SIMONE TIAGO DOMINGOS

POLÍTICA E RELIGIÃO:
repercussões da polêmica sobre o retorno dos jesuítas ao Brasil durante o Segundo Reinado (1840-1870)

Campinas,
2014.

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS - UNICAMP
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS (IFCH)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - DOUTORADO

SIMONE TIAGO DOMINGOS

POLÍTICA E RELIGIÃO:
repercussões da polêmica sobre o retorno dos jesuítas ao Brasil durante o Segundo Reinado (1840-1870)

ORIENTADORA: PROFa. DRa. IZABEL ANDRADE MARSON

Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) para a obtenção do título de Doutora em História, na área de concentração *Política, Memória e Cidade*.

Este exemplar corresponde à versão final da tese, defendida pela aluna Simone Tiago Domingos, orientada pela Profa. Dra. Izabel Andrade Marson e aprovada no dia 24/10/2014.

Campinas,
2014

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Paulo Roberto de Oliveira - CRB 8/6272

Domingos, Simone Tiago, 1983-
D713p Política e Religião : repercussões da polêmica sobre o retorno dos jesuítas ao Brasil durante o Segundo Reinado (1840-1870) / Simone Tiago Domingos. – Campinas, SP : [s.n.], 2014.

Orientador: Izabel Andrade Marson.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Jesuitas. 2. Igreja e Estado. 3. Ultramontanismo. 4. Protestantismo. I. Marson, Izabel Andrade,1948-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Politics and Religion : the polemical repercussion about the return of the Jesuits to Brazil during the Second Reign (1840-1870)
Palavras-chave em inglês:
Jesuits
Church State
Ultramontanism
Protestantism
Área de concentração: Política, Memória e Cidade
Titulação: Doutora em História
Banca examinadora:
Izabel Andrade Marson [Orientador]
Cecilia Helena Lorenzini de Salles Oliveira
Eliane Moura da Silva
Leila Mezan Algranti
Márcia Regina Capelari Naxara
Data de defesa: 24-10-2014
Programa de Pós-Graduação: História

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, em sessão pública realizada em 24 de outubro de 2014, considerou a candidata SIMONE TIAGO DOMINGOS aprovada.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Profa. Dra. Izabel Andrade Marson _____

Profa. Dra. Cecilia Helena Lorenzini de Salles Oliveira _____

Profa. Dra. Eliane Moura da Silva _____

Profa. Dra. Leila Mezan Algranti _____

Profa. Dra. Marcia Regina Capelari Naxara _____

– Resumo –

Em seus primeiros anos de retorno ao Brasil, os jesuítas se instalaram, primeiramente, em Desterro, a capital de Santa Catarina, para a fundação de um colégio que funcionou até meados de 1855. Em 1867, além da criação de um segundo colégio naquela cidade, obtiveram licença para abrir dois outros estabelecimentos: o primeiro em Itu – o Colégio São Luís, hoje ainda em atividade na capital de São Paulo – e outro em Recife, o São Francisco Xavier, que permaneceu aberto até 1874. O objetivo principal dessa tese é historiar e explicitar as experiências de fixação dos jesuítas no Império (entre as décadas de 1840 e 1870), destacando nesse percurso as dificuldades por eles encontradas, os meios pelos quais se defenderam e, sobretudo, a polêmica que se instaurou sobre o retorno da Ordem, particularmente nas províncias em que tiveram instituições de ensino – Santa Catarina, S. Paulo e Pernambuco.

Assim, a tese aborda a história dos inacianos no Império (entre as décadas de 1840 e 1870) e também tem por preocupação relacionar o debate ocorrido no Brasil à discussão internacional que se estabeleceu sobre a Companhia de Jesus. Para tanto, além de explorar a bibliografia existente sobre a Ordem e sobre a política imperial do período, analisa significativo conjunto de matérias publicadas em jornais de expressão que circularam nas citadas províncias. Explora ainda debates em fóruns políticos importantes, em destaque as Assembleias Provinciais e Geral. O intuito foi retomar a argumentação que sustentou a discussão sobre a presença dos jesuítas no Brasil e sua associação com os principais problemas da política imperial naquele período, a exemplo da imigração estrangeira, da liberdade religiosa, dos conflitos entre o clero nacional e o clero ultramontano, das relações entre o Estado monárquico e a Igreja.

Palavras-Chave: Companhia de Jesus – Igreja – Estado – Ultramontanismo – Regalismo – Imigração – Protestantismo.

– Abstract –

During their first years after they had come back to Brazil, the Jesuits set up their order first in Desterro, the capital of Santa Catarina, where they founded a school which worked until mid-1855. In 1867, besides the creation of the second school in that city, the order got the permission to open two other establishments: the first one in Itu – Colégio São Luís, that is still working but now in the capital of São Paulo – and another one in Recife, São Francisco Xavier, that closed in 1874. The main purpose of this thesis is to relate and to make explicit the Jesuits' settlement experiences during the Empire (between 1840s and 1870s), highlighting the difficulties faced by them during that process, the ways they used to defend themselves, and, above all, the polemic created by the return of the religious order, especially in the provinces where the educational institutes were built, e.g. Santa Catarina, São Paulo and Pernambuco.

This thesis discusses the history of Ignatians in the Empire (between 1840s and 1870s) as well as linking the discussions which occurred in Brazil with the existing international debate about the Jesuit Order. To this end, besides the examination of the existing bibliography about the Order and about the politics of the Empire at that time, this thesis analyzes a significant set of newspapers which had an expressive broadcast in the provinces mentioned before. This research also explores the debates that happened in important political spaces, in special General and Provincial Assemblies. The aim was to rediscuss the argumentation that supported the debate about the presence of the Jesuits in Brazil and their association with the main political problems faced by the Empire at that moment, for example, foreign immigration, religious freedom, the conflicts between national clergy and ultramontanist clergy and the relation between the monarchal State and the Church.

Key Words: Society of Jesus – Church – State – Ultramontanism – Regalism – Immigration – Protestantism.

– Sumário –

Introdução **1**

Capítulo 01 – *Entre mitos e experiências: polêmicas sobre o retorno dos jesuítas na Argentina e no Brasil* **23**

1. Origens e elaboração da "jesuitofobia" e da "jesuitomania"..... 23
2. Entre "unitários" e "federales": a política eclesiástica argentina, o retorno e atuação dos jesuítas durante o governo Rosas..... 31
   2.1. A obra da Companhia na Argentina..... 37
3. Os jesuítas no Rio Grande do Sul..... 41
4. A atuação jesuítica em Santa Catarina..... 51
   4.1. Os jesuítas como um problema para a colonização e a imigração de protestantes..... 63
   4.2. Entre a educação laica e a religiosa: o embate entre o Liceu Provincial e os Colégios Inacianos..... 68

Capítulo 02 – *Presença e lugares da Companhia de Jesus durante o Segundo Reinado* **87**

1. As ordens regulares e o governo imperial..... 87
2. "Regalistas" versus "ultramontanos"..... 90
3. "Padres políticos" *versus* "Ultramontanos": confrontos com os bispos em S. Paulo e Minas..... 106
4. Os jesuítas e a *Questão Religiosa* na imprensa ilustrada..... 122
5. Presença dos jesuítas no Parlamento: a discussão sobre as concessões ao padre Janrard (1864)..... 128
6. Composições partidárias: a imigração, a questão religiosa e a Liga Progressista.. 136

Capítulo 03 – *Instrução, imigração e liberdade religiosa: a polêmica pública sobre o retorno da Companhia de Jesus à província de S. Paulo* **151**

1. A fundação do Colégio S. Luís..... 151
2. A instrução pública e a presença jesuítica – a polêmica na Assembleia Legislativa..... 154
3. A polêmica na imprensa: "católicos livres" x "católicos falsos" – as críticas aos jesuítas no *Correio Paulistano*..... 163
   3.1. O debate entre o *Correio Paulistano* e o *Diário de S. Paulo* e suas repercussões na província e na imprensa da Corte..... 171
4. A vinda de norte-americanos para S. Paulo..... 185

5. Imigração e a questão religiosa – a presença protestante..... 197
5.1. Religião, política partidária e instrução pública..... 202
6. Direitos e deveres do Estado na Instrução pública – escolas, seminários e colégios religiosos..... 212

Capítulo 04 – *A polêmica sobre o retorno da Companhia de Jesus a Pernambuco e a eclosão da "Questão Religiosa"*_____ 221
1. Clero, religião e instrução: preâmbulos de um confronto..... 221
2. Os Jesuítas e a instrução em Pernambuco..... 230
3. A fundação do Colégio São Francisco Xavier..... 236
4. A Companhia de Jesus na imprensa..... 240
5. Dimensões do confronto entre o Deão Joaquim Francisco de Faria e o Bispo D. Vital..... 253
5.1. O Deão e os jesuítas..... 257
5.2. A campanha liberal e o confronto com os loyolanos..... 269
5.3. A Companhia de Jesus e o movimento do Quebra-Quilos..... 280

Considerações Finais_____ 291

Fontes e Bibliografia_____ 299

Anexo 1 _____ 311

Anexo 2_____ 313

Dedico este trabalho
aos meus pais e às minhas irmãs.

– Agradecimentos–

O trabalho de pesquisa é, em muitos momentos, solitário, mas também impossível de ser realizado sem apoio da família, dos amigos, professores e funcionários que compõem a comunidade universitária. Por isso, mesmo todas as palavras sendo insuficientes, gostaria de registrar os meus agradecimentos.

À minha família, meus pais e irmãs, agradeço por todo suporte e paciência ao longo desses quase cinco anos. Ao Rodolfo, por todo apoio, sobretudo na reta final deste trabalho.

Aos meus colegas da Unicamp, agradeço pelos momentos compartilhados, desde os cafés descontraídos até as conversas sempre animadoras e revigorantes. Em especial, cito os amigos Alessandra, Ana Flora, Bruno, Caio, Carlos, Cleverton, Ívia, Keiko, Rafael Pavani, Rafael Pereira, Raquel, Roberta e, principalmente, Jussara, presente em cada etapa, desafio, e momentos de incertezas e alegrias.

Aos funcionários da secretária de Pós-Graduação em História da Unicamp, do AEL, da Biblioteca do IFCH e da Fundaj (Pernambuco), agradeço pelo atendimento respeitoso e atencioso que recebi. Sem os esclarecimentos, encaminhamentos burocráticos, livros e fontes, a pesquisa não se realizaria.

Aos professores da Unicamp, agradeço pelos conselhos que animam nossos espíritos nesta caminhada. Em especial, aos Profs. Drs. Jeanne-Marie Gagnebin, José Alves Freitas Neto, Maria Stella Bresciani e Virgínia Camilotti, agradeço pelas aulas inspiradoras. Às Profas. Dras. Eliane Moura e Leila Algranti, pelas sugestões feitas na qualificação. Cada palavra foi fundamental para a elaboração da tese. E também aos membros da banca – Profas. Dras. Cecilia Helena de Salles Oliveira, Eliane Moura, Leila Algranti e Márcia Regina Naxara – pela disponibilidade e leitura sempre atenciosa e crítica.

À agência de fomento CAPES, agradeço o apoio que tornou possível a dedicação à pesquisa.

Aos queridos companheiros da Escola Estadual Professor Albino Melo de Oliveira de Jundiaí. Sem o auxílio, não poderia ter conciliado nesses últimos anos minhas duas paixões: o ensino e a pesquisa.

Por último, quero agradecer a Profa. Dra. Izabel Andrade Marson. A minha admiração e respeito são maiores do que qualquer palavra que eu venha aqui escrever. Não me refiro a ela apenas como meu modelo de professora, orientadora e pesquisadora, mas como minha mestra, a quem devo toda inspiração e o fato de este trabalho ter se concretizado. Me sinto privilegiada por estes mais de dez anos de convivência, em que pude compartilhar suas sábias palavras e ensinamentos. Sem a Professora Izabel, certamente nada teria sido possível. Por isso, deixo aqui os meus sinceros agradecimentos!

– Abreviaturas e Siglas –

ACD – Anais da Câmara dos Deputados.

AP – A Província (periódico da província de Pernambuco).

CP – Correio Paulistano (periódico da província de São Paulo).

DP – Diário de Pernambuco (periódico).

D/SP – Diário de S. Paulo (periódico).

IHGB – Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

JR – Jornal de Recife (periódico da província de Pernambuco).

OL – O Liberal (periódico da província de Pernambuco).

R.IHGB – Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

– Introdução –

O *Breve* expedido pelo Papa Pio VII em 1814 restaurou a Companhia de Jesus que, desde 1773, havia sido banida pela própria autoridade de Roma. A extinção da Ordem no século XVIII resultara da forte pressão realizada por reinos católicos, em destaque o de Portugal onde, em 1759, o Marquês de Pombal já tinha expulsado de seus domínios aqueles religiosos, expulsão determinada em meio a inúmeras outras reformas de cunho laicizante. Entretanto, mesmo impedidos de permanecerem enquanto ordem regular, os padres jesuítas não deixaram de existir durante este intervalo de tempo, permanecendo exilados em várias regiões da Europa, acolhidos especialmente pelos soberanos da Prússia e da Rússia. Por isso, quando se oficializou seu retorno à vida pública, puderam *sair das sombras* e, assim, retomar projetos missionários e educativos que sempre os haviam caracterizado. Foi justamente um desses grupos de religiosos loyolanos, saídos da Espanha, cujo governo mostrou-se restritivo ao restabelecimento da Ordem, que desembarcou na Argentina na década de 1830. Dedicados ali a missões de evangelização, tiveram o respaldo oficial para sua permanência, sobretudo no início do segundo governo de Manuel Rosas.

Se a relação entre os padres e aquele governante e importante chefe político das Províncias Unidas mostrou-se harmoniosa nos primeiros anos, tornou-se insustentável dentro de pouco tempo pois, após várias discordâncias, a administração rosista deixou de ter interesse na manutenção dos inacianos e expulsou a Companhia de seu território. Estes jesuítas de origem espanhola atravessaram a fronteira e chegaram ao sul do Brasil no início da década de 1840, instalando-se na província de São Pedro do Rio Grande do Sul para, assim como haviam feito na república vizinha, implementar várias missões populares particularmente junto a colônias de imigrantes católicos, alemães e italianos, promovendo, juntamente com elas, atividades de instrução.

Ainda em seus primeiros contatos no Brasil, os jesuítas avançaram e, através de delicadas negociações com os governos provinciais, se instalaram primeiramente em Desterro, capital de Santa Catarina, para a fundação de um colégio, apontado como o

primeiro sob direção da Ordem no Império, depois da restauração. O solitário colégio dirigido pelos religiosos espanhóis vindos da Argentina esteve em funcionamento até meados de 1855, quando foi fechado. Apenas na década seguinte, mais precisamente em 1865, a Ordem conseguiria fundar outra instituição de ensino na mesma cidade, agora sob liderança de padres italianos, mas a escola também teve uma curta duração pois suas atividades foram encerradas em 1869.

Os anos de 1860, por sinal, constituíram uma década decisiva para a instalação, permanência, ou não, da Ordem no Império. Além da mencionada segunda experiência de criação de um colégio no sul, foram fundados simultaneamente, no ano de 1867, um estabelecimento em Itu – chamado Colégio São Luís, depois transferido para a capital São Paulo onde ainda está em funcionamento – e outro em Recife, o São Francisco Xavier, que permaneceu aberto apenas até 1874.

Com este breve relato das tentativas realizadas pela Companhia de Jesus para fixar-se no Brasil no século XIX introduzimos a questão principal que nos interessa nessa tese – explicitar de forma abrangente as experiências, no geral problemáticas e mal sucedidas, de fixação dos loyolanos no Império como missionários e educadores. E, decorrente delas, a polêmica que se instaurou, nas décadas de 1860 e 1870 em várias províncias importantes (Rio Grande do Sul, Santa Catarina, S. Paulo e Pernambuco) sobre o retorno da Ordem ao Brasil. Também, verificar as mediações entre estas experiências e a situação internacional dos inacianos no século XIX.

Cabe ainda mencionar que pretendemos enfatizar as experiências de fundação de colégios da Companhia nas décadas de 1860 a 1870, pelo fato da polêmica sobre o retorno da Ordem ter atingido seu apogeu nesse momento, imbricada em outros importantes temas políticos do Segundo Reinado, como a questão religiosa e a imigração. Nesse sentido, apesar de termos conhecimento da criação do Colégio Anchieta, estabelecido em Nova Friburgo, província do Rio de Janeiro, em 1886, decidimos por não inclui-lo neste trabalho.

O retorno dos loyolanos ao Brasil tem sido estudado pelos próprios religiosos, sempre atentos à história de sua Ordem. Contudo, seus trabalhos abordaram de forma particularizada cada uma das situações: Rio Grande do Sul, Santa Catarina, S. Paulo e

Pernambuco.[1] Pelo que pudemos perceber em nossa pesquisa, o tema ainda não recebeu a atenção da historiografia acadêmica, particularmente atenta ao percurso da Companhia até o século XVIII ou a partir do século XX. No que diz respeito ao século XIX, localizamos poucos textos que trataram da experiência loyolana também de forma particularizada, em Santa Catarina e S. Paulo, dando destaque aos colégios e sob o enfoque da história da educação.[2]

Investindo nesta lacuna, ou seja, na falta de uma abordagem nacional da história da Ordem no século XIX em suas mediações com a política monárquica e com situação internacional dos loyolanos, nossa investigação pode constatar, além das dificuldades encontradas pelos padres e suas instituições de ensino, a polêmica que se instaurou sobre a Ordem nas décadas de 1860 e 1870 em diferentes lugares públicos, assim como a importância dos loyolanos em eventos de diversa natureza da política imperial, em destaque nos anos que precederam a *Questão Religiosa*.

Para tanto, exploramos jornais de expressão no espaço público – lugar privilegiado de discursos políticos – que circularam nas províncias onde funcionaram colégios jesuítas – Santa Catarina, São Paulo e Pernambuco. Desde os anos de 1960, a imprensa tem sido valorizada pela historiografia tanto como lugar de ressonância dos debates parlamentares na Câmara e no Senado como veículo onde nasceram demandas da sociedade imperial depois incorporadas nas pautas dos partidos políticos. Em diferentes formatos, os jornais tornaram-se, desde os anos que precederam a Independência, um lugar mais acessível de

[1] Entre os trabalhos escritos por padres da Companhia de Jesus, destacamos aqueles publicados por Ferdinand Azevedo e Arístides Greve: AZEVEDO, Ferdinando, S.J. (Pe.). *Ensino, jornalismo e missões jesuíticas em Pernambuco, 1866-1874*. Recife: FASA, 2ª ed., 1983; "Jesuítas Espanhois no Sul do Brasil (1842-1867)", ***in***: *Pesquisas*, História, nº 24, ano 1984, Instituto Anchietano de Pesquisas, São Leopoldo, 1-231; "A inesperada trajetória do ultramontanismo no Brasil Império", ***in***: *Perspectiva Teológica*, 20 (1988), 201-218; GREVE, Aristides (S.J.). *Subsídios para a História da Restauração da Companhia e Jesus no Brasil por ocasião do seu 1º Centenário (1842 – 1862 – 1942)*. São Paulo: s/ed., 1942.

