ser alugado. Nessas circunstâncias, a melhor possibilidade encontrada foi uma casa em Friburgo que necessitou de reparações e adaptações realizadas pelos padres Lourenço Rossi e Vicente Prosperi. A entrada dos alunos se deu em 12 de abril de 1886 e a partir daí, aumentou-se o número de estudantes e a necessidade de ampliação do espaço, ocorrido no início do século XX (MAIA, 1991: 241).

3. Considerações finais:

Ao retomar brevemente o debate em torno da Companhia de Jesus na *Revista* do IHGB, notamos que, mesmo com o objetivo de escrever a história do Brasil (em que também se discutiu o papel de destaque dos jesuítas), o Instituto histórico foi um espaço de debate político que, mesmo circunscrito a censuras de seus membros e a *práticas* “científicas” da operação histórica, apresentou diferentes leituras no que se refere aos inicianos.

Toda a efervescência do debate acadêmico tinha seu correspondente no Império. Na década de 1840, a Ordem Inaciana retornava ao Brasil. E concordando com as pertinentes palavras de André Werle, os estudos historiográficos sobre a Companhia de Jesus após sua restauração em 1814 são escassos e parecem viver à sombra de seus antecessores. A Companhia de Jesus, como bem disse, depois de sua extinção no século XVIII, seguiu com suas atividades em algumas regiões, pois a ordem papal de expulsão, apenas estaria em vigor se fosse promulgada pelos respectivos governos. E isso não ocorreu, por exemplo, em locais como a Rússia (*Weißrussland*) de Catarina II e na Prússia de Frederico II. Muitos jesuítas permaneceram em seus postos e para acolhê-los surgiram novas instituições que seguiam os princípios inicianos e que tinham o objetivo, nem sempre revelado, de restabelecer a instituição.

O Brasil se tornou uma dessas possibilidades, como pudemos acompanhar. E se no IHGB, como mostraram as diferentes imagens construídas em torno dos jesuítas, não era um tema pacífico, mas que foi conduzido por um tom mais conciliatório, cauteloso e polido, no Império, as divergências sobre o retorno dos religiosos da Companhia de Jesus parecem mais complexas.

A historiografia apontou que, mesmo com medidas tomadas na Corte que visavam a extinção das ordens religiosas ou ainda a reforma empreendida pela Igreja, cada província conduziu o tratamento dado à Companhia de Jesus diferentemente. Vimos o caso de Santa Catarina, cuja configuração política não cabia na oposição conservadores (apoiadores dos jesuítas) e liberais (críticos dos religiosos), como foi mais evidente nas publicações do IHGB ou ainda na província de Pernambuco.

Os particularismos de cada província, as suas condições sociais, políticas e econômicas, sugerem uma possibilidade investigativa no que se refere à Ordem Inaciana. Isto é, além da relação entre a Igreja e o Estado que evidentemente influenciou nos argumentos e decisões a favor e contra os jesuítas durante o Segundo Reinado, questões políticas peculiares de cada província levaram ao sucesso ou não dos colégios jesuíticos. Incentiva-nos, então, a questionar: por que esse retorno da Companhia Jesus foi tão pontual, em apenas algumas províncias? Por que em Santa Catarina e Pernambuco os inacianos permaneceram por tão pouco tempo, enquanto que no Rio Grande do Sul e São Paulo solidificaram suas atividades e estabelecimentos de ensino?

O caminho apontado através do mapeamento das representações dos jesuítas na *Revista* do IHGB nos levou para além dos muros do Instituto acadêmico e para a possibilidade de um estudo mais detalhado em cada uma das províncias, especialmente Santa Catarina, Pernambuco, Rio Grande do Sul, São Paulo e Rio Janeiro.

Fontes – Artigos publicados na *Revista* do IHGB:

BARBOSA, J. C. “Se a introdução dos escravos africanos no Brazil embarça a civilização dos nossos indígenas, dispensando-se-lhes o trabalho, que todo foi confiado a escravos negros. Neste caso qual é o prejuizo que soffre a lavoura Brasileira”, *in: RIHGB*, 1839, t. 01.