[2] Entre os trabalhos de maior destaque, estão aqueles desenvolvidos por Oswaldo Cabral (década de 1940), Thiago Dias e Norberto Dallabrida, no caso de Santa Catarina; Luís Francisco, no que se refere à província de São Paulo: 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, p. 18-35, jan./ab. 2009; FRANCISCO, Luís R. da R. *Liberais e Jesuítas na Roma Brasileira: uma disputa por almas em Itu (1865-1908)*. São Paulo: s/ed, 2002 (Dissertação de Mestrado – História, PUC/SP).

manifestação de diversos segmentos dessa sociedade, considerada por estudos mais recentes, como demonstração da existência de uma opinião pública. Como Eliana Dutra e Jean-Yves Mollier[3] afirmaram, é possível estabelecer uma ligação do impresso com o mundo da política por meio do mapeamento de "sua efetiva participação na constituição e ampliação de uma esfera pública; na condição de veículo de formação de opinião pública; (....) das opiniões políticas, bem como um canal de mobilização política que se presta à convocação, ao engajamento e à confrontação de ideias"[4].

Nesse sentido, citando Izabel Marson e Cecília H. L. de Salles Oliveira[5], podemos ampliar as formas de pensar a história política do Império incorporando a cultura, a constituição de projetos políticos, a atuação dos estadistas e dos grupos sociais, as relações da sociedade imperial com a escravidão e outros temas, além da já citada, formação da opinião pública, da qual a imprensa constitui uma fonte primária importante.[6] Nesse sentido, a imprensa pode esclarecer as escolhas e práticas políticas, as nuances entre as ideias, imaginários e realizações sociais, e enriquecer leituras que, desde os anos de 1960, "romperam com o esquema explicativo dominantes *versus* dominados"[7] para o entendimento da sociedade imperial. A cultura e a própria ação dos homens ganharam importância nos caminhos percorridos por esta sociedade.

Exploramos também debates em fóruns políticos privilegiados, em destaque as Assembleias Provinciais e Geral, com o objetivo de recolher a argumentação que sustentou a polêmica sobre a presença daqueles religiosos no Brasil, assim como seus liames com os

---

[3] DUTRA, Eliana de Freitas & MOLLIER, Jean-Yves. "Introdução", ***in***: DUTRA, Eliana de Freitas & MOLLIER, Jean-Yves (org.). *Política, nação e edição: o lugar dos impressos na construção da vida política no Brasil, Europa e Américas nos séculos XVIII-XX*. São Paulo: Annablume, 2006, p. 9-10.

[4] Idem, p. 09. Entre estudos que tratam da imprensa desde as décadas iniciais do século XIX, destacamos os seguintes trabalhos: OLIVEIRA, Cecília Lorenzini de Salles. *O disfarce do anonimato – o debate político através dos folhetos (1820-1822)*. São Paulo: [s.a.], (mestrado/USP), 1979; OLIVEIRA, Cecília Lorenzini de Salles. *A Astúcia Liberal. Relações de mercado e projetos políticos no Rio de Janeiro (1820-1824)*. Bragança Paulista: Edusf/Icone, 1999; NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das. *Corcundas e Constitucionais. A Cultura Política da Independência, 1820/1822*. Rio de Janeiro: Faperj/Revan, 2003; MOREL, Marco. *As transformações dos espaços públicos: imprensa, atores políticos e sociabilidades na Cidade Imperial, 1820-1840*. São Paulo: Hucitec, 2005; NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das (org.). *Livros e Impressos. Retratos do Setecentos e Oitocentos*. Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 2009; FONSECA, Silvia Carla Brito Pereira de Brito & CORRÊA, Maria Letícia (org.). *200 anos de imprensa no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2009.

[5] MARSON, Izabel Andrade & OLIVEIRA, Cecília Helena L. de Salles Oliveira. *Monarquia, Liberalismo e Negócios no Brasil: 1780-1860*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

[6] Idem, p. 11.

[7] Ibidem, p. 12.

principais problemas da política imperial na segunda metade do século XIX, a exemplo da imigração estrangeira, da liberdade religiosa, dos conflitos entre o clero nacional e o clero ultramontano, das relações entre o Estado monárquico e a Igreja. Diante disso, privilegiamos em nossa análise fontes da década de 1860, período que coincide com a fundação de três colégios inacianos que provocaram significativo impacto na política local das províncias de Santa Catarina, S. Paulo e Pernambuco com reverberações no âmbito imperial, especialmente no episódio denominado *Questão Religiosa*.

***

Quando nos dedicamos ao estudo da presença da Companhia de Jesus no Brasil durante o Segundo Reinado e à polêmica argumentação a que deu origem, torna-se inevitável retomar a história da Ordem Inaciana, e não apenas no Brasil, justamente por tratar-se de assunto constantemente utilizado nas falas que se manifestaram naquela polêmica. Ou melhor, retomamos as leituras divulgadas deste passado, leituras que sustentaram discursos e posicionamentos políticos a favor ou contra a vinda ou permanência dos religiosos no Império. Dessa forma, o desempenho da Ordem, especialmente durante o período colonial, ganhou grande projeção nas falas parlamentares e na imprensa, tanto para avaliar a pertinência ou não do seu retorno no presente quanto para pensar o Brasil enquanto nação nos diferentes projetos criados pelos partidos políticos.

Como exemplo evidente dessa importância, citamos a projeção que o estudo da Companhia ganhou no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) durante todo o Segundo Reinado, ponto de partida de nossa investigação e objeto de pesquisa do mestrado[8]. Fundado em 1838, o IHGB teve por objetivo a criação de uma história para a *jovem nação*. Nessa tarefa, seus membros não se limitaram em buscar e conservar documentos, mas também estabelecer uma orientação para a escrita desta *história oficial*. O

[8] O IHGB e sua *Revista*, sobretudo no que se refere às publicações que trataram da Companhia de Jesus, foram tema do mestrado desenvolvido sob orientação da Profa. Dra. Izabel Andrade Marson (UNICAMP-IFCH), defendido em 22/06/2009 e publicado em 2013 com o título: DOMINGOS, Simone Tiago. *Política e Memória: a polêmica sobre os jesuítas na* Revista *do IHGB e a política imperial (1839-1886).* Jundiaí/SP: Paco Editorial, 2013.

principal canal de divulgação destes estudos foi sua *Revista* (*R.IHGB*) na qual a colonização e os jesuítas tornaram-se assunto recorrente. Dessa forma, pudemos constatar que a produção intelectual sobre a Ordem – composta por artigos escritos pelos membros do Instituto e os documentos resgatados do período colonial – estabeleceu estreito diálogo com as questões políticas emergentes durante o reinado de D. Pedro II, a exemplo da escravidão africana, a abolição do tráfico, a imigração e, sobretudo, a incorporação dos índios ainda "incivilizados" à sociedade imperial. Desta sintonia, por sua vez, resultaram nuances nas falas dos sócios sobre os loyolanos ao longo de várias décadas, conclusão que veio problematizar a ideia de que havia um discurso homogêneo sobre eles e seu desempenho na colonização, positivo ou negativo, veiculado no Instituto Histórico em seu periódico. Pelo contrário, embora devidamente disciplinado pelas regras daquela academia e as normas da escrita historiográfica no período, havia ali uma polêmica tão expressiva quanto a que, posteriormente, observaríamos em outros lugares de debate.

Em linhas gerais, foi possível identificar três momentos distintos na *R.IHGB*. Sob orientação do Cônego Januário da Cunha Barbosa, os primeiros anos (1839-1849) mostraram-se mais favoráveis aos jesuítas. Assumindo uma postura restritiva em relação à escravidão em geral e dos africanos em particular, o Cônego defendeu os métodos desenvolvidos pela Ordem na missão de cristianizar os nativos. No entanto, havia ressalvas, pois, em meados do século XIX, tinha ciência de que não convinha restaurar uma instituição com as atribuições políticas que os loyolanos haviam tido no passado, já que poderiam criar problemas para o novo projeto de Estado-nação, agora organizado como uma monarquia constitucional.

Nas décadas seguintes (1850-1870), o desempenho dos jesuítas foi reavaliado sob um viés ainda mais crítico. Destacando o relacionamento conflituoso da Ordem com a política pombalina, sobretudo nas missões da região do Prata, as falas, no geral, empenharam-se em demonstrar a incompatibilidade entre sua presença e os interesses do Estado Imperial. As publicações do Cônego Fernandes Pinheiro[9], por exemplo, não desabonavam todo trabalho jesuítico no passado, mas demonstravam os riscos do poder

[9] Referimo-nos a dois artigos do Cônego Pinheiro: "*Ensaio* sobre os jezuitas", ***in***: *R.IHGB*, 1855, tomo 18, p. 71-164; "Breves *reflexões* sobre o systema de catechese seguido pelos jesuitas no Brazil", ***in***: *R.IHGB*, 1856 (1898), tomo 19 [tomo 06], p. 379-397.

conferido ao Geral da Companhia na catequização dos indígenas, terminando por desaconselhar seu retorno ao Brasil.

Já na década de 1870, momento em que a relação entre a Igreja e o Estado esteve abalada em virtude do conflito e da condenação dos bispos de Olinda e do Pará, os sócios do IHGB se colocaram em lados opostos. Havia aqueles, como o senador Candido Mendes[10], que defendiam os religiosos e a sua atuação como catequizadores e administradores nas colônias portuguesas. Por sua vez, os opositores traziam uma imagem negativa que associava o jesuitismo ao ultramontanismo, indicativa de que o retorno dos inacianos poderia ser uma manobra do papado para estabelecer a supremacia da Igreja no Império.

Na verdade, o objetivo de escrever a história do Brasil – na qual os jesuítas tinham um papel de destaque – deu ensejo a um empenhado debate político no interior do IHGB desde a década de 1840. A partir dos dados de nossa pesquisa, podemos considerar que a discussão sobre a atuação desses religiosos no passado coincidiu com uma motivação imediata: o eminente retorno dos padres ao território brasileiro e, posteriormente a fundação dos colégios e o envolvimento da Ordem nas discussões públicas. Tais fatos, e a argumentação por eles estimulada, como acompanharemos a seguir ao longo da tese, alimentaram a polêmica sobre a Ordem não apenas no IHGB, mas igualmente em outros espaços, como no Parlamento e na imprensa. A *Revista* do IHGB indica, portanto, por meio da produção historiográfica de seus sócios, na sua maioria ligados à política imperial, que a defesa da Companhia de Jesus, ressalvas e recusa de sua participação no presente estavam associadas também às variações de leituras do passado da Ordem Inaciana.

[10] Cândido Mendes foi responsável pela publicação de uma série intitulada *Notas para a história pátria* na R.IHGB na década de 1870. Os artigos são: "*Nota sobre a historia patria* dos primeiros tempos da descoberta" (*R.IHGB*, t. 39, 1876, p. 05-24); "*Notas para a História Patria* – 2º capítulo: Os primeiros povoadores. Quem era o bacharel de Cananéa?" (*R.IHGB*, t. 40, 1877, p. 163-247); "*Notas para a historia patria* – 3º capitulo: João Ramalho, o bacharel de Cananéa, precedeu Colombo na descoberta da América?" (*R.IHGB*, t. 40, p. 277-373); "*Notas para a historia patria* – 4º capitulo: Porque razão os indígenas do nosso littoral chamavam aos francezes de 'Maís', e aos portugueses 'Peró'?" (*R.IHGB*, t. 41, p. 71-141); "*Notas para Historia Patria* – 4º capítulo: As catastrophes de João Bolés foi uma realidade?" (*R.IHGB*, t. 42, p. 141-194).

A respeito dessa dinâmica em que passado e presente se entrelaçam, Michel de Certeau[11] chama a atenção para o papel da escrita, em especial da história, definindo-a como uma prática marcada por um "lugar socioeconômico de produção, as regras científicas de um domínio e a construção de um relato ou texto"[12]. Permeada de significados, que passa de um "corpo vivido" para um "enunciado"[13], a historiografia se apoia num poder político capaz de criar "um lugar limpo (cidade, nação, etc) onde um querer pode e deve escrever (construir) um sistema (uma razão que articula práticas)"[14]. Como bem salientou, o *real*, no discurso historiográfico (na escrita), provém de um lugar, depende de um poder estabelecido e de um jogo com símbolos e referências que dão legitimidade a determinada autoridade.[15]

A historiografia separou seu presente de um passado e, desta forma, "cada tempo novo deu lugar a um discurso que considera morto aquilo que o precedeu, recebendo um passado já marcado pelas rupturas anteriores"[16]. Do passado se faz uma seleção – aquilo que se pode ou não ser compreendido, o que se pode ou não ser esquecido – para torná-lo inteligível no presente. Mas é importante mencionar, trata-se de conhecer uma *representação* do passado e, por isso, todo esse movimento – entre passado e presente – é definido pelo postulado da interpretação (construído no presente) e seu objeto (as divisões que organizam as representações a serem reinterpretadas).

O passado sendo refeito no presente não é uma ação exclusiva do discurso historiográfico. Contudo, retomar a história dos jesuítas nas formas como se apresentou nos escritos do IHGB e sua repercussão fora daquele espaço, é fundamental para compreendermos a construção dos discursos políticos que apareceram em outros lugares, já que estes buscavam nas passagens pretéritas da Companhia de Jesus, seja no Brasil ou em outros locais, os elementos capazes de fundamentar determinados posicionamentos com relação aos inacianos na situação presente.

---

[11] CERTEAU, Michel de. *A escrita da história* (Trad.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982 (1975), p. 8-9.
[12] CERTEAU, M. de, *op. cit.*, p. 8-9.
[13] Idem, p. 15.
[14] Ibidem, p. 17-18.
[15] Ibidem, p. 20.
[16] Ibidem, p. 14.

De Certeau, portanto, torna-se interessante, sobretudo para esta pesquisa, na medida em que coloca em evidência a *emergência* do tempo presente, rompendo com a visão de que a história era sinônimo tão somente de passado. Trata-se de uma construção e como tal, regida por *regras* que controlam *operações* e *produções* de certos objetos.[17] O historiador francês buscava, então, pensar as variações dos procedimentos técnicos e as restrições que poderiam ser impostas pelas instituições de saber (responsáveis pela produção da escrita e de suas regras!).[18] Por isso, se opunha ao ato de restringir o problema à questão da narratividade. Para ele, nas palavras de Chartier, o discurso histórico pretende ser verdade e seu referente é o "real". O que deve ser pensado é o estatuto de verdade desse discurso. Não se trata do passado, mas de dados recortados e selecionados por uma operação de conhecimento, pela operação histórica.[19]

A *apropriação* da história dos jesuítas associa-se, portanto, com o presente que deseja resgatá-la. Trata-se de uma ação de ressignificação e, como tal, apresenta uma série leituras e representações distintas. Sobre o tema, Roger Chartier é incisivo ao afirmar que não há "prática ou estrutura que não seja produzida pelas representações, contraditórias e afrontadas, pelas quais os indivíduos e os grupos dão sentido a seu mundo"[20]. A diversidade de materiais ou códigos partilhados não devem ser ignorados ao se refletir sobre o modo de articulação entre as obras (ou práticas) e o mundo social. Para o autor são fundamentais as condições e processos que "sustentam as operações de construção do sentido"[21] e a sua apropriação. Por isso, as categorias dadas como invariantes não são assim reconhecidas por ele, mas sim como construções que estão "na descontinuidade das trajetórias históricas"[22].

---

[17] Portanto, um dos temas caros à Michel de Certau e historiadores preocupados em (re)pensar o seu ofício é a possibilidade ou a impossibilidade de se alcançar o passado que perpassa, igualmente, por uma reflexão sobre as fontes e os modos de manuseá-las, ou seja, das implicações teóricas e metodológicas que o trabalho do historiador envolve. Além da dimensão documental, a sua própria produção, isto é, a *narrativa histórica*, é tema recorrente nos debates e preocupação compartilhada por Michel de Certeau.

[18] Vale ressaltar que essas inquietações – que se dão a partir da relação do texto com aquilo que o sustenta – não descartam a importância de se refletir uma história-problema em detrimento de uma história-relato. Cf.: CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietude* (trad.). Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002 (1998), p. 154.

[19] Idem, p. 158-159.

[20] Ibidem, p. 66.

[21] Ibidem, p. 68.

[22] CHARTIER, R., *op. cit.*.

O essencial, portanto, é o "sentido das formas", a produção e recepção do discurso, os dispositivos retóricos ou narrativos e suas estratégias, não se reduzindo às ideias que são enunciadas. Os historiadores se conscientizaram de que o discurso é uma narrativa e, enquanto tal, manifesta-se em um "enredo de ações representadas"[23]. O fato ocorrido (e descrito numa narração) é um evento, mas não apenas ele, pois o próprio ato de escrever também se configura desta maneira. Para o autor, é indispensável que se observe *como* o texto foi concebido (as suas operatórias). A leitura de determinada fonte é algo mais complexo sendo necessário atentar para especificidade do discurso, "inscrito em seus lugares (e meios) de produção e em suas condições de possibilidade"[24].

Não apenas para a prática historiográfica, mas para os discursos em geral é preciso atentar para o modo como a narrativa é construída. Chartier no que diz respeito à fonte histórica afirma que já não é uma prova em que se pode assimilar uma dada realidade, mas o produto de uma prática – que torna possível não o fato em si, mas uma(s) representação(ões), disposta a manter determinadas ligações com interesses do grupo que a(s) forja(m). As percepções sociais não são discursos neutros. Produzem estratégias que tendem a impor uma autoridade, a legitimar ou justificar um projeto, escolhas e condutas. Para investigar sobre as representações deve se considerar os desafios impostos pelo poder e dominação.[25] O "mundo como representação", como algo moldado por discursos que o apreendem e estruturam, permite, assim, refletir sobre como a figuração deste tipo pode ser apropriada pelos leitores dos textos e imagens.[26]

Referindo-se especificamente à operação histórica, mas que também pode ser estendida aos discursos como um todo, Michel de Certeau, sendo notável aqui a aproximação e influência às considerações de Roger Chartier, lembra que o documento é

---

[23] CHARTIER, Roger. "A História Hoje: dúvidas, desafios, propostas", ***in***: *Estudos Históricos,* Rio de Janeiro, vol. 7, nº 13, 1994, p. 3.

[24] CHARTIER, R.*, op. cit*., p. 77.

[25] CHARTIER, Roger. "Introdução", ***in***: *A História Cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1990, p. 17.

[26] Nesse sentido, Chartier defende que o próprio ato de ler não é uma relação transparente entre "texto" (abstrato) e "leitor" (também abstrato e com práticas de apropriação histórica e socialmente variáveis). A noção de apropriação deve ser reformulada e colocar em evidência a pluralidade dos modos de emprego e de leituras, tendo por objetivo "uma história social das interpretações, remetidas para suas determinações fundamentais (que são sociais, institucionais, culturais) e inscritas nas práticas específicas que as produzem". O trabalho de representação, desta forma, é pensado a partir das classificações e exclusões que acabam por definir as configurações sociais e conceituais próprias de cada tempo e espaço. Cf.: Idem, p. 26-27.

assim *determinado* através uma ação interventora: "em história, tudo começa com o gesto de selecionar, de reunir, dessa forma, transformar em 'documento' determinados objetos distribuídos de outra forma"[27]. Aquilo que o historiador postula como documento histórico, não foi produzido com tal finalidade ou intenção, mas foi construído segundo critérios específicos e para fins diversos. A própria narrativa histórica está não mais ancorada fundamentalmente na leitura e interpretação, mas nos aspectos de *fabricação*.[28]

Este ponto de vista provoca um reexame da operação historiográfica, focalizado nos procedimentos de "fazer história" e na questão do sujeito (corpo e palavra enunciada). Os discursos são históricos (estão ligados a operações) e não podem ser entendidos em desconexão com a prática da qual resultam. O verbo – *o ato produtor* – não deve ser ignorado para tão somente privilegiar o complemento – *o objeto produzido*.[29] Desta forma, os registros históricos são escolhas do historiador – ou do autor do discurso – que são feitas de acordo com o público e os eventos que este reconhecerá. O *modo como* uma situação histórica é configurada depende da relação da estrutura específica do enredo com o conjunto de acontecimentos históricos aos quais deseja dar um sentido particular: "trata-se essencialmente de uma operação literária, vale dizer criadora de ficção"[30]. O mesmo procedimento acompanhamos nos pronunciamentos políticos e nas publicações dos articulistas dos jornais dos quais trataremos adiante. São responsáveis por trazer à tona elementos selecionados da história dos jesuítas capazes de dar credibilidade às falas e posicionamentos diversos no debate parlamentar ou na imprensa.

E entre os recursos mais utilizados pelos participantes da polêmica a propósito do retorno da Companhia de Jesus, em todos os espaços contemplados pela pesquisa, estão aqueles que configuram o "mito jesuítico". As falas e publicações na imprensa que apoiaram a vinda e convivência de membros da Ordem na sociedade brasileira, procuravam demonstrar o quanto a imagem negativa contida no mito era falsa, forjada sob aspectos inverídicos. Já aqueles que repudiavam os loyolanos, ou melhor, sua atuação no Brasil,

[27] CERTEAU, M. de. *A Escrita da história*, p. 31.
[28] Idem, p. 11.
[29] Ibidem, p. 32.
[30] CERTEAU, Michel de. "A *operação* histórica", *in*: LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre (org.). *História: novos problemas* (trad.). Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976 (1974), p. 102.

alimentavam-se justamente no mito e em suas características restritivas à Ordem de Inácio de Loyola.

Dada a relevância que o mito jesuíta assume nos discursos construídos no século XIX, é importante refletir sobre a construção do mesmo, sobre metodologia e, em especial, a sua relação com poder. No capítulo 01 trataremos de maneira mais circunstanciada sobre a mitologia que envolve os jesuítas, sobretudo em países como a França e Portugal. Contudo, adiantamos que as ressalvas à Ordem Inaciana se deram quase que concomitantemente com a gênese da Companhia. Obras como a *Monita Secreta* serão fundamentais na concepção de modelos inspiradores de uma cultura antijesuítica característica do século XVIII quando, com a participação expressiva de Pombal, se deu a sua sistematização e a sua divulgação massiva, não apenas em domínios portugueses, mas em outros países.

Quando nos debruçamos sobre questões políticas, torna-se necessário atentar para o imaginário que as ilumina, pois, segundo George Balandier[31], este imaginário é parte constituinte do fenômeno político: "todo sistema de poder é um dispositivo destinado a produzir efeitos, entre os quais os que se comparam às ilusões criadas pelas ilusões do teatro"[32]. Dessa maneira, o ator político tem um controle sobre o real por intermédio do imáginário, pois, na concepção do autor, o poder estabelecido quando apoiado exclusivamente na força ou violência, não se sustenta solidamente sendo constantemente ameaçado. Não há um domínio que se estabeleça apenas por justificativa racional ou, no seu contrário, ou seja, pelo uso da brutalidade. O poder, concebido pelo autor como um *jogo dramático*, se realiza pela *produção de imagens*, além da *manipulação de símbolos* e sua *organização em um quadro cerimonial*. Operações essas que se apresentam de formas variáveis e combináveis:

> o passado coletivo, elaborado em uma tradição, em costume, é a origem da legitimação. É uma reserva de imagens, de símbolos, de modelos de ação; permite empregar uma história idealizada, construída e reconstruída segundo as necessidades, a serviço do poder presente. Este gere e assegura seus privilégios colocando em cena uma herança.[33]

[31] BALANDIER, G. *O Poder em Cena* (trad.). Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982 (1980).
[32] Idem, p. 6.
[33] Ibidem, p. 7.

Na avaliação de Balandier, o poder dominante e suas pretensões nem sempre estão em acordo com a realidade vivida e, por isso, a ideia de unidade nas sociedades está sempre em movimento e inacabada e, por isso, somente é alcançada pela imagem que este poder impõe. A sociedade, nesse sentido, não necessita apenas de coerções e forças legitimadas, mas também de "conjuntos de configurações de que é, ao mesmo tempo, o objeto e a realizadora"[34].

Notamos, portanto, que o poder exercido por determinado grupo não se apoia apenas na força, mas em imagens capazes de sustentar o seu discurso diante da sociedade. Estas imagens construídas, no caso da Companhia de Jesus, estão ancoradas em interpretações como o passado glorioso da Ordem – tendo referências fortes e positivas como, por exemplo, os padres Anchieta e Nóbrega no período colonial – ou ainda reiterar os aspectos constitutivos da mitologia jesuítica, uma *mitologia negra* que expõe os religiosos inacianos como parte de uma *corporação* com intenções malignas.

Nessa perspectiva, torna-se interessante pensar sobre a capacidade sensibilizadora desse imaginário, isto é, a função desempenhada pelos elementos que constroem os imaginários na mobilização dos sentimentos sociais. Os discursos que são apresentados no século XIX guardam uma pretensa cientificidade e até mesmo imparcialidade, instrumentalizando as imagens com a intenção de tocar sensivelmente os indivíduos e, no caso em particular daquelas de teor negativo, alimentar o medo remetido a um inimigo. Trata-se de uma argumentação sobre os jesuítas que aparentemente se autodenomina *racional*, muito embora, apele para elementos de um conjunto mitológico com ressonâncias afetivas.

Como mencionou Maria Stella Bresciani, nos últimos anos intensificou-se a leitura que visa romper uma "nítida separação entre a razão e a paixão e, mais do que isto, o pressuposto do predomínio da primeira sobre a segunda, como forma de conduta no mundo civilizado"[35]. Na verdade, procura-se um vínculo entre identidade (constantemente alterada

[34] BALANDIER, G., *op. cit.*, p. 21.
[35] BRESCIANI, Maria Stella & ANSART, Pierre. "Apresentação", ***in***: SEIXAS, Jacy A., BRESCIANI, Maria Stella & BREPOHL, Marion (org.). *Razão e paixão na política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002, p. 8.

por emoções, sentimentos e paixões) e afetividade. Jacy Alves de Seixas aponta, a partir da análise dos escritos de Bergson e Proust, justamente uma reflexão sobre a dimensão afetiva que por muito tempo foi desconsiderada pela historiografia ao tratar da(s) memória(s) – desencadeada(s) de um lugar situado no presente.[36]

A memória histórica, segundo Seixas, tem sido aquela traçada pela *memória voluntária*[37] que, por sua vez, se estabelece a partir da exclusão de sua faceta involuntária e afetiva. Concordando com Pierre Ansart, a historiografia *desqualificou* a memória involuntária em favor da sua "versão" voluntária, pois a primeira é considerada como pertencente ao terreno da *irracionalidade* e, por isso, avessa à história. Trata-se de um esforço que se estendeu durante os séculos XIX e XX em termos metodológicos, no qual se buscava uma história com critérios científicos. Uma memória resgatada de forma voluntária pela "razão historiográfica" que, de acordo com autora, se difere de uma memória reconstruída involuntariamente, carregada de emoções. Todavia, como veremos adiante, mesmo com a intenção de realçar uma postura racional na argumentação sobre os jesuítas, não há um rompimento do vínculo com os elementos constitutivos do mito jesuítico que se desenvolveu desde o momento da criação da Companhia de Jesus e alimentou toda uma crítica anticlerical com forte apelo emocional.[38]

Referindo-se a regimes políticos pluralistas, Ansart afirma que nestes espaços, os partidos políticos buscam conquistar poder. No embate, cada força política exerce um trabalho de decomposição dos vínculos dos adversários, ou seja, procuram denunciar e enfraquecer os vínculos positivos de seus rivais: "dessa forma, não cessa de se renovar um trabalho particular visando a reduzir as admirações, as estimas, os respeitos, as expressões

---

[36] Segundo a autora, Bergson afirma que a percepção é responsável por introduzir a memória no tempo presente, a partir da *escolha* e utilidade, eliminando aquilo que não interessa às necessidades atuais. Desta forma, a percepção é um ato da consciência. Identificar memória e percepção ou, ainda, desconciliá-las (rompê-las), implicaria em anular a "dimensão diferencial" do tempo – presente, passado e futuro – que é o interior onde se forma a racionalidade histórica. Cf.: SEIXAS, Jacy Alves de. "Os campos (in)elásticos da memória", ***in***: SEIXAS, J. A., BRESCIANI, M. S. & BREPOHL, M. (org.). *Razão e paixão...*, p. 66.

[37] Para Bergson e Proust refere-se a uma memória menor ligada ao hábito e a "vida prática", a repetição e a mecânica. Cf.: Idem, p. 71.

[38] Se nos séculos XIX e XX, como apontou Jacy Seixas, procurou-se trabalhar a historiografia dentro de preceitos científicos – e aqui incluímos os debates políticos e artigos em jornais do período – afastando qualquer manifestação irracional ou que partisse do campo das sensibilidades, nos últimos anos, este propósito alterou-se. A dimensão afetiva e descontínua tem sido buscada e religada pela memória voluntária, "com o estudo dos mitos, das utopias, das sensibilidades e das paixões, da imaginação política". Cf.: Ibidem, p. 75.

objetivas positivas dirigidas às posições rivais"[39]. Para tal, torna-se necessário criar "conotações desvalorizantes" que caracterizem os adversários com estereótipos de fracassos ou escândalos.

A renovação de vínculos, por sinal, é uma tarefa do partido para reanimar as aprovações da população que sempre podem se enfraquecer. As regras dessa produção, de acordo com o autor, são dadas pela estrutura do sistema político. Porém, trata-se de "inventar as imagens, os símbolos, que reanimarão as reticências, as desconfianças, os ódios em relação aos partidos adversos"[40]. Nesta lógica de concorrência, o partido opõe-se ao seu adversário e reforça uma tolerância a si mesmo por meio de uma hostilidade que pode associar adversários a imagens repulsivas, sugerir que suas motivações têm interesses suspeitos, afirmar que os projetos rivais são ameaças a todos:

> é preciso levar ao extremo a virulência das denúncias, associar ao adversário as imagens de violência e de morte, designá-lo como o agressor irracional, mobilizar contra ele os temores, e, em contrapartida, aparecer como a potência de vida ou, pelo menos, como a garantia para se evitar o pior. A antítese da morte e da vida constitui uma trama fundamental desta polêmica mobilizadora (...).[41]

Nessa perspectiva, o mito torna-se um importante instrumento dada a possibilidade de ser ressignificado pelos discursos de determinado grupo na intenção de tocar sensivelmente os indivíduos. No caso particular do mito jesuítico, seus elementos são incessantemente retomados como o objetivo de provocar a aversão aos inacianos e a sua presença no Brasil. Diz respeito a uma argumentação que se pretende racional, mas que lança mão de uma dimensão afetiva contida num imaginário mitológico.

Vale dizer que a polêmica em torno da Companhia de Jesus no século XIX não foi uma exclusividade do Brasil. Nota-se um diálogo com uma literatura internacional que alimentou o debate em torno dos loyolanos com imagens positivas e negativas dos mesmos.[42] As obras *Des Jésuites* (publicada em 1844), de Jules Michelet e *Jesuítes!*

---

[39] ARSANT, Pierre. "Mal-estar ou fim dos amores políticos?", ***in***: *História e Perspectivas*, Uberlândia, (25-26), Jul./Dez 2001/jan./Jun.2002, p. 60.
[40] Idem, p. 69.
[41] Ibidem.
[42] Tal perspectiva foi sinalizada, por exemplo, nas obras de: GIRARDET, Raoul. *Mitos e Mitologia políticas.* SP: Cia. das Letras, 1987; FRANCO, José E.. "A Visão do *Outro* na Literatura antijesuítica em Portugal: de Pombal à Primeira República", ***in***: Separata da *Lusitania Sacra*, 2ª série, t. 12, 2000; LEROY, Michel. *Le Mythe Jésuite – de Beranger à Michelet*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

(publicada em 1878) de Paul Féval são exemplos da discussão que acontecia na Europa. O primeiro se refere a uma compilação de aulas ministradas por Jules Michelet e Edgard Quinet no Collège de France na década de 1840, nas quais os autores apresentaram os principais argumentos contrários à Companhia de Jesus que ressoaram também no Brasil, inclusive pela reprodução nos jornais do conteúdo daquelas aulas, utilizando em muitos momentos os elementos mito jesuítico como recurso discursivo. E, no sentido oposto, Féval apresentou uma obra de defesa aos loyolanos, escrita para responder ao *Judeu Errante*, romance de Eugène Sue que teve grande repercussão na Europa e na América. Sua intenção, além de demonstrar a importância e o caráter singular da Ordem na relação com a própria Igreja, foi de historiar os acusadores e acusações feitas contra aquela ordem religiosa em toda sua história.[43]

Pode-se considerar que a posição restritiva à presença desses religiosos, ancorada em argumentos do mito jesuítico, predominou nos debates ocorridos no Brasil, constatação que desperta muitas indagações quanto ao seu sentido político. Notamos, então, que o perfil antagônico de toda a imagética ali construída sobre os loyolanos – seja em publicações acadêmicas como do IHGB, literatura, jornais e debates nas assembleias – integrava especialmente a fala dos que entendiam a formação da *jovem* nação brasileira como uma tarefa difícil dado seus alicerces frágeis. E, na busca de parcerias que se engajassem e dessem sustentação e consistência a essa nação – percebida através de formas bastante plásticas – a figura negativa dos jesuítas tornou-se uma referência providencial no sentido de constituir adesões: tratava-se de um inimigo capaz de personificar o cidadão invertido, ou seja, o *Estrangeiro indesejável*. Tomados como estrangeiros, sob ordens e leis alheias ao governo imperial, com o objetivo, ainda que velado de formação de um *statu in status* de dominação universal (a começar pelos reis, o povo e a família), autonomia política e econômica, os padres inacianos sintetizavam a figura do *Outro*, aquele que não estava em harmonia com os projetos e anseios do Império brasileiro.

Portanto, a produção histórica sobre a Ordem Inaciana, as disputas político-partidárias e as questões vivenciadas durante o Segundo Reinado se entrelaçam com a necessidade e disposição dos políticos de moldar a nação: uma vez estabelecido o Estado

[43] Sobre o tema, indicamos o capítulo 4 do livro: DOMINGOS, S. T., *op. cit.*.

nacional, era indispensável projetar o seu *perfil*. Nessa tarefa, ganha destaque a "imaginação" do contorno nacional, ou como deveria ser seu povo, seu território e cultura, tornando-se, portanto, uma categoria inventada e artificial.[44] Como Benedict Anderson definiu, a nação é uma comunidade imaginada com fronteiras definidas, soberanas e fraterna em que o nacionalismo se apresenta como uma *anomalia*, enquanto a nacionalidade (*nation-ness*), um conjunto de artefatos culturais de um tipo peculiar criado por volta do final do século XVIII.[45]

Vale ressaltar que para Elias Palti, diferentemente das nações europeias, as *latino-americanas* tinham uma formação recente e, por isso, foram estabelecidas de maneira um tanto arbitrária. Havia por parte desses novos estados instalados, a necessidade de uma afirmação que não fosse baseada tão somente nas guerras de independência. Por isso, travou-se uma outra batalha: não seria mais a luta contra o passado colonial, mas uma luta por negar ou esconder a "eventualidade de sus origines e encontrarles basamentos mas permanentes"[46], ou seja, historicamente incontestáveis. Dessa necessidade, surgiu a ideia de que os novos estados deram às nações formas institucionais já existentes, isto é, como se cada história nacional tivesse um *curso unitário* e *evolutivo* em que aquele aspecto particular de cada nação se desenvolvesse de modo progressivo, seguindo uma lógica. Todavia, na opinião de Palti, tal mecânica não era tão simples nas sociedades pós-

[44] Não podemos deixar de reforçar sobre o papel do IHGB na construção deste *perfil* nacional. Inspirado em outras experiências de países "civilizados" e no nacionalismo em voga na Europa, buscou-se neste espaço acadêmico *coleta*r, *selecionar* e *publicar* documentos para a escrita da história do Brasil. Além disso, foram promovidos concursos, como aquele que propunha a elaboração de um método de *como escrever* a história do Brasil, indicando, consequentemente, categorias formadoras da "nação brasileira" imaginada. Entre os competidores, destacou-se a *Dissertação* de von Martius que foi escrita em 1843 e publicada no ano seguinte. Um texto inovador em que destacava aquilo que acreditava ser próprio do Brasil: as "três raças" – "a de côr de cobre ou americana, a branca ou caucasiana, e enfim a preta ou ethiopica" – e as combinações possíveis. Ou seja, a nação brasileira deveria ser entendida a partir da *mescla*. Tratava-se de um discurso audacioso, pois não somente integrava o índio ao processo de formação da nacionalidade brasileira como também o negro, apesar de não compartilharem o mesmo peso em seu discurso. Cf.: Idem.

[45] Explorando as raízes culturais de tal *anomalia*, ressalta a afinidade entre a imaginação nacionalista e as imaginações religiosas (que sofriam um retrocesso). A proposta de Anderson, por isso, consiste em colocar o "nacionalismo lado a lado com os sistemas culturais amplos que o precedem, a partir dos quais – bem contra os quais – passaram a existir". Estes sistemas são dois: a comunidade religiosa e o reino dinástico. Anderson concebe a nação como uma abstração imaginada soberana e delimitada que surge quando os reinos da Igreja e da dinastia se contraem e não mais correspondem aos anseios da imortalidade da humanidade. Cf.: ANDERSON, Benedict. *Nação e Consciência Nacional*. São Paulo: Editora Ática, 1989, p. 12-16, 20; BALAKRISHNAN, G., *op. cit.,* p. 199.