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

PINHEIRO, J.C. Fernandes. “Ensaio sobre os jesuitas”, *in: RIHGB*, t.18, 1855, pp. 71-164.

_____. “Breves reflexões sobre o systema de catechese seguido pelos jesuitas no Brazil”, *in: RIHGB*, t. 19, 1856, pp. 379-397.

“Relação abreviada da Republica, que os religiosos jesuítas das provincias de Portugal e Hespanha estabeleceram nos domínios ultramarinos das duas Monarchias, e da Guerra que n'elles tem movido e sustentado contra os exércitos hespanhóis e portugueses: Formada pelos registros das Secretarias dos dois respectivos principais Commissarios e Plenipotenciarios, e por outros documentos authenticos”, *in: RIHGB*, t. 04, 1842, pp. 265-294.

LEAL, Antonio H.. “Apontamentos para a história dos jesuítas, extrahidos dos chronistas da Companhia de Jesus [Prefácio]”, *in: RIHGB*, t. 36, 1871, pp. 47-53.

MENDES, Candido. “Notas para Historia Patria – 5º capítulo: As catastrophes de João Bolés foi uma realidade?”, *in: RIHGB*, 1879, t. 42, pp. 141-194.

Bibliografia:

AZEVEDO, Ferdinando, S.J.. *Ensino, jornalismo e missões jesuíticas em Pernambuco, 1866-1874*. Recife: FASA, 1981.

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

DIAS, Thiago Cancelier. *Questão Religiosa Catarinense: as disputas pelo direito de instruir (1843-1864)*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2008 (mestrado).

DIAS, Thiago C. & DALLABRIDA, Norberto. “O liceu da Província de Santa Catarina no jogo do poder”, *in: Atos de Pesquisa em Educação*, v. 04, nº 01, pp. 18-35, jan./ab. 2009.

GIRARDET, Raoul. *Mitos e Mitologias políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. “A disputa pelo passado na cultura histórica oitocentista no Brasil”, *in: CARVALHO, José Murilo de (org.). Nação e Cidadania do Império: novos horizontes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, pp. 93-122.

MAIA, Pedro A. (S.J.). *Crônicas dos Jesuítas do Brasil Centro-Leste*. SP: Ed. Loyola, 1991.

MARSON, Izabel Andrade. “‘Poupar os submissos e debelar os soberbos’: humilhar para ‘conciliar’”, *in: MARSON, Izabel A. & NAXARA, Márcia (org.). Sobre a humilhação: sentimentos, gestos, palavras*. Uberlândia: UDUFU, 2005.

MOLINA, Sandra Rita. *Des(obediência), Barganha e Confronto: a luta da província Fluminense pela sobrevivência (1780-1836)*. Campinas: [s.n.], 1998 (Mestrado, UNICAMP);

NABUCO, Joaquim. *Um estadista do Império*. RJ: Topboobks, 1997, 5ª ed., vol. I, p. 278.

OLIVEIRA, Gustavo de Souza. *Entre o rígido e o flexível: D. Antônio Ferreira Viçoso e a reforma do clero mineiro (1844-1875)*. Unicamp: março/2010 [exame de qualificação].

VALERIANO, Altoé. “*O Altar e o Trono*” - *um mapeamento das idéias políticas e dos conflitos no Brasil (1840-1889)*. Niterói: [s.n.] (Doutorado, UFF), 1993, p. 168.

VIOTTI, Hélio A., S.J. “Dom Pedro II e os jesuítas”, *in: RIHGB*. RJ: Imprensa Nacional, 1978, v. 318, pp. 05-16.

WERLE, André Carlos. *A Revista de tropas do exército católico alemão. Congressos Católicos na Alemanha e no sul do Brasil*. Florianópolis, ab/2006, doutorado.