[46] PALTI, Elías José. "La nación como problema", ***in***: *El momento romântico: nación, história e linguajes políticos em la Agentina del siglo XIX*. Buenos Aires: Eudeba, 2009, p. 25.

revolucionárias em questão. O autor ainda esclarece que a identidade nacional, inicialmente, pressupunha as ideias de *unidade* (aspectos comuns reconhecíveis por todos os tempos, regiões e classes sociais) e *exclusividade* (e que esses mesmos aspectos fossem diferentes das demais comunidades nacionais). A particularidade da nação ainda deveria ter um *caráter valioso*, ou seja, ser incontestável, capaz de se justificar por si só. Trata-se de uma história nacional com propriedades *auto-celebrativas*.

Na Hispano-América, os elementos (língua, etnicidade e tradições) que usualmente serviriam de base para aquilo que o autor chamou de construções genealógicas, não eram tão consistentes para adquirir a *unidade* e *exclusividade* pretendidas das várias repúblicas do continente. Em um outro trabalho[47], Palti chama a atenção justamente para ideia de nação como uma entidade natural no Ocidente do século XIX com a função de sustentar as formações estatais. Sem essas comunidades pré-existentes não haveria formas explicativas quanto aos meios pelos quais diversas nações se "desmembraram" e qual era o princípio ordenador do desenvolvimento de cada uma delas que, através dos acontecimentos, proporcionou uma *expressão política concreta*.[48] Nas leituras românticas nacionalistas do século XIX, por sinal, destacou-se uma visão teleológica, pois a nação deixa de ser explicada para ser um ponto explicativo, ou melhor, torna-se o ponto de partida quando na verdade é o lugar de chegada.[49]

Nesta perspectiva descrita por Palti, em que a nação se apresenta como uma construção genealógica cujo roteiro apresenta uma lógica *progressiva* e *unitária*, o Brasil também apresentou desafios no século XIX, sobretudo diante de remanescências coloniais, em especial a escravidão africana e a coexistência de diferentes identidades locais. Como István Jancsó e João Paulo Pimenta demonstraram, a instauração do Estado brasileiro se deu a partir de múltiplas identidades coletivas que coexistiam e compreendiam seu passado

[47] PALTI, Elías José. "El absolutismo monárquico y la génesis de la 'soberanía nacional'", ***in***: NAXARA, Márcia & CAMILOTTI, Virgínia. *Conceitos e linguagens: construções identitárias*. São Paulo: Intermeios, Capes, 2013, p. 33.
[48] Idem.
[49] Sobre a questão, Palti sugere que se reflita e se problematize sobre a visão do Antigo Regime como uma totalidade homogênea durante três séculos.

e projetavam o futuro, cada qual à sua maneira. Na Colônia não existia o *brasileiro* e nenhuma identidade política coletiva que ultrapassava o regional.[50]

Refletindo sobre as discussões que acompanharam sobretudo a consolidação do Brasil Imperial percebe-se que, assim como em outras áreas americanas, as formas e conteúdos da(s) nação(ões) *imaginadas* nos discursos são plásticos, já que são delineados historicamente, a partir de expectativas políticas diferenciadas e contextos movediços, conforme bem demonstrou Cecília de Salles Oliveira nos estudos realizados sobre os embates entre projetos políticos ocorridos no período que antecedeu e consolidou a independência.[51]

E nas argumentações dos projetos políticos em pauta na década de 1870 foi possível constatar que a Ordem Inaciana continuava a desempenhar um papel negativo importante especialmente daqueles que defendiam o investimento na formação de um clero nacional consistente e bem preparado, engajado nas expectativas do Estado nacional. No intuito de dar consistência à considerada "frágil" nação brasileira, buscou-se um inimigo em potencial e chegou-se à Companhia de Jesus, ou melhor, à sua figura histórica construída politicamente.

Não por acaso, portanto, as tentativas de seu retorno e sua presença no Império tiveram tão significativa repercussão. Este trabalho se propõe refletir sobre as implicações políticas que permearam as discussões sobre a aceitação ou não dos religiosos nas províncias em que se estabeleceram, especialmente em São Paulo e Pernambuco, onde, no mesmo ano de 1867, fundaram-se colégios. Nosso intuito é privilegiar de que forma a possibilidade de permanência da Ordem repercutiu e, principalmente, como se associou a questões candentes do Segundo Reinado.

---

[50] O que aglutinava todo o conjunto luso-americano era a Metrópole e "o continente do Brasil representava, para os colonos, pouco mais que uma abstração". Cf.: JANCSÓ, István & PIMENTA, João Paulo. "Peças de um mosaico ou apontamentos para da emergência da identidade nacional brasileira", ***in*** MOTA, C. G. (org.). *Viagem Incompleta: a experiência brasileira (1500-2000).* São Paulo: SENAC, 2000, p. 140.

[51] Sobre o assunto, citamos o trabalho da Profa. Dra. Cecília Helena Lorenzini de Salles Oliveira, *A Astúcia Liberal: relações de mercado e projetos políticos na Corte do Rio de Janeiro, 1820/1824* (Bragança Paulista/SP: Universidade São Francisco, 1999) e a recente coletânea também organizada pela autora em conjunto com a Profa. Izabel Andrade Marson, *Monarquia, liberalismo e negócios no Brasil, 1780-1860* (São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2013).

Por isso, mais do que indicar os detalhes da instalação dos jesuítas em cada uma das localidades, o objetivo é investigar, a partir daquilo que foi destacado nos jornais e sessões das assembleias das mencionadas províncias, o debate estabelecido em torno desses religiosos e quais motivações e interesses políticos alimentaram essas discussões. Nesse sentido, interessa-nos apontar não apenas as relações entre a Companhia de Jesus e a política imperial, mas também identificar as diferentes opiniões em torno dos inacianos e como elas estavam imbricadas a questões particulares de cada uma das províncias, interferindo certamente no posicionamento a favor ou contra os padres. Nosso objetivo, ainda, é interrogar e problematizar relatos e interpretações de autores pertencentes à Ordem, cujos textos, quase exclusivos, dominam o tema. Conforme se poderá verificar ao longo do texto ora apresentado, trata-se de uma bibliografia comprometida com a valorização da atuação jesuítica e, sobretudo, com a construção de sua vitimização.

***

O primeiro capítulo ***Entre mitos e experiências: polêmicas sobre o retorno dos jesuítas na Argentina e no Brasil*** retoma, a partir de importantes obras historiográficas, temas imbricados na discussão sobre o retorno da Ordem Inaciana ao Brasil, destacando as origens da mitologia jesuítica – através dos estudos de Raoul Girardet, Michel Leroy (caso da França) e José Eduardo Franco (caso de Portugal) – e a importância desta mitologia na construção dos argumentos favoráveis e contrários ao retorno daqueles padres às novas nações americanas. Aborda também as circunstâncias em que os primeiros loyolanos se fixaram no Império (seus vínculos com a história da Argentina durante o governo Rosas) e motivações de sua entrada pelas províncias do sul, já na década de 1840. Destacamos ainda aspectos da segunda passagem dos jesuítas na província de Santa Catarina através da análise da imprensa local, em especial nas publicações dos jornais *O Despertador* e *O Mercantil*.

No capítulo seguinte, ***Presença e lugares da Companhia de Jesus durante o Segundo Reinado***, tratamos, através de obras historiográficas, das discussões sobre as políticas eclesiásticas vivenciadas durante o século XIX no Brasil, especialmente os

embates entre os defensores do padroado (ou *regalistas*, no geral críticos da Ordem) e os adeptos do ultramontanismo (simpáticos aos loyolanos) quanto ao modelo de Igreja a ser praticado no Império. Acompanhamos ainda as medidas restritivas estabelecidas pelo governo imperial visando o controle e extinção das ordens religiosas no Brasil, bem como temas importantes ocorridos da política imperial que de alguma forma se relacionaram com a polêmica sobre o retorno dos loyolanos, tais como a reorganização partidária na década de 1860 com a formação da Liga Progressista, a imigração de protestantes, a liberdade de religião e a questão dos bispos.

Já no capítulo 3, ***Instrução, imigração e liberdade religiosa: a polêmica pública sobre o retorno da Companhia de Jesus à província de S. Paulo***, tendo em vista a instalação do Colégio São de Luís em Itu no ano de 1867, exploramos o conteúdo das sessões da Assembleia Legislativa provincial e da imprensa paulista, examinando principalmente os periódicos *Correio Paulistano* (*CP*) e *Diário de S. Paulo* (*D/SP*) publicados em 1866, ano anterior da fundação do referido colégio. Constatamos que a instalação dos jesuítas na província não tinha apenas relações com as atividades de ensino. Os debates travados nos discursos bem como nos artigos e editoriais estabeleciam um ponto de convergência entre a presença dos inacianos e uma série de temas fulcrais a São Paulo, como a imigração, o protestantismo, o jesuitismo, a política de substituição da mão de obra e a questão religiosa. Pudemos perceber que, assim como ocorrera nos trabalhos criados no recinto do IHGB e referendados neles, políticos e articulistas apoiaram seus argumentos, tanto de defesa como de crítica ao retorno dos religiosos, na mitologia construída sobre os loyolanos nos séculos precedentes assim como na memória do desempenho da Ordem no período colonial. Nesse sentido, os textos se colocaram as seguintes questões: seria válida a presença dos jesuítas no Brasil mesmo diante de seu passado por vezes duvidoso? Seriam eles, religiosos que supostamente reanimariam a moral cristã de referência tridentina e os *bons costumes* entre cidadãos da nação? Seriam o "tipo" de imigrantes necessários naqueles dias?

No capítulo 4, ***A polêmica sobre o retorno da Companhia de Jesus a Pernambuco e a eclosão da "Questão Religiosa"***, procuramos problematizar o trabalho do Padre Jesuíta

Ferdinand Azevedo[52] que, apesar do tom laudatório em relação à Ordem, mostrou-se significativo pelo grande acervo de informações e apontou possibilidades investigativas, conforme se poderá perceber na sistematização que dele apresentamos no referente capítulo. A partir do destaque da imprensa pernambucana, Azevedo indicou os jornais como importante fonte no esclarecimento das discussões. Por isso, exploramos os periódicos de projeção política sintomáticos de diversas orientações, os quais circularam em Pernambuco durante o período em que os jesuítas estiveram ali presentes, especialmente *O Liberal*, o *Diário de Pernambuco*, o *Jornal de Recife*, *O Liberal (de 1872)* e *O Catholico*. Por meio da ampliação dos termos dessa discussão, procuramos analisar as imagens de vítimas projetadas tanto por partidários do *regalismo* quanto por adeptos do *ultramontanismo* e das ordens regulares (dentre elas a dos loyolanos).

[52] Cabe dizer que o Padre Ferdinand Azevedo é um importante autor de trabalhos sobre a presença da Companhia de Jesus no Brasil depois do seu restabelecimento no século XIX. Nasceu em 8 de julho de 1938 em Colusa (Califórnia, EUA). Seu pai Frank Azevedo era natural da ilha dos Açores. Em sua formação acadêmica passou por diversas universidades americanas, como University of Santa Clara (mestrado em teologia, em 1970); Loyola University of Los Angeles (mestrado em História, 1970); The Catholic University of America (doutorado em História da América Latina, 1975). Recebeu ainda uma bolsa da "Fulbright-Hays" em Portugal e foi estagiário em Roma, entre os anos de 1972-73. Tornou-se jesuíta em 1957, pertencendo à Província Jesuítica da Califórnia. Ordenou-se sacerdote em 1970 em San Francisco (EUA). No Brasil, atuou como Chefe da Divisão de Assuntos Culturais da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), além de exercer o cargo de bibliotecário geral. Entre seus escritos, citamos os artigos: "Ensino, Jornalismo e Missões Jesuíticas e Pernambuco (1866-1874)"; "Missões populares pregadas no Rio Grande do Sul de 1842 a 1845. Santiago Luís Villarrubia, SJ" (Azevedo foi responsável pela introdução e tradução, 1982); "Jesuítas Espanhóis no Sul do Brasil (1842-1867)" (1984); "Missões no interior da Província de Santa Catarina 1880-1881 pelo Pe João Maria Cybeo, SJ" (responsável pela introdução e organização, 1986); "A inesperada Trajetória do ultramontanismo no Império" (1988). Cf.: AZEVEDO, Ferdinand, S.J. "Jesuítas Espanhóis no sul do Brasil (1842-1867)", ***in***: *Pesquisas História*, nº 24, 1984, Instituto Anchietano de Pesquisas, S. Leopoldo, p. 07-10.

– Capítulo 01 –

Entre mitos e experiências: polêmicas sobre o retorno dos jesuítas na Argentina e no Brasil

O objetivo deste capítulo é tratar, especialmente através de obras historiográficas, de questões políticas e históricas concernentes ao retorno à vida pública da Companhia de Jesus nos meados do século XIX. Inicialmente, destacamos as origens da mitologia jesuítica que, particularmente após a restauração da Ordem em 1814, se divulgou amplamente na Europa e na América ao longo dos anos oitocentistas, cujos elementos foram essenciais na construção e articulação dos argumentos a favor e contra os loyolanos. Em seguida, tratamos das primeiras experiências de retorno dos padres jesuítas a áreas onde haviam tido memorável atuação no passado: à Argentina, sob o governo de Rosas (década de 1830) e depois às províncias sulistas do Brasil (Rio Grande do Sul e Santa Catarina) local em que esses religiosos se fixaram na década de 1840 após terem sido expulsos do território argentino.

1. Origens e elaboração da "jesuitofobia" e da "jesuitomania"

No século XVI, mais precisamente no ano de 1614, era editado pela primeira vez na Polônia um libelo que se tornou um *best-seller* na Europa.[53] Antes de impresso já circulava sob a forma manuscrita e ficou mais popularmente conhecido pelo nome *Monita Secreta (Instruções secretas) dos Jesuítas*. Segundo Franco e Vogal, análises feitas por uma revista da Aufklärung (Alemanha) no século XVIII apontavam a longevidade e o caráter lendário da obra. Os elementos constitutivos dessa lenda podem se resumir em três pontos: a raridade do texto; o fato do desaparecimento da obra ter sido causado pelos próprios

[53] Não traçaremos seu percurso editorial. Para tal, indicamos o seguinte artigo: FRANCO, José Eduardo & VOGEL, Cristine. "As *Monita Secreta*: história de um best-seller antijesuítico", ***in***: *PerCursos*, Florianópolis, 2003, v. 04, nº 01, p. 93-130.

jesuítas; e a certeza de que o documento anunciava uma verdade. Obra reservada a poucos (e selecionados) membros da Ordem Inaciana tinha o objetivo de instruir procedimentos que promovessem o aumento do poder temporal e as riquezas da Companhia de Jesus através de métodos *pouco católicos*. Imediatamente após sua divulgação, houve reações por parte dos jesuítas que negavam sua autenticidade. No final do século XVII, o texto das *Monita* teria passado por uma reestruturação: acrescentou-se um décimo sétimo capítulo, ao mesmo tempo em que foram atribuídos títulos e subtítulos aos já existentes; além disso, a linguagem teria sido aprimorada para maior legibilidade.

A lenda sobre a existência dessas orientações se potencializou em momentos cruciais da história da Ordem. É possível citar, por exemplo, a ocasião da supressão da Companhia de Jesus pelo papa Clemente XIV (1773), ou ainda o período revolucionário francês (1789-1814), quando o pensamento conspiracionista atingiu seu ápice. A partir da Restauração da Ordem (1814), que permitiu o restabelecimento da atuação pública dos jesuítas em vários países, as edições das *Monita secreta* teriam se multiplicado novamente e ganhado um novo fôlego, impulsionadas principalmente pelas inovações nas técnicas de imprensa.[54]

Os detratores da Companhia de Jesus esforçaram-se para demonstrar a autenticidade deste documento considerando que "as regras e constituições oficiais dos jesuítas não passam de uma máscara com a qual se dissimulam os facínoras. As *Monita* são o código real do modo de agir dos jesuítas"[55]. Ao longo do século XIX houve um reavivamento da propaganda antijesuítica e este documento se mostrou uma importante arma para atacar os inacianos e embasar os argumentos frente aos adversários.

No caso de Portugal, durante a administração pombalina (1755-1777), as *Instruções Secretas* foram divulgadas como um verdadeiro manual de conduta da Ordem de Inácio de Loyola, especialmente quando se acentuou a polêmica em torno da questão religiosa. A teoria do *complot* presente no mito jesuíta ganhava vigor em momentos políticos e sociais negativos, marcados pelo decadentismo. Franco e Vogel destacam as principais circunstâncias da história portuguesa do século XIX em que o mito do complô jesuítico foi

[54] Idem, p. 106-107.
[55] Ibidem, p. 110.

acionado: em 1820 quando se deu a questão congreganista; em 1834, momento da segunda expulsão e extinção das ordens religiosas; 1859, momento da segunda restauração dos jesuítas em Portugal; em 1872, na polêmica sobre o encerramento das Conferências do Casino; em 1881, um ano antes das comemorações do centenário da morte do Marquês de Pombal; em 1887, nas campanhas antijesuíticas promovidas pelos positivistas, maçons e republicanos, etc. [56]

Em linhas gerais, as *Instruções secretas* eram um manual reservado para um grupo restrito de superiores ou outros religiosos que estivessem em um estágio considerável dentro da Ordem. A imagem do labor dos padres inacianos, de acordo com os autores citados, se dava pela inversão dos princípios evangélicos proclamados nas Constituições oficiais. Os princípios mencionados nas *Monita Secreta*, que os religiosos supostamente seguiriam, eram caracterizados pelos traços anticristãos, de feição astuciosa e demoníaca. Utilizavam estratégias para obter a simpatia popular e moldar a opinião pública a favor da Companhia de Jesus ou ainda para esconder a grande riqueza acumulada pela Ordem; uma metodologia de atuação para a conquista; ascendência absoluta, explorando os pontos fracos da psicologia dos poderosos, prometendo satisfação religiosa e espiritual; explicação do processo fundamental de captação de riquezas (instrumentalização das mulheres, heranças, sedução dos filhos). Os jesuítas agiriam através de manobras capazes de atingir as fragilidades, tirando, como abutres, todo o proveito.[57]

***

Iniciamos o capítulo com as *Monita Secreta*, pois se trata de uma obra de larga divulgação internacional que permaneceu através de inúmeras e sucessivas edições nas mais variadas línguas; também uma obra modelar na fundamentação de uma cultura antijesuítica setentista que, por sua vez, se estendeu aos séculos seguintes. Para Franco e Vogel, o fenômeno do antijesuitismo, que sempre acompanhou o percurso da Companhia de Jesus, teve a sua expressão mais extrema na *jesuitofobia*. Para melhor detalharmos o

[56] Ibidem, p. 112.
[57] Ibidem, p. 116-120.

tema, apontamos a seguir obras que se dedicaram ao estudo da mitologia jesuítica, mais especificamente os trabalhos de Raoul Girardet, Michel Leroy (no caso francês) e o já citado José Eduardo Franco (no caso português).

Num livro abrangente que privilegia a (re)significação e divulgação de uma mitologia do Complô e da Conspiração no imaginário político europeu dos séculos XIX e XX, Raoul Girardet[58] analisou três diferentes *complôs* veiculados na imprensa e em obras literárias: o judaico, o jesuítico e o maçônico. Dentre as imagens constitutivas dessa mitologia destacam-se aquelas da *Organização*, caracterizada pelo segredo e severo castigo em caso de traição; dos encontros na escuridão da noite – "os homens do Complô serão antes de tudo '*instruídos para esconder-se*'"[59] – para o que recorrem a vestimentas escuras; e a do indivíduo que é identificado como o *outro* do cidadão, encarnando, portanto, a figura do *Estrangeiro*. O desígnio desses seres, ao mesmo tempo diferentes e inimigos da nação, volta-se para a dominação do mundo através de um poder universal e da ascendência sobre os príncipes e os povos em virtude da manipulação do aparelho administrativo, da vida coletiva, da organização familiar, do sistema educacional e econômico. A eles foi atribuída a *arte* de captar heranças, aviltar os costumes, desagregar tradições sociais e valores morais. Além da expressão literária, os "complôs" tiveram uma iconografia remetida a um bestiário de tudo que rasteja, se infiltra e se esconde, além da associação destes homens com crimes sexuais e a "demonização".

Girardet acentua, portanto, dois atributos políticos recorrentes que estão no centro da mitologia do complô: a dominação do mundo e a formação de um Império das trevas. Além disso, ressalva o caráter não aleatório e circunstancial dos mitos, pois eles pressupõem um mínimo de receptividade, ou seja, a mensagem a ser transmitida (estrutura e conteúdo) deve corresponder a um certo código já duradouramente inscrito no imaginário daqueles que irão vivenciá-lo. Nesse sentido, a narrativa mitológica não é simplesmente um fenômeno de distorção que traz apenas um ganho político imediato, mas um verdadeiro processo de (re)significação, instrumentalização e mutação de imagens, conceitos e sentimentos pois "o contexto cronológico é abolido; a relatividade das situações e dos

[58] GIRARDET, Raoul. *Mitos e Mitologia políticas.* São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
[59] Idem, p. 24.

acontecimentos, esquecida; do substrato histórico não restam mais que alguns fragmentos de lembranças vivas, diluídas e transcendidas pelo sonho"[60].

Abordando especificamente o mito jesuíta no contexto francês e os significados de sua importância no século XIX, Michel Leroy[61] observa que, durante aquele século, a Companhia de Jesus foi um tema recorrente em várias publicações por ser útil tanto à propaganda de reconquista da França pela Igreja Católica (reconduzida à legalidade pela restauração dos Bourbons) quanto, e, sobretudo, à luta pela laicização do Estado liderada pelos políticos liberais. Estes últimos conceberam a Ordem Inaciana como uma sociedade secreta possuidora de imensa rede capaz de vigiar e influenciar a vida familiar, as decisões governamentais e o destino da França, agindo a serviço de uma religião com "intenções demoníacas". Tratava-se de um *mythe noir* – que alimentava o medo remetido a um inimigo despersonalizado – cuja história remontava ao século XVI, mas que no XIX restabeleceu-se num contexto político novo marcado pela Restauração dos Bourbons; pelo retorno dos inacianos às atividades de ensino, missionária, pregação e confissão, e pela expansão da propaganda liberal, circunstâncias que engendrariam uma inédita *jésuitophobie*.

No terceiro capítulo, através dos artigos de Aristides no *Correio Paulistano*, será possível observar como tais procedimentos e releituras repercutiram na prática na imprensa de São Paulo. Notaremos assim como no caso francês estudado por Leroy o quanto, além de construírem uma dada representação da realidade, os mitos propiciam a sua transformação pela capacidade de mobilizar os partidários, diabolizar os adversários, e fornecer uma explicação aparentemente coerente e verdadeira dos acontecimentos passados, presentes e mesmo futuros. Embora repetitivo e monótono, a recorrência aos arquétipos, às cenas convencionais, lhe confere uma capacidade de adaptação às personalidades e situações mais diversas, senão as mais contraditórias.

[60] Ibidem, p. 49-62.
[61] LEROY, Michel. *Le Mythe Jésuite – de Beranger à Michelet*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

No caso português, José Eduardo Franco faz uma análise do período pombalino, momento em que a imagem do *mito negro* dos jesuítas teria sido forjada em Portugal.[62] Nesse sentido, através de canais diplomáticos e do Estado, Pombal promoveu a tradução de libelos e documentos antijesuíticos e os divulgou por toda a Europa. Sob seu comando, obras paradigmáticas – denominadas "catecismos antijesuíticos pombalinos"[63] por Franco – foram confeccionadas por uma equipe de intelectuais, com a intenção de "ferir a imagem de prestígio" da Ordem. E, apesar de virem à tona anonimamente ou como um trabalho coletivo, tinham a influência fundamental de Carvalho e Melo, seja como inspirador ou revisor. É possível notar nesses textos como foi organizado o ataque (ou combate) do governo setecentista contra a Companhia de Jesus, "apresentada sempre como detentora de um poder hiperbolizado, mesmo sobre-humano, situado no lado negro e conspirador da história"[64].

A crítica à Companhia de Jesus, vale ressaltar, se dá praticamente com a gênese da Ordem de Inácio de Loyola. Contudo, como já mencionamos, a sistematização do mito em Portugal e de sua estrutura doutrinal deve-se ao Marquês de Pombal que deu a forma teórica acabada do mito jesuítico, que "ganha consistência quando passa do boato, da calúnia, da suspeita oralizante à forma sistematizada pela linguagem escrita"[65]. Entre estas obras destaca-se a *Dedução Chronologica e analytica*, onde a Ordem Inaciana aparece como um antipoder que, desde a sua origem, articulava um plano secreto universal nefasto à ordem social e ao Estado devido à obediência cega e opressora preconizada pelos padres.

---

[62] Em Portugal, segundo Franco, não houve uma edição da *Monita Secreta* até a expulsão dos Jesuítas (1759). No entanto, ela era conhecida e utilizada no período pré-pombalino e pombalino como um suporte da estratégia de banir a *Ordem Negra*.

[63] FRANCO, José Eduardo. "Os catecismos antijesuíticos pombalinos – as obras fundadoras do antijesuitismo do Marquês de Pombal", ***in***: *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. Ano IV, 2005, nº 7/8, p. 247-268. URL:http://cienciareligioes.ulusofona.pt/arquivo_religioes/religioes7_8/pdfIV/247-268-PT3-ARTIGOS-E-FRANCO.pdf. Acesso em: julho de 2008.

[64] Idem, p. 247. Entre esses escritos estava a "Relação Abreviada", obra anônima, fundadora do mito jesuítico pombalino, distribuído em Portugal em 3 de dezembro de 1757. Por estabelecer um dos pontos importantes do mito de *complot* dos Jesuítas em Portugal – o projeto de constituição de um império tirânico de amplitude universal, cujo ponto de partida (o ensaio) seria a República dos Guaranis – somado ao empenho para sua publicação, atribui-se sua autoria a Pombal. E este foi um dos documentos, senão o primeiro, que levou a pensar o mito jesuítico e a campanha antijesuítica.

[65] FRANCO, J. E. & VOGEL, C.. "As *Monita Secreta*...", ***in***: *op. cit.*, p. 126.

Obra publicada depois de outros dois libelos modelares – *Relação abreviada* e *Erros ímpios e sediosos* – pode ser considerada a *bíblia* do antijesuitismo português.[66] A sua primeira divulgação foi em três tomos (formato 4º), entre 1767 (primeiros tomos) e 1768 (terceiro tomo). A segunda impressão contou com cinco volumes. A edição se deu em Lisboa com "Privilégio Real" na oficina de Miguel Manescal da Costa, Impressor do Santo Ofício, e, segundo Franco, "sem problema de licença, pois o governo já tinha nas suas mãos o efectivo controlo dos organismos censórios". A primeira parte é dedicada à análise da história política de Portugal a partir da chegada da Companhia de Jesus até sua expulsão, procurando mostrar "que a decadência das instituições políticas do reino se deveu à influência corrosiva dos Jesuítas"[67]. A segunda parte trata da ação *nefasta* dos jesuítas nas instituições religiosas, levando a Igreja a um declínio e despertando, através desta *organização internacional*, "convulsões em todo mundo". Segundo o autor, tal posição associa-se a um importante aspecto do ideário regalista com intenção de "retirar à Igreja prerrogativas", como "a censura e fiscalização livreira", pertencente ao poder temporal e apenas delegada à Igreja. Já a terceira parte refere-se a um conjunto de supostas "provas" que dão respaldo as partes anteriores.

A autoria da obra é conferida a José Seabra da Silva (1732-1813), mas a sua idealização e direção foram feitas pelo Ministro Pombal, com a provável colaboração de Frei Manuel do Cenáculo e de António Pereira de Figueiredo, além do próprio Seabra. Desta forma, a obra pretendia "justificar e legitimar, por um lado, o acerto da medida pioneira da expulsão daquela Ordem de Portugal (...); e, por outro, mostrar, (...) as altas razões que motivaram tal medida de modo a inculcar a convicção política da necessidade de

[66] As cinco obras que formam o que Franco chamou de "catecismos antijesuíticos pombalinos" são: "Relação abreviada da República que os Religiosos Jesuítas das Províncias de Portugal e Espanha, estabeleceram nos Domínios Ultramarinos das duas Monarquias, e da guerra, que neles tem movido, e sustentado contra os Exercitos Hespanhoes, e Portugueses; formada pelos registos das Secretarias dos dous respectivos Principaes Comissarios, e Plenipotenciarios; e por outros documentos autênticos" (1757); "Erros ímpios, e sediciosos que os Religiosos da Companhia de Jesus ensinarão aos Reos, que forão justiçados, e pretenderão Espalhar nos Póvos destes Reynos" (1759); "Dedução cronológica e analítica" (três tomos publicados entre 1767-1768); "Compendio historico do estado da Universidade de Coimbra no tempo da invasão dos denominados jesuítas" (1771); "Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal, ordenando com o Real Beneplácito, e Regio auxílio pelo Eminentissimo, e Reverendissimo Senhor Cardeal da Cunha, dos Conselhos de Estado, e Gabinete de Sua Majestade, e Inquisidor Geral nestes Reinos, em todos os seus domínios" (1774). Cf.: FRANCO, J. E.. "Os catecismos antijesuíticos pombalinos...", ***in***: *op. cit.*.

[67] Idem, p. 256.

lhe dar uma aplicação de extensão universal"[68]. Pombal a enviou gratuitamente a todas as autoridades e instituições civis e religiosas do Reino (incluindo as colônias). Internacionalmente, o Ministro Carvalho e Melo investiu na divulgação (parcial ou integral em diferentes línguas) e foi recebida com entusiasmo pelas esferas do antijesuitismo europeu.

O século XIX liberal, por sua vez, foi marcado pela síndrome antijesuítica, quando se atualizou a imagem negativa através de artigos, libelos, romances, exemplos da contundente campanha movida por centros republicanos e maçons, na qual se projetou a Companhia como uma "perigosa organização ultramontana destituída de qualquer sentimento nacional, sem qualquer interesse no serviço da nação"[69].

Desta forma, a literatura setecentista lançou teses e documentos exaustivamente retomados nos dois séculos seguintes, veiculadores de uma argumentação justificativa dos males da nação portuguesa, fundada na dicotomização da realidade – dividindo-a em trevas e luz, progresso e decadência, liberdade e escravidão – e na definição de duas entidades: o *Nós* – por vezes o Estado e seus agentes, concentrando o ideal de elevação da pátria e o reconhecimento internacional – e o *Outro* – os jesuítas, ou ainda mais, um estado de espírito que é geralmente designado como jesuitismo, uma utopia negativa, uma máquina de destruição que aspira arruinar todos os poderes e ordens instituídas, alheia a qualquer fidelidade nacional e/ou institucional que não a sua. Os fins desta figuração mítica dos Jesuítas, segundo o autor, são a explicação (da decadência) e ação (promoção da higienização do mal), pois a primeira gera a segunda e quando se revela a fonte do mal, se sugere o seu remédio.

O mito antijesuítico estudado por Girardet, Leroy e Franco é uma das faces de um intenso debate que se instaurou com mais contundência no século XIX entre defensores e opositores dos inacianos, no qual outras questões políticas mais imediatas estiveram imbricadas, dentre elas o conflito de competências entre o Estado Liberal e a Igreja Católica Romana. Os estudos daqueles autores também permitem perceber que o imaginário negativo dos jesuítas presente no Brasil é compartilhado pelos políticos de orientação

[68] Ibidem, p. 258.
[69] FRANCO, José Eduardo. "A Visão do *Outro* na Literatura antijesuítica em Portugal: de Pombal à Primeira República", ***in***: Separata da *Lusitania Sacra*, 2ª série, tomo 12, 2000.

liberal, defensores de uma visão negativa da Companhia de Jesus, que condenavam a ligação Igreja-Estado, e questionava se os loyolanos eram *prejudiciais ou não à nação*. Tal imagem desabonadora associava o jesuitismo ao ultramontanismo, isto é, seus defensores acreditavam que o retorno dos inacianos poderia ser uma manobra do papado para estabelecer a supremacia da Igreja e submeter a soberania nacional.

2. Entre "unitários" e "federales": a política eclesiástica argentina, o retorno e atuação dos jesuítas durante o governo Rosas

Os padres jesuítas que retornaram ao Brasil no século XIX, fixando-se nas províncias do sul, tinham deixado Buenos Aires em virtude de conflitos com o governo Rosas.[70] Contudo, seu país de origem era a Espanha de onde estes religiosos haviam sido expulsos, pela segunda vez, anos antes. No país ibérico, depois de restabelecida na década de 1810, a Ordem Inaciana mais uma vez foi suprimida em 1833[71], para o que se recuperou a pragmática de Carlos II de 1767 (responsável pela primeira expulsão) que havia sido anulada por Fernando VII entre 1815-1816. Em 1833, suas casas foram dissolvidas e seus bens tomados pelo governo, mediante uma indenização restrita a uma *miserable pensión* aos padres inacianos caso não saíssem da Espanha.[72]

Diante dessas circunstâncias, R.P. Juan Roothaan, Geral da Ordem (1829-1853), enviou aos seus súditos uma circular datada de 3 de dezembro de 1833, incentivando a dispersão dos padres para as nações estrangeiras. A partir dessas orientações, foram criadas

[70] 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.
[71] ISÉRN, P. Juan. *La formación Del clero secular en Buenos Aires y la Compañia de Jésus (Reseña Histórica)*. Buenos Aires: Editorial "San Miguel", 1936.
[72] Vale ressaltar que em 1810, quando foram convocadas pelo governo da Espanha as *Cortes extraordinárias de Cádiz*, os deputados da América apresentaram um pedido de retorno da Companhia de Jesus, pois era "muy necesaria para el cultivo de las ciências y para las misiones de infieles". Uma petição também foi feita em Córdoba. Na Espanha, os jesuítas se restabeleceram em 1815. A proposta do *Consejo de Indias* permitiu a volta da Ordem Inaciana em toda a América. No entanto, o decreto não foi cumprido, com exceção do México, "por hallarse todos los demás países convulsionados por la guerra de emancipación de la madre patria, y no reconocer la autoridad Del Rey". Cf.: Idem, p. 102.

dez missões jesuíticas e uma delas se instalou na República Argentina[73]. Os padres que vieram para Buenos Aires eram espanhóis que consideravam a América um local de esperança para a recuperação do "antiguo e nunca abandonado deseo de introducir de nuevo en estas regiones a los que tanto habían contribuído en outro tiempo a su gloria y prosperidad".[74]

Para entender a presença da Companhia de Jesus em Buenos Aires é interessante retomar algumas considerações sobre a política eclesiástica argentina ainda no início do século XIX. Um dos pontos cruciais foi a *Ley de Reforma del Clero*, sancionada em dezembro de 1822[75]. Dentro de um programa mais amplo de reformas inspirado na Constituição Civil do Clero da França de 1790[76], buscou-se uma organização unitária das instituições eclesiásticas ao incorporá-las a estrutura administrativa do Estado em formação. A *poliarquia* na Igreja desde os tempos coloniais não foi eliminada por completo, mas as famílias perderam a possibilidade de influenciar consistentemente as decisões das vidas paroquianas, dos conventos e outras instituições.[77]

As decisões eram centralizadas e tomadas no *Cabildo eclesiástico*, rebatizado de *Senado del Clero*. A transferência dos recursos do clero regular para o secular tinha o objetivo de *homogeneizá-lo*, suprimindo estruturas eclesiásticas advindas do Antigo

---

[73] Sobre esta missão na Argentina, Isérn faz a seguinte observação: "Tómase aquí a palabra *misión* en el sentido más amplio de la palabra. Trátase de religiosos *enviados* al extranjero para trabajar en el campo espiritual de la Iglesia católica, que es universal, sean o no países de infieles". Cf.: Ibidem, p. 104.

[74] Ibidem, p. 104-105.

[75] DI STEFANO, Roberto. "El laberinto religioso de Juan Manuel de Rosas", ***in***: *Anuário de Estúdios Americanos*, 63, 01, enero-junio, Sevilla (España), 2006.

[76] O Estado advindo da Revolução Francesa atacou incisivamente os poderes característicos do Antigo Regime, entre eles, a Igreja, as corporações e a nobreza. E na disputa pelo controle da vida privada, a Igreja católica se revelou a grande rival desse Estado. A princípio, os revolucionários numa postura liberal buscaram um regime fundado na tolerância religiosa universal. As questões religiosas estariam, assim, reservadas ao campo privado. Contudo, diante da persistência de velhos hábitos e da necessidade financeira, novas alternativas foram colocadas em prática, entre elas, o confisco de bens eclesiásticos e a Constituição Civil do Clero. Isso significava, por exemplo, que os bispos deviam ser nomeados por eleição, o clero passaria a cumprir um juramento, o apoio aos padres refratários passou a ser identificado com a contrarrevolução. Segundo Marília Domingos, ao exigir um juramento de fidelidade à Constituição da nação por parte dos padres, estabelecia-se uma cisão do clero e, consequentemente, uma ruptura com Roma. Houve uma regressão nesse processo de laicização da França com a Concordata de 1801, quando o catolicismo foi tido como a "*religião da maioria dos franceses*". Cf.: HUNT, Lynn. "Revolução Francesa e vida privada", ***in***: PERROT, Michelle (org.). *História da vida privada*. (Trad. Denise Bottman, Bernardo Joffily). São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 28-29; DOMINGOS, Marília De Franceschi Neto. "Laicidade: o direito á liberdade", ***in***: *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 8, n. 19, out/dez/2010, p. 58-59.

[77] DI STEFANO, R., *op. cit.*, p. 22.

Regime.[78] As ordens religiosas eram marcadas por uma *fragmentação da obediência*, pois cada uma delas possuía vínculos de submissão aos seus superiores, tornando-se seus súditos, ligados pelo voto religioso que, por sua vez, contrastava com a imagem de cidadão livre que podia eleger e ser eleito politicamente. O governo propunha um modelo de Igreja que centralizava a vida devocional e a vinculava ao imaginário republicano. Para tanto, procurou limitar a "la pluralidad de expresiones de devoción coloniales", além de estimular o enfraquecimento dos laços entre as famílias e as instituições eclesiásticas através de medidas como o estabelecimento de um soldo do Estado aos párocos e ministros do culto bem como considerar subversivo o ato de mendicância pressionando à secularização dos religiosos.[79] Portanto, ao centralizar a obediência, ocorria uma sujeição de todas as autoridades religiosas à diocese, eliminando-se, na prática, as ordens e outras instituições.

Dentro de um processo de polarização das posições políticas – entre o partido federal, identificado com a "ortodoxia" católica e o partido unitário, mais afeito às novidades nas questões eclesiásticas – Rosas assumiu o governo da província de Buenos Aires em dezembro de 1829 com apoio do grupo católico que se conformou em oposição à reforma do clero.[80] Mas a postura do governador argentino não foi uniforme nos seus dois mandatos (1829-1832; 1835-1852).[81] Estava interessado, inicialmente, na "pacificação", ou seja, na reconstituição da disciplina e que os laços de obediência predominassem sobre as exigências de fidelidade partidária. O discurso do governo, diferente daquele que predominou a partir de 1835, não exigia uma incondicional identificação com o regime e com o partido federal ao qual Rosas estava ligado.[82]

Nesse sentido, no primeiro período, a política eclesiástica manteve os parâmetros da reforma da década de 1820: "Rosas recorre las 'iglesias del Estado' y pone al 'clero del Estado' al servicio de su política pacificadora"[83]. Refere-se ao clero secular que desde 1822 havia sido incrementado com uma série de regulares secularizados. A transferência de

[78] Idem, p. 23.
[79] Ibidem, p. 24-25.
[80] Ibidem.
[81] Para Di Stefano, uma das explicações imediatas para tal poderia ser o assassinato do caudilho Juan Facundo Quiroga em 1835 que provocou um endurecimento na postura de Rosas para com seus inimigos.
[82] DI STEFANO, R., *op. cit.*, p. 30.
[83] Idem, p. 33.

recursos do clero regular para secular realizou-se com êxito e apenas um pequeno número de franciscanos restou "intrincheirado" no convento.[84]

Na construção do estado provincial, portanto, houve o declínio da importância das instituições eclesiásticas e a reformulação de seu papel. Diante do *Pacto Federal* assinado em 1831 que deu forma à Confederação de províncias conduzida pelas *Relaciones Exteriores*[85], o governador de Buenos Aires colocou em prática um "férreo control político sobre la provincia y se convirtió en el hombre fuerte del país, con capacidad de influir de manera decisiva en casi todas las demás"[86]. Se na reforma eclesiástica de 1822, em Buenos Aires, centralizou e estatizou as instituições eclesiásticas, colocando-as debaixo da obediência do ordinário, suprimindo quase todas as ordens religiosas masculinas e reorientando a pastoral para as novas necessidades da província, convertida em Estado soberano, no ano de 1835, o governo Rosas admitiu o retorno de dominicanos ao seu antigo convento e no seguinte os jesuítas puderam voltar.[87]

Em seu segundo mandato, no intuito de modificar a composição do clero da província, Rosas realizou uma limpeza geral dos empregados do Estado, ao mesmo tempo em que procurou "clericalizar" o clero da província, "acercándolo lo más posible al modelo ideal predominante en el universo mental intransigente"[88]. A partir da expulsão dos clérigos em 1835, Rosas assumiu uma nova postura de intervenção eclesiástica baseada na ação do clero regular (que contou com recursos transferidos do clero secular) e das missões rurais: "se declara más seguro de la eficacia de las fugaces misiones de los regulares que de la

[84] Ibidem, p. 33-34.
[85] Tal função já existia antes da chegada de Rosas ao poder. Desde o fim do Diretório em 1820, o governo de Buenos Aires assumiu a direção das relações exteriores em nome das outras províncias. Essa situação perdurou até a reunião do Congresso Constituinte (1824-1827), quando, em 1825, se oficializou tal atribuição ao governo portenho até a instituição do poder executivo nacional. Cf.: MARTÍNEZ, Ignacio. "Construcción de un poder nacional durante la Confederación Rosista. La concentración de potestades eclesiásticas en la figura del Encargado de Relaciones Exteriores: Argentina 1837-1852", ***in***: *Anuario de Estudios Americanos*, 69, 1, enero-junio, 2012, p. 175-176.
[86] BARRAL, María Elena & DI STEFANO, Roberto. "Las «misiones interiores» en la campaña de Buenos Aires entre dos siglos: de los Borbones a Rosas", ***in***: *Hispania Sacra*, LX, 122, julio-diciembre 2008, p. 639.
[87] Idem, p. 639-640.
[88] DI STEFANO, R., "El laberinto...", ***in***: *op. cit.*, p. 34. Vale mencionar que nesse momento, Rosas e o bispo Medrano tentaram inverter as prioridades da reforma rivadaviana, transferindo recursos materiais e simbólicos do clero secular para o regular.

estable presencia de párrocos seculares, que a menudo se han demostrado poco dignos de su confianza"[89].

A primeira atitude tomada foi a solicitação, por parte de Medrano, da abertura de um noviciado franciscano, "para lo cual cree preciso suspender por 10 años o más la Ley de Reforma y devolverles un claustro que había pasado a ser ocupado por la Universidad"[90]. Rosas não chegou a revogar a *Lei de Reforma*, mas aceitou a ideia do noviciado e passou os recursos da Universidade para tal. Isto foi possível por conta do mencionado movimento de expulsão das ordens regulares, dentre elas a dos jesuítas, introduzido pela regente Maria Cristina da Espanha.[91] Em Buenos Aires, essa onda de imigração clerical em meados da década de 1835 trouxe à província um número incalculável de religiosos espanhóis que em alguns casos se uniram a conventos locais: "escapados de las convulsiones peninsulares, esos regulares llegan al Río de la Plata animados por una indestructible fe antiliberal que sintoniza bien con la guerra que Rosas ha declarado a sus enemigos políticos"[92]. Como resultado dessa política de resgate das ordens regulares, o bispo e governo contavam, no final de 1835, com os franciscanos e dominicanos dispostos a apoiar a proclamada restauração dos princípios religiosos e políticos no sistema federal.[93]

Em 1837, diante dos vários conflitos entre as dioceses, Rosas determinou para si mesmo a responsabilidade pelo *exequatur*, ordem necessária para a entrada de qualquer "Bula, Breve ou Restrito Pontifício" no território. Tal decreto valia para qualquer disposição romana na província de Buenos Aires a partir de 25 de maio de 1810 (excetuando aquelas que se referiam à consciência ou penitência). Mesmo sendo sua vigência de caráter provincial, enviou esse decreto para todos os governadores, tornando-o *supranacional*. Rosas, então, se colocava como único interlocutor das instâncias diante das dificuldades de comunicação entre a Roma e as Igrejas argentinas.[94]

---

[89] Idem, p. 35.
[90] Ibidem, p. 36.
[91] Em 1834, houve uma onda anticlerical pela *política desamortizadora* do ministro Francisco Martinez de la Rosa em território espanhol e a crescente tensão levou a motins em Madrid quando foram atacadas casas de regulares e foram assassinados setenta e oito jesuítas, franciscanos, dominicanos e mercedários.
[92] DI STEFANO, R., "El laberinto...", ***in***: *op. cit.*, p. 37.
[93] Idem, p. 38.
[94] MARTÍNEZ, I. "Construcción de un poder...", ***in***: *op. cit.*, p. 178.

Nesse sentido, o *regalismo rosista* não se confundia com o exercício do patronato religioso como *Encargado* das *Relaciones Exteriores*, mas permitia que Rosas assumisse como árbitro a administração das questões eclesiásticas no país como defensor dos direitos papais frente à tradição *galicana* dos governos *rioplatenses*.[95] Sua intenção era atribuir características diferentes para os *unitários* e *federalistas* no que dizia respeito ao encaminhamento dos problemas do clero nas Provincias Unidas. Se os primeiros tinham implementado políticas regalistas, o federalismo rosista aderiu à autoridade pontifícia. Seguindo a mesma postura, o governador apoiou-se, para o controle da estrutura diocesana, no setor do clero ligado à figura do padre Mariano Medrano, antigo defensor da autoridade papal frente às reformas *galicanas* dos anos de 1820. Portanto, se colocava ao mesmo tempo como um defensor dos principais direitos da Santa Sé, sem violar a organização federativa das províncias. Para Martínez, apesar de não ser explícito, estabelecia uma espécie de *patronato nacional* na nomeação de bispos, porque sem o consentimento das *Relaciones Exteriores* às Bulas Papais não havia validade.[96]

A situação se alterou quando o discurso intransigente de Rosas não mais se preocupava em atrelar à imagem dos *unitários* a ideia de defensores do regalismo. Ou seja, quando passou a denunciá-los como conspiradores contra a independência da nação por apoiarem movimentações que ocorriam nos países limítrofes, particularmente no Paraguai e Uruguai. A autoridade de Medrano também se debilitou, enquanto se fortaleceu a figura de outra autoridade – o padre Mariano Escalada – menos disposto em favorecer o governador de Buenos Aires e mais propenso a por em prática a política romana de centralização do governo da igreja católica.[97] Soma-se a isso, a gradual consolidação da autoridade rosista no resto das províncias da confederação, que no plano eclesiástico significou, por exemplo,

[95] Idem, p. 180.
[96] Ibidem, p. 182. Vale mencionar que, para o autor, do ponto de vista de Roma, o regalismo rosista representava o mal menor e até mesmo necessário. A Santa Sé nutri uma certa desconfiança que suas ordens poderiam não ser cumpridas já que os governos eram deslocados do poder com facilidade nas províncias. Já Rosas havia mostrado sua capacidade de conservar sua administração em sua província e se impor sobre as outras. O consentimento a Rosas também era indispensável para auxiliar o bispo Escalada, peça chave da rede de sacerdotes confiáveis na América do Sul.
[97] Ibidem, p. 185.

a implantação de normas como o *juramento*[98] exigido aos bispos nomeados por Roma. Tratava-se de uma obrigação legal das autoridades eclesiásticas diante da crescente autoridade nacional.

Até o final da década de 1840, a concentração das faculdades do governo eclesiástico na autoridade nacional avançou substancialmente. Rosas emitiu um decreto complementar ao de 1837, incluindo "a los rescriptos de secularización"[99] a necessidade de autorização das *Relaciones Exteriores*. O decreto de 1849 deixou nas mãos da autoridade *supraprovincial* a política de secularização que as províncias tinham conduzido desde 1820.[100] Rosas não apenas controlava as *Relaciones Exteriores* como nesse momento avançava sobre os governos provinciais, convertidos em "assuntos nacionais", tornando-se, assim, o "patrono nacional".

2.1. A obra da Companhia na Argentina

Nesse contexto da década de 1830 ocorreu o retorno ao território argentino de membros da Companhia de Jesus. Segundo o padre Isérn, a volta dos religiosos podia ser atribuída em grande parte a José Rafael Reina, o responsável por propor a Rosas a integração dos padres apresentados como "instrumentos dóciles para sus desígnios, que le autorizarían ante sus enemigos políticos y le harían pasar por protector de la Religión e de la instruccíon pública"[101]. Com autorização de Rosas, pode encaminhar os procedimentos para trazer os padres loyolanos.

[98] O juramento determinava: defender a liberdade e a independência da República sob um regime federal; prestar obediência e submissão às leis e respeitar os direitos conseguintes a soberania; não manter comunicação com projetos que ameaçavam a segurança da república; não aceitar distinções sem permissão prévio do "Governo Geral da República"; não cumprir nenhuma disposição pontifícia sem o prévio consentimento do encardo das relações Exteriores. Cf.: Ibidem, p. 186.
[99] Ibidem, p. 187. "Rescriptos de secularización", segundo Martínez, era uma autorização papal (ou para autoridades delegadas) aos religiosos que queriam abandonar sua Ordem para somar-se ao clero secular.
[100] Lembrando que a mudança de sacerdotes do clero regular para o secular permitia às autoridades civis e eclesiásticas das províncias prover de pastores a sua despovoada estrutura paroquial.
[101] ISÉRN, P. J., *op.cit.*, p. 106.

Através de Gervasio Parera[102], Reina entrou em contato com os padres da Companhia residentes em Sevilha que, em seguida, informaram o provincial da Espanha, Padre Antonio Morey. Este, por sua vez, comunicou o Geral Roothaan que estava em Roma preparando uma missão para as Filipinas, então uma possessão espanhola. Mas, diante da demanda de Buenos Aires, deu preferência à Argentina, já que esta oferecia proteção oficial, algo não encontrado no outro possível destino. Em maio de 1836, saíram de Cádiz os padres jesuítas com destino a Buenos Aires, chegando em 08 de agosto.[103] Por meio de dois decretos foi permitido aos inacianos a abertura de seu instituto de ensino, provendo-lhes o local e os suprimentos escolares, assim como a subsistência dos diretores e dos professores. Inauguraram-se, então, no começo do ano de 1837, os cursos do *Colégio de San Ignácio*, retomando *los estudios eclesiásticos*, tendo o caráter de internato e externato.[104] Também iniciou-se o Colégio-Seminário de San Ignacio de Buenos Aires.

O objetivo era crescer, conforme nos diz um memorial levado pelo Padre Berdugo ao governo Rosas. Propunha um plano de ministérios relacionados com a educação da juventude para toda a República. No entanto, diante do reduzido número de sacerdotes, sugeriu-se a criação de um Noviciado. Os dois primeiros anos foram de prosperidade para o Colégio-Seminário, que crescia por meios próprios, pois o governo, mergulhado em crise financeira, não mais contribuía para o seu sustento.

O regresso da Companhia de Jesus, segundo Di Stefano, constituiu um enorme impacto simbólico já que os loyolanos eram apontados como defensores das posições católicas mais intransigentes e *romanas*. Foi depositado nos jesuítas, mais do que nos

---

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

[103] Alguns dias antes, mais exatamente em 02 de agosto, Monsenhor Medrano sinalizava ao governo a necessidade de um Seminário local que se dedicasse à educação dos jovens "'que aspirem al servicio de la Iglesia'". Antes da chegada dos loyolanos, já se planejava a fundação de um Seminário Conciliar, separado de um Colégio que também se iria instituir.

[104] De acordo com o autor, os jesuítas estavam sobrecarregados, "pues ultra de llevar de frente el Colegio, se predicaron en ella cuarenta y cinco sermones, se atendió de continuo al confesonario en la Iglesia de San Ignácio y en la Casa de Ejercicios, se asistió a los enfermos de la ciudad, para lo cual eran muy frecuentemente requeridos, y en el hospital". Cf.: ISÉRN, P. J., *op.cit.*, p. 121.

franciscanos e dominicanos, a confiança do governo das dioceses. Em sucessivos decretos foram dados à ordem os recursos necessários para um eficaz desempenho das tarefas pastorais e educativas, entre as quais o autor destaca as *misiones rurales volantes*, que foram realizadas pelos jesuítas e franciscanos como complemento das visitas pastorais do bispo Medrano a distintos povoados.

Isérn, contudo, sinaliza que, mesmo com o crescimento das ações apostólicas da Companhia de Jesus fatos adversos se sucederam. Manuel Rosas passou a enfrentar dificuldades provocadas por seus inimigos políticos, além do desgosto da população a *su política absorvente*. O autor (como membro da Ordem de Jesus) faz uma leitura favorável aos religiosos e defende que estavam cientes que, recebendo a proteção de Rosas, não seriam bem vistos pelos adversários políticos do governador. Todavia, procuraram não tomar partido de nenhum dos lados: "quisieron ser de todos y servir a todos" e tal postura não agradava Rosas.[105]

Para Di Stefano, o fracasso da política eclesiástica de Rosas estava numa contradição: a ressurreição dos regulares implicava uma *refragmentação* da obediência e do imaginário religiosos. Em outros termos, a reintrodução dos laços de dependência com as autoridades religiosas residentes subordinadas a Roma era incompatível com o modelo centralizador pretendido por Rosas.[106] Já os franciscanos e os dominicanos sobreviveram, pois se adaptaram às exigências do governo. A política rosista teve seu conflito maior com o monsenhor Mariano Escalada e com uma parte da comunidade jesuítica: "las convicciones intransigentes de Escalada o del superior Berdugo chocan con las ambigüidades de Rosas con relación a los ejes fundamentales que caracterizaban las convicciones de galicanos e intransigentes"[107].

A discórdia nasceu das pressões para que os jesuítas se alinhassem politicamente ao governo e pela crescente relutância das autoridades civis e religiosas em aceitar o retorno na Igreja portenha de um modelo de *obediência fragmentada*, ou seja, subordinada ao mesmo tempo ao governo laico e à autoridade de Roma. Como já foi dito, para Rosas, a

[105] Idem, p. 129-130.
[106] DI STEFANO, R.. "El laberinto religioso...", ***in***: *op. cit.*, p. 46.
[107] Idem, p. 46-47.

Igreja era a Igreja do Estado, um segmento de seu aparato-administrativo e os eclesiásticos seus empregados públicos:

> se pierde de vista en esa mirada que los jesuitas, como los franciscanos o dominicanos españoles, han sido invitados a la provincia de Buenos Aires para incorporarse a su clero como empleados del Estado; es esto lo que Rosas piensa y Berdugo no entiende; es esto lo que lleva a la ruptura de Berdugo con Rosas y con el padre Majesté, que si comprende, asimila y acepta la invitación que el Restaurador ha dirigido a la entera comunidad ignaciana.[108]

O governador da província de Buenos Aires não se tornou um perseguidor da Igreja, mas exigia que aqueles convidados a integrar o clero do Estado, a utilizar seus estabelecimentos e recursos deveriam servi-lo. Ao negar a revogação da *Ley de Reforma del Clero* de 1822, Rosas rechaçou a ideia de que a Igreja fosse uma "sociedade perfeita", diferençável do Estado, segundo Di Stefano, um reflexo dos limites de abertura do Restaurador.[109] Dessa forma, a segunda expulsão da Companhia de Jesus da Argentina havia sido resultado da impaciência de Rosas para com aqueles que não compreendiam o que ele esperava dos membros do clero. Essa postura foi acompanhada de uma decepção do governador de Buenos Aires no que diz respeito à eficácia da Igreja enquanto um segmento do Estado. Diante disso, os jesuítas espanhóis, que há quatro anos eram "úteis agentes da ordem", tornaram-se mais um problema do que uma solução. Sugere que, para Rosas, mais do que a Igreja, era o exército o segmento do Estado mais eficaz e confiável para a preservação da ordem pública.

Para Isérn, o resultado de tal adversidade foi – depois de uma série de "arbítrios" por parte de Rosas e de seus aliados clérigos que tinham a intenção de fragilizar os jesuítas – "el destierro de todos los Jesuítas existentes en Buenos Aires, que no fuesen 'clérigos secularizados'"[110]. O autor não acompanhou os caminhos dos jesuítas depois de sua retirada, apenas registrou que "a fines de marzo de 1843 no existia ninguno de ellos en la capital de la Confederación Argentina, a donde habian sido llamados seis años antes por el Gobierno, que les abrió de par en par sus puertas y les llenó de elogios en sus publicaciones

[108] Ibidem, p. 48.
[109] Ibidem, p. 49.
[110] ISÉRN, P. J., *op. cit.*, p. 130.

oficiales"[111]. Até 1852, não havia loyolanos em solo argentino. Como sabemos, os jesuítas expulsos de Buenos Aires seguiram para outras partes da América do Sul, entre elas, para o Brasil.

3. Os jesuítas no Rio Grande do Sul

Expulsos da Argentina, os inacianos espanhóis se instalaram no Rio Grande do Sul nos anos de 1840, e ali sua atuação se caracterizou pelo trabalho nas missões de assistência religiosa à população da província e também numa experiência de catequese junto aos índios Kaingang. Segundo André Carlos Werle[112], mesmo extinta a Ordem no século XVIII, seus membros se mantiveram ativos, acolhidos por alguns soberanos de países não católicos ou agindo em novas Ordens que seguiam os princípios inacianos e com o objetivo, nem sempre revelado, de restabelecer a instituição. Após a restauração em 1814, o retorno foi gradual e não sem dificuldades mas, apesar disso, os inacianos retomaram suas atividades em destaque as missões nas áreas coloniais ou territórios americanos recém independentes. Nesse sentido, em 1834, foram fundadas missões na Índia; em 1838, na América e em 1841, na China. Em 1844, existiam 12 Províncias e duas vice-províncias, 53 colégios, 49 seminários, 24 noviciados, residências e 37 estações missionárias e o número de membros chegou a 5.200.[113]

Seguindo as informações de Azevedo, sabemos que as missões populares foram uma das características específicas da ação pastoral da Companhia de Jesus depois de 1814. Havia sido utilizada na Espanha com sucesso e posteriormente teve êxito na Argentina e no Brasil. Tanto na Europa como em terras brasileiras, as missões eram semelhantes, exceto

[111] Idem, p. 131.
[112] WERLE, André Carlos. *A Revista de tropas do exército católico alemão. Congressos Católicos na Alemanha e no sul do Brasil*. Florianópolis, ab/2006, Doutorado (orientador: João Klug).
[113] Werle destaca, assim como o fez Isérn, o papel do holandês Philipp Roothaan, superior da Ordem de 1829 a 1853, em todo movimento de reintrodução da Ordem: "ao invés de uma rápida expansão externa da Ordem, que lhe parecia perigosa, optou por primeiramente trabalhar pela consolidação interna da Companhia de Jesus através do aprofundamento da espiritualidade e atividade nas ciências. Os exercícios de Inácio passam a ser o centro da formação espiritual dos membros da Companhia". Cf.: Idem, p. 99.

pelo caráter mais popular que assumiram na América.[114] Não se tratava de um movimento isolado visto que as missões jesuíticas[115] compunham um abrangente trabalho da Ordem Inaciana naquele tempo e aquelas estabelecidas entre 1842 e 1845 no Brasil foram documentadas pelo Padre Luíz Santiago Villarrubia, registros traduzidos por Ferdinand Azevedo, também responsável pela introdução da obra[116].

A narrativa trata das atividades em missões populares desenvolvidas nos primeiros anos da década de 1840 por jesuítas espanhóis. Em sua apresentação, Azevedo atribui à Revolução Farroupilha[117] (1835-1845) a decisão do presidente da província do Rio Grande do Sul, Saturnino de Souza e Oliveira, de pedir ao bispo Dom Manuel do Monte Rodrigues o envio de padres para que assim pudessem atender a população católica daquela província. Através do Pró-Núncio Apostólico Ambrósio Campodônico, simpático à Companhia de Jesus, Dom Manuel foi convencido de enviar os padres loyolanos que tinham se retirado recentemente de Buenos Aires.

A situação dos imigrantes, tanto a dos religiosos espanhóis quanto dos colonos alemães, não era confortável. Segundo Azevedo, frente às leis vigentes no Brasil no período, os padres inacianos tinham a condição de estrangeiros e como tais, não podiam receber do Governo Imperial qualquer tipo de gratificação, uma situação diferente daquela

---

[114] AZEVEDO, Ferdinand, S.J. "Jesuítas Espanhóis no Sul do Brasil (1842-1867)", ***in***: *Pesquisa*s, História, nº 24, ano 1984, Instituto Anchietano de Pesquisas, São Leopoldo, p. 34.

[115] Em seu artigo, Azevedo descreve cada uma das excursões dos jesuítas pelo Rio Grande do Sul, baseando-se nas informações do mencionado Padre Villarrubia.

[116] VILLARRUBIA, Santiago Luís, S.J. (trad. e introd. de Ferdinand Azevedo, S.J.). "Missões populares pregadas no Rio Grande do Sul e 1842 a 1845", ***in***: *Pesquisas*, História, nº 22, ano 1982, Instituto Anchietano de Pesquisas, São Leopoldo, p. 21-55. Segundo consta na apresentação de Azevedo, trata-se da tradução de um trecho do manuscrito de Villarrubia intitulado "Historia de la Misión de Rio Grande del Sul em Brasil – primeira parte, los años 1842, 1843, 1844 y 1845", escrito na década de 1860. A propósito, Azevedo informa que Padre Villarrubia nasceu em Barcelona em 1802. Entrou na Companhia de Jesus em 1819. Por conta da política hostil aos inacianos na Espanha, seguiu para Roma, ordenando-se sacerdote em 1831. Chegou ao Rio de Janeiro em fevereiro de 1845, permanecendo pouco tempo, pois em março do mesmo ano já estava, junto com seus companheiros, em Montevidéu. No ano seguinte, Padre Coris e ele foram enviados para Porto Alegre, dedicando-se ao Rio Grande do Sul por 18 anos, trabalhando nas missões populares e nos meios dos *índios bugres* (especialmente os Nonohay). Deixou a província em 1864 para assumir o cargo de sócio ou assistente de Mestre de Noviços em Córdoba (Argentina), onde faleceu em 1866.

[117] Em outra obra de sua autoria, Azevedo chega a mencionar um cisma religioso ocorrido na Igreja Particular Provincial pelo fato dos farrapos desejarem se apropriar dos privilégios do padroado e ter sido estabelecido o Padre Francisco das Chagas Martins Ávila e Souza como Vigário Apostólico independente. Tratava-se de uma tentativa de estabelecer uma República. A parte da província favorável ao Império também estava fragilizada pela falta de Vigários e assistência espiritual. Cf.: AZEVEDO, Ferdinand, S.J. "Jesuítas Espanhóis...", ***in***: *op. cit.*

dos religiosos capuchinhos italianos no trabalho que desenvolviam juntos aos indígenas, sinal expressivo das restrições e desconfiança do governo imperial em relação à Companhia. Mesmo sem o auxílio governamental, os inacianos começaram suas atividades: "a única coisa que queriam, eram as faculdades eclesiásticas e as licenças civis para trabalhar"[118].

As licenças foram obtidas através do bispo Dom Manuel, concedidas pelo Ministro da Justiça, José de Araújo Viana, porém os padres estavam autorizados a atuar como "missionários, mas não como jesuítas"[119], quer dizer, fora das atividades de ensino e de catequese que os haviam caracterizado no período colonial. Chegaram à província e foram recebidos pelo Vigário Geral Cônego Tomé Luís de Souza e pelo recém-nomeado Presidente Luis Alves de Lima e Silva, o futuro Duque de Caxias. As missões logo foram iniciadas, sobretudo na região nordeste, onde a guerra civil havia sido menos intensa.

De acordo com as descrições do Padre Villarrubia, as missões assumidas pelos loyolanos espanhóis tinham o mesmo sistema daquelas praticadas na província do Rio da Prata, ou seja, ofereciam serviços religiosos temporários e itinerantes no período final da Guerra dos Farrapos. Dessa forma, em 1843 foram realizadas 14 missões, em 1844, 7 e em 1845, 4.[120] Para comportar a atuação de Superiores com a saúde mais fraca, foram suspensos "certos atos e penitências públicas que em outros tempos santamente se praticavam"[121]. Outro dado destacado pelo jesuíta era de que a permanência dos inacianos na província estava aprovada pelo poder eclesiástico, independente do poder político e, "mesmo não sendo legalmente reconhecidos", tinham "certa liberdade no exercício de quase todos" os ministérios.

---

[118] VILLARRUBIA, S.L. "Missões populares pregadas..., ***in***: *op. cit*, p. 22.

[119] Idem. Azevedo cita que do Rio de Janeiro para o Rio Grande do Sul, partiram junto com os Padres José Sato e João Coris, os Irmãos José Saracco e Gabriel Fiol.

[120] De acordo com Azevedo, "sucessivamente tiveram assim, as suas missões, em 1843, Viamão, a Aldeia dos Anjos, hoje Gravata, Santa Cristina do Pinhal, Miraguaia, Conceição do Arroio, hoje Osório, Torres, Maquiné, Capivari, Porto Alegre, Cima da Serra, hoje São Francisco de Paula, Santo Antônio da Patrulha, Belém, Mostardas, Estreito e São José do Norte. Em 1844, Santa Catarina do Pinhal (2ª vez!), Vacaria, São Leopoldo, Sant´Ana do Rio dos Sinos, Triunfo, Santo Amaro e São José do Toquari, hoje Taquari; e em 1845, Aldeia dos Anjos (2º vez!), São Pedro do Bom Jardim, hoje Ivoti, São José do Hortência e São Miguel dos Dois Irmãos". Importante mencionar que Padre Greve, em sua obra *Subsídios para a história da Restauração da Companhia de Jesus* também faz uma breve descrição sobre a passagem dos padres missionários pelas localidades citadas acima. Cf. Ibidem, p. 22-23.

[121] Ibidem, p. 27.

Anunciada e negociada a missão com antecedência, os missionários partiam da capital a cavalo, levando um altar portátil e os objetos necessários para a missa. Depois de recebidos por um grupo de moradores, entravam no povoado com sinos e chuva de foguetes. Geralmente o povo e as autoridades públicas os recebiam bem, fato importante, principalmente no período marcado pela guerra. Já acomodados, esperavam dois ou três dias para que a população dos pontos mais distantes do distrito pudesse chegar para acompanhar suas missas. Pela tarde, abriam a missão, divulgando a ordem dos exercícios missionários. Depois dos sinais de chamada e o povo reunido, saiam em procissão chamada "de entrada" que retornando à igreja, entregava ao missionário responsável pela pregação o Santo Crucifixo, significando que ele tinha a faculdade de anunciar a palavra divina. Depois de concluídos as primeiras ações, nos sete ou oito dias dos exercícios da missão, se estabelecia uma espécie de cronograma a ser cumprido, o que incluía, por exemplo, os batismos, os casamentos, as bênçãos e as confissões. As despesas das missões ficavam por conta dos núcleos populacionais, mas não eram valores altos, pois sempre havia uma família que de forma espontânea cobria os gastos de manutenção e transporte. De acordo com Azevedo, os loyolanos encontraram resistência apenas em Rio Grande onde, em 1846, encenou-se uma peça ridicularizando a Companhia de Jesus, chamada "Os jesuítas e o Bastardo do rei".[122]

Os padres espanhóis pregaram na província até o ano de 1850, quando o trabalho diminuiu por conta de sua tradicional atuação de catequese nos aldeamentos dos índios Kaingáng, atendidos entre os anos de 1848 e 1852. Sobre esse aldeamento, Azevedo reserva um trecho em seu artigo. Referindo-se desde os antecedentes, revela-nos que a oportunidade de trabalho com índios foi oferecida pelo presidente Manuel Antônio Galvão, que tinha duas opções: os padres capuchinhos italianos ou os inacianos provindos de Buenos Aires. A opção por religiosos no lugar de administradores laicos foi possível mediante adequações no sistema tutelar de Diretorias Gerais e Locais pelo Decreto 426 de 24 de julho de 1845. Os religiosos foram chamados por Galvão em 1847 para auxiliarem na catequização dos indígenas e, assim, facilitar o relacionamento entre eles e a colônia de

[122] Pediram ao presidente da Câmara Municipal que a peça não fosse ao palco novamente e conseguiu um encontro dos jesuítas com o empresário do teatro que decidiu não mais apresentá-la enquanto os religiosos estivessem por lá. Cf.: AZEVEDO, Ferdinand, S.J. "Jesuítas Espanhóis...", ***in***: *op. cit.*, p. 69.

alemães, tendo por contrapartida a promessa de fundação de uma residência para os loyolanos em São Leopoldo.

Depois das negociações e acordos foi autorizado ao Padre Parés, pela portaria de 10 de janeiro de 1848, o início do trabalho de catequese dos índios em Nonoai o qual se estabeleceu com dificuldades, tanto da parte dos índios quanto de opositores da Ordem, a exemplo do ex-diretor do aldeamento, Rocha Lopes. Se houve apoio por parte de alguns políticos da província, outros fizeram uma campanha contra os jesuítas, especialmente no jornal, de curta duração, *Correio do Porto Alegre*, que publicou colunas assinadas com o pseudônimo "Alma do Marquês de Pombal". Para dificultar, houve também uma nova legislação (Decreto 601 de 18 de setembro de 1850) sobre a propriedade territorial, que, segundo Azevedo, permitiu o avanço de particulares sobre as terras indígenas. O autor também descreve discussões ocorridas na Assembleia Legislativa nas sessões de outubro e novembro de 1851, referentes à renovação do contrato dos jesuítas, das quais resultou a suspensão da atividade daqueles religiosos entre os índios, em virtude da redução da verba destinada à catequese e da substituição dos inacianos por padres capuchinhos, já a partir de 1852.[123]

Já os religiosos que estabeleceram maior contato com imigrantes alemães, segundo Werle, vieram da Suiça e Áustria de onde a Companhia de Jesus havia sido expulsa em 1848. No ano seguinte, o padre polonês Augustin Lipinski e o padre boêmio Johann Sedlak, acompanhados por um irmão leigo, partiram de Antuérpia em direção a Porto Alegre. Tratava-se de um ambiente social, cultural e econômico que até então não tinham vivenciado.[124] Depois da década de 1850 houve um crescimento no número de membros, considerado pelo autor um êxito, já que a Ordem Inaciana visava despertar a vocação religiosa em jovens que, ao concluírem seus estudos, eram enviados como missionários para o exterior. A partir de 1854, os missionários alemães assumiram os trabalhos na

[123] Idem, p. 85-139.
[124] Werle acrescenta que, em 1846, o Papa Pio IX fundou uma diocese na Província do Rio Grande do Sul e, por sugestão do novo Bispo, foram fundadas duas paróquias para a população imigrante alemã: uma chamou-se São Miguel e a outra São José do Hortêncio, ambas administradas por jesuítas alemães. Cf.: WERLE, A. *op. cit.*.

missão de Bombaim, na Índia e, no final de 1858, instalaram-se os primeiros membros da província alemã no sul do Brasil.[125]

A área de atuação dos padres foi aumentando ao mesmo tempo em que crescia a colônia de imigrantes. Na década de 1860, Werle informa que eram cerca de 20 a 30 mil pessoas de origem germânica e metade dela católica. Em 1858, por exemplo, chegaram membros da Província Alemã da Companhia de Jesus: padre Bonifaz Klüber e padre Michael Kellner, acompanhados por um irmão leigo, chamado Ruhkamp. Nos anos seguintes a província recebeu mais jesuítas da Alemanha, "de modo que em 1869 a província Alemã da Companhia de Jesus assumiu a direção da Missão do Rio Grande do Sul".

No contexto das tensões entre a Igreja e o mundo moderno, na segunda metade do século XIX, Werle menciona a criação de periódicos em língua alemã, como a revista *Stimmem aus Maria-Laach,* publicada a partir de 1865. Um importante veículo das opiniões da Companhia de Jesus com uma postura condizente com o tradicionalismo papal: "seu conteúdo era bastante diversificado, contudo o foco se direcionava a polêmicas de cunho filosófico, científico, político, social e teológico"[126]. Outra revista importante publicada com influência inaciana era a *Katholische Missionen* que, trazia textos mais simples seguidos de ilustrações, a respeito da vida e atividade de missionários católicos. A revista mensal iniciou sua publicação em 1873. Um terceiro periódico foi o *Zeitschrift für katholische Theologie* (Revista de Teologia Católica) surgida em 1877 em Innsbruk, na Áustria. Publicada trimestralmente, possuía um perfil parecido ao primeiro periódico apresentado.

Além das missões, os padres se dedicaram à educação. No final da década de 1840, solicitou-se para o Geral da Ordem na ocasião, Padre Roothaan, o envio de padres jesuítas alemães para a região de São Leopoldo, que recebia colonos dessa nacionalidade. Enquanto esperavam o convite do presidente da província Caxias para exercerem tais atividades, os padres reiniciaram seus trabalhos na igreja matriz e na de Nossa Senhora das Dores: "assim

[125] Idem, p. 102. Assim como veremos a partir do trabalho de Azevedo no caso de Pernambuco, um outro campo de atuação da Companhia de Jesus foi a imprensa, um espaço de defesa das posições do Papa e da Igreja em momentos críticos.
[126] Ibidem, p. 103.

chegaram a passar nada menos do que três meses, e o Sr. Presidente ainda não havia definido o destino dos professores jesuítas". De acordo com Azevedo, "as dificuldades de agir do Sr. Presidente procediam de modo direto da Assembleia Provincial". Em seu discurso de abertura anual da própria Assembleia havia declarado o desejo de estabelecer em Porto Alegre um liceu público chamado "Liceu Afonso", em honra do Príncipe Imperial, que unificasse todas as aulas do ensino secundário da capital. Contudo, o projeto-lei da autoridade provincial não especificava nada quanto aos professores dando a impressão de reservar para ele próprio a decisão de definir o corpo docente, sem a intervenção da Assembleia. [127]

Depois de um tempo de espera, os padres estiveram com o presidente Caxias e puderam, então, expor a escassez de recursos pela qual passavam e a preocupação quanto à incompatibilidade entre a orientação educacional seguida pela Companhia de Jesus e as propostas laicas do Liceu. Diante do mal estar, propôs Caxias a atuação dos religiosos em outras áreas, como na Santa Casa de Misericórdia, em substituição ao Professor Padre Santa Bárbara na aula de retórica, no aldeamento dos índios guarani o que levaria os jesuítas morarem em Rio Pardo, ficando um dos religiosos na capital. Padre Coris, no entanto, recusou as ofertas. A resposta de Caxias não é conhecida, segundo o autor, mas os jesuítas ficaram sem nada, apenas com o reembolso de suas passagens da vinda de Montevidéu. Enquanto as questões relativas às aulas não se resolviam, se dedicavam às pregações junto às missões populares. Também atuaram na capelania do Carmo. Em outubro de 1846, o vice-presidente da província de São Pedro ofereceu aos jesuítas o trabalho junto aos índios.

Segundo Werle, os jesuítas de origem alemã incentivavam a fundação de uma escola comunitária ou paroquial ao lado de cada igreja e capela. Contudo, nem todos os colonos enviavam seus filhos à escola e, por isso, os loyolanos estabeleceram um *sistema escolar inovador* entre os imigrantes alemães. Nele, escola e Igreja estavam interligadas e a primeira era entendida como um "importante instrumento para formar a religiosidade

[127] AZEVEDO, F.. "Jesuítas Espanhóis...", ***in***: *op. cit.*, p. 76-81.

seguindo os parâmetros europeus e romanizados"[128] ao mesmo tempo que afastava os filhos dos colonos dos *hábitos* religiosos existentes no Brasil.

Mesmo com a chegada de mais padres, seguiam em número insuficiente, fato que preocupava tendo-se em vista a baixa qualidade da formação religiosa e moral do clero secular, cuja conduta estava em constante atrito com as autoridades eclesiásticas. Por isso, "a imigração de jesuítas, assim como de outras ordens religiosas se apresentava como importante elemento para enquadrar o catolicismo brasileiro nos moldes oficiais da Igreja"[129]. A valorização, por parte dos jesuítas, da formação de um clero brasileiro refletia o anseio por uma hierarquia na estrutura institucional – associações católicas às paróquias e capelas e estas à Diocese até a Santa Sé – e 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 mais 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, mas também à religiosidade popular.[130]

Para Werle, a presença de padres e religiosos, em destaque a atuação dos jesuítas de língua alemã no Rio Grande do Sul e oeste catarinense, foram essenciais na construção de uma nova fisionomia para a Igreja afinada com a tendência internacional, baseada no catolicismo ultramontano, europeizado e *romanizado*. No que diz respeito especificamente ao sul do Brasil, as atividades desenvolvidas eram direcionadas aos imigrantes alemães e priorizavam a vida religiosa dos fiéis, a vida social, econômica e cultural.[131]

Por sinal, os primeiros passos de um projeto de renovação da Igreja no Rio Grande do Sul, de acordo com Arthur B. Rambo[132], foi a nomeação, em 1860, de Dom Sebastião Dias Laranjeiras, primeiro bispo da província. De formação ultramontana, dedicou-se à pastoral e a disciplinar em favor de um projeto de restauração católica já que encontrara um

[128] WERLE, A. *op. cit.*, p. 115.
[129] Idem, p. 120.
[130] Ibidem, p. 123.
[131] WERLE, André Carlos. "A Revista de tropas do exército católico": os congressos católicos realizados pelos jesuítas alemães no sul do Brasil, ***in***: *Revista Esboço*, nº 11, UFSC, p. 73.
[132] RAMBO, Arthur B. "Restauração católica no Sul do Brasil", ***in***: *História: Questões & Debates*. Curitiba, Editora UFPR, n. 36, 2002, p. 279-304.

clero "impregnado de um espírito laico incompatível com a proposta ultramontana", muitos curas e padres filiados à maçonaria, em não observância do celibato e vida sacramental relegada a segundo plano. Uma das principais oposições a sua administração foram aos governantes provinciais de orientação positivista e as insistentes tentativas de intervenções nos negócios da Igreja por parte dos deputados.[133]

O autor destaca três fatores que levaram a Igreja Católica a uma reação, a partir de 1860, baseada na liberação de um considerável contingente de religiosos para o Rio Grande Sul. O primeiro elemento seria a presença de imigrantes alemães, italianos e poloneses, fato que incentivou a vinda de ordens religiosas dos respectivos países. O segundo item refere-se aos problemas entre a Igreja e o Estado na Alemanha, Itália e França, que provocaram a procura de outros países fora da Europa por parte de muitas congregações. E por último, a expulsão dos jesuítas da Alemanha em virtude da questão *Kulturkampf* (perda dos Estados Pontifícios) levada a termo por Bismarck. Estes padres que deixaram a Alemanha se instalaram no sul do Brasil e ficaram responsáveis pelo projeto católico junto à colonização teuto-católica.[134]

Durante o Segundo Reinado, a província recebeu jesuítas (até 1885 eram 78 membros da Ordem Inaciana espalhados em 13 residências), franciscanas de caridade, palotinos alemães, religiosos pertencentes à Igreja restaurada na Europa, ou seja, comprometidos com o projeto definido no Concílio de Trento. As ordens religiosas, aliás, foram fundamentais para a expansão da *romanização* no Brasil. Segundo Monteiro, elas assumiram a formação dos prelados nos novos Seminários, sobretudo a Companhia de Jesus e os Vicentinos. Esses espaços eram como colégios particulares cujo público era variado, desde a aristocracia imperial até os indivíduos de origem social mais humilde que desejavam seguir carreira eclesiástica ou adquirir formação escolar e, assim, ascender socialmente.[135]

---

[133] Idem, p. 289-290.
[134] Ibidem, p. 291-292. A mesma perspectiva também é tratada no artigo de Lorena Madruga Monteiro que analisa as relações entre a Igreja Católica e as elites brasileiros no século XX, destacando a atuação da Companhia de Jesus. Cf.: MONTEIRO, Lorena Madruga. "A Companhia de Jesus e a formação das elites católicas no sul do Brasil", ***in***: *PLURA, Revista de Estudos de Religião*. Vol. 2, nº 1, 2011, p. 136-152.
[135] Idem, p. 139.

As estratégias adotadas por esses grupos religiosos tinham três instrumentos básicos: o associativismo, a imprensa e a escola (juntamente com o professor). Havia uma comunidade maior que polarizava outras menores, formando uma paróquia. Próximo à matriz e às diversas capelas encontrava-se uma escola – conhecida como "capela-escola". O pároco não era responsável pela diretoria, mas a sua autoridade era sentida dada a sua representatividade.[136] No final do século XIX e no início do século XX, além da base paroquial, as *associações vetoriais* estabeleciam algumas práticas obrigatórias, como a devoção ao menino Jesus entre as crianças e ao Coração de Jesus entre as senhoras casadas e viúvas; o apostolado da oração; as Congregações Marianas[137] com o objetivo de promover a vida religiosa e sacramental dos jovens e homens das variadas classes sociais; as associações das Filhas de Maria, uma versão feminina para as Congregações Marianas.

As escolas comunitárias e os colégios secundários também foram importantes e propunham transformar as crianças em um "membro útil". Isso significava saber ler e escrever, preservar os costumes, os valores tradicionais, as línguas, aprender o catecismo, conhecer a história bíblica, respeitar as autoridades eclesiásticas e viver de acordo com os mandamentos de Deus e da Igreja: "a conclusão de uma etapa na vida escolar que hoje é apenas um acontecimento profano, no contexto da Restauração revestia-se de uma motivação e de um clima de sacralidade com o recebimento solene do sacramento da eucaristia"[138]. Os colégios atuavam como agentes de transformação, sobretudo as Congregações Marianas. E para o projeto de Restauração Católica era fundamental que as camadas dirigentes do futuro recebessem tais princípios da Igreja, preservando, assim, a moral e disciplina do catolicismo renovado.[139]

Por último e não menos importante foi a imprensa católica, sobretudo a de língua alemã. Em destaque a fundação do jornal *Deutsches Volksblatt*, em 1871, pelos padres jesuítas em São Leopoldo. Publicado até a década de 1890, estava comprometido com o

[136] RAMBO, A. B. "Restauração católica...", ***in***: *op.cit*., p. 293.
[137] De acordo com Rambo, os congregados marianos "davam bem a idéia de um catolicismo militante, símbolo da igreja militante e tão ao gosto dos jesuítas. (...) desfilavam como se fossem batalhões ou regimentos adestrados para a luta". Cf.: Idem, p. 294.
[138] Ibidem, p. 296.
[139] Ibidem, p. 296-297.

projeto de restauração da Igreja, publicando notícias desse interesse, além de um suplemento dominical dedicado à formação humana e religiosa de seus leitores.[140]

4. A atuação jesuítica em Santa Catarina

No que se refere à província de Santa Catarina, já nos documentos publicados pela *Revista* do IHGB, havia informações sobre a instalação da Companhia de Jesus na região. A primeira menção direta dessa instalação na década de 1840 aparece no artigo escrito por Fernandes Pinheiro em 1855.[141] Assim como no Rio Grande do Sul, em terras catarinenses foram estabelecidas missões populares, além de colégios.

Antes da abertura da instituição de ensino, os padres jesuítas vindos da Argentina se dedicaram à pregação nas missões[142], se instalando na capital, Desterro, numa residência próxima da Igreja de Nossa Senhora do Rosário. Em outubro de 1843, os Padres Miguel Cabeza e Miguel Lopez fizeram uma viagem missionária para Lagoa, Rio Vermelho, Canasvieira, Santo Antônio e Ribeirão. A segunda missão realizou-se em fevereiro de 1844 abrangendo São José, São Pedro de Alcântara, Santa Ana, Enseada de Brito, Garopaba, Vila Noca, Imarui, Tubarão, Rio Aranranguá, São Miguel, João Batista, Porto Belo, Itajaí e São Francisco. Em Desterro, não houve missão propriamente dita, mas outros trabalhos sacerdotais foram desempenhados. Para Azevedo, todas as viagens e ações feitas pelos loyolanos foram importantes, pois "com expressivas exceções, a vida cristã dos lugares

---

[140] Ibidem, p. 300.

[141] Nele, o autor menciona um relatório apresentado pelo presidente dessa província, João José Coutinho, que dizia: "'lamentando o atrazo da instrução primaria, comprazia-se em commemorar o *consideravel progresso* da secundaria, devida ao zelo dos padres jesuítas, para cuja caza pedia aos cofres provinciais o tenue subsidio de 600$000. Apezar das reconhecidas vantagens, que rezultavam á juventude do seu ensino a prestação, que lhes dava a província, foi-lhes depois retirada, e contra elles moveu-se a mais implacavel guerra tanto ahi, como no Rio Grande do Sul, com cujo jornalismo tivemos ocasião de travar polemica a seu respeito. Si somos bem informados, esses regulares já abandonaram Santa-Catharina; e mui curta será a sua persistência na extremidade meridional do império, a menos que mudem as idéas que contra elles dominam'". Cf.: "*Ensaio* sobre os jesuítas", ***in***: *R.IHGB*, 1855, t. 18, p. 163.

[142] Azevedo faz uma descrição, assim como foi nos casos de Pernambuco e Rio Grande do Sul, dos caminhos percorridos pelos jesuítas. As negociações com as autoridades provinciais também são mencionadas, mas destacando sempre a posição da Companhia de Jesus e seus interesses. Cf.: AZEVEDO, F.. "Jesuítas Espanhois..., ***in***: *op. cit.*, p. 76-81.

visitados pelos jesuítas estava adormecida. Pregaram eles 20 missões fora de Desterro, e apenas uma não deu resultados positivos"[143].

Em meados da década de 1840, a Companhia de Jesus passou a atuar em colégios. A história do retorno dos loyolanos a Santa Catarina, onde por duas vezes fundaram colégios, é bem ilustrativa do percurso daqueles religiosos no Brasil durante o século XIX. Na cidade de Desterro, o ensino secundário teve um caminho sinuoso, marcado por uma série de estabelecimentos financiados pelo Governo Provincial, mas que tiveram vida curta. Houve uma alternância entre colégios católicos e públicos, a saber: Colégio dos jesuítas espanhóis (1845-1855), o Liceu Provincial (1857-1864), o Colégio do Santíssimo Salvador (1865-1869) e o Ateneu Provincial (1874-1883). Segundo Thiago Cancelier Dias e Norberto Dallabrida[144], essas mudanças ocorreram de maneira conflituosa e estimuladas por disputas entre grupos sociais que procuravam controlar o cargo de Presidente da Província (executivo) e a Assembleia Provincial (legislativo).

Um dos primeiros estudos a tratar da presença dos inacianos na educação catarinense pertence a Oswaldo Cabral[145]. Tomando seu trabalho como referência[146], sabemos que a volta dos padres da Companhia de Jesus ocorreu na presidência de Antero Ferreira de Brito (1844), quando, chefiados por Mariano Berdugo, os padres estudaram a possibilidade de instalar obras no Império, e lhes pareceu oportuna a notícia de que a Assembleia de Santa Catarina estava votando uma lei para permitir a vinda de missionários europeus. Não demorou muito, a residência em Desterro foi fundada e o primeiro colégio jesuíta de instrução secundária foi aberto para a formação de

> clérigos e alunos capazes de passar nas provas necessárias para adentrar nos cursos mantidos pela Corte. O colégio era frequentado principalmente por filhos da elite escravocrata local. (...) No colégio, séculos de experiência acumulados pela Companhia de Jesus em instruir e evangelizar, seriam aplicados em um

[143] Idem, p. 169.
[144] DIAS, Thiago Cancelier & DALLABRIDA, Norberto. "O liceu da Província de Santa Catarina...", ***in***: *op. cit.*
[145] Nascido no ano de 1903 em Laguna, faleceu na cidade de Florianópolis (1978). Estudou no colégio da cidade dirigido pelos jesuítas e é responsável por muitos trabalhos de variadas temáticas sobre seu Estado de origem. Cf.: GUERRA, Rogério F. "Oswaldo Rodrigues Cabral: notas sobre a trajetória de vida de um intelectual brilhante", ***in***: *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, EDUFSC, v. 42, n. 1 e 2, p. 9-60, Abril e Outubro de 2008.
[146] CABRAL, O. R., *op. cit.*.

> grupo representativo de futuros funcionários públicos, padres, políticos, militares, comerciantes (...) da Província.[147]

Os poderes públicos auxiliavam com uma subvenção anual de seiscentos mil reis aos missionários e de cada um de seus internos recebia dezesseis mil reis mensais. Os padres, no entanto, também enfrentaram alguns problemas, como a suspensão do auxílio pecuniário do Governo em 1849, bem como alguns opositores não nomeados por Cabral. Embora mantivessem seu prestígio junto à população, os jesuítas estabelecidos em Santa Catarina também sofreram os efeitos, na década de 1850, da epidemia de cólera que assolou a província e várias outras regiões do Império, quando se viram obrigados "a fechar as portas". Em 1855, os padres se despediram e seguiram para Montevidéu.[148]

Esse primeiro grupo de religiosos espanhóis instalado na província em 1843, assim como aqueles que se estabeleceriam pouco depois no Rio Grande do Sul, tinha o objetivo de promover a *romanização* e moralização do clero e da população. Suas ações eram feitas em dois locais: na Igreja de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito bem como no colégio RR. PP.[149]. A presença da Companhia de Jesus foi possível por meio da Lei Provincial nº 182, de 29 de abril de 1843, que destinou recursos para a vinda de missionários responsáveis pela educação da juventude e assistência religiosa. Aos cuidados dos padres, seguindo as tradições do modelo tridentino, estavam os batismos, os casamentos, as extremas-unções, as eucaristias, as confissões, as missas, as novenas, as festas religiosas e devoções, as pregações e outros sacramentos.[150] Além das citadas missões, "uma ação de militância, objetivada pela Igreja Católica Romana, com o intuito de moralizar a população e o clero sob os moldes românicos"[151] o que entrava em divergência com o modo de condução dos padres locais e da própria população no sul do Brasil.

---

[147] DIAS, Thiago Cancelier. *Questão Religiosa Catarinense: as disputas pelo direito de instruir (1843-1864)*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2008 (mestrado), p. 34.
[148] Em 1857, foi aberto um Liceu na mesma casa de Mato-Grosso. Contudo, o alto padrão e a organização do extinto colégio dos jesuítas não foi alcançado. Em 1864, o Liceu, os colégios das meninas e dos Lazaristas foram fechados.
[149] RR. PP. significa *reverendíssimos padres jesuítas*. Cf.: DIAS, T. C., *op. cit.*, p. 9.
[150] Idem, p. 28.
[151] Ibidem.

Para Dias[152], a busca dessa homogeneização das práticas sacramentais trouxe os primeiros atritos com os padres locais, sobretudo com o vigário que era contra o uso do púlpito por parte dos jesuítas para a proclamação de orações e pregações no momento da missa. Mesmo diante das diferenças, tendo em vista o número de pessoas atendidas em suas missões, a atuação dos loyolanos repercutiu positivamente na população e garantiu sua permanência.[153]

Sobre a fundação do colégio, Dias afirma que a sua defesa por parte de Antero José Ferreira de Brito (1840-1848) estava pautada em sua preocupação com a situação em que se encontrava a instrução pública, dada a escassez de professores e de estabelecimentos, principalmente femininos. Nessa perspectiva, os padres loyolanos não apenas supririam a carência de professores mas, também, auxiliariam no "culto público", já que o orçamento e a quantidade de padres seculares eram baixos e insuficientes para a realização de todas as obrigações sacramentais na província. O colégio jesuítico era justamente uma alternativa para essa debilidade, pois uma de suas funções era a formação de padres seculares. Assim, "Desterro, em 1848, passou a ser o centro da Missão Jesuítica no Brasil"[154].

Quando vieram as críticas ao Colégio RR. PP. Jesuíta, elas estavam pautadas em argumentos nacionalistas, que se refletiam nos jornais locais a partir da ênfase na subordinação dos padres à Sé Romana e no fato de não serem brasileiros. Apontavam, especialmente, a falta de vínculos entre os loyolanos e o governo: eram independentes, não se formavam em seminários do governo ou recebiam côngruas pagas por ele. A oposição à Companhia de Jesus atingia, com destaque, o próprio governo provincial, acusando-o de "não inspecionar o colégio dos jesuítas, por não poder indicar os compêndios e por não poder contratar ou demitir professores"[155].

Dias e Dallabrida avaliam as disputas e alternâncias entre os grupos políticos em Santa Catarina – no que diz respeito às definições do modelo de instrução secundária na província – recorrendo aos conceitos de *estabelecidos* e *outsiders* divulgados por Norbert

[152] A partir da leitura dos jornais *Mercantil* e *Despertador* (1863-1864).
[153] Vale mencionar que os padres também foram críticos às atitudes dos senhores de escravos, condenando aqueles que não liberavam os cativos para a participação nas missões, bem como o concubinato.
[154] DIAS, T. C., *op. cit.*, p. 38.
[155] Idem, p. 12.

Elias. A princípio, os *estabelecidos* foram contra o primeiro colégio da Companhia de Jesus, mantido pelos padres espanhóis. Já no período posterior, mais conservador, esse mesmo grupo se posicionou contra a instrução liberal laica apresentada pelo Liceu Provincial (1857-1864) e a favor de um colégio dirigido por jesuítas italianos. Para Dias, a inversão desse posicionamento, além das alterações partidárias poderia ser atribuída à presença de professores luteranos no Liceu.[156] O grupo que se articulou contra aquela escola laica na década de 1860 – os *estabelecidos* – incluía famílias católicas de prestígio fixadas na Ilha de Santa Catarina desde meados do século XVIII, como as famílias Costa, Livramento e Luz. Eram ricos comerciantes, detentores da navegação de cabotagem, ocupantes de cargos políticos e posições de mando nos poderes provinciais.[157]

Já os defensores do Liceu na década de 1860 eram, em sua maioria, funcionários públicos, militares e pequenos comerciantes liberais, livres pensadores. Chamados de *outsiders*, este grupo social era formado no mínimo por dois subgrupos: maçons e/ou liberais exaltados – com tendências republicanas, de liberdade de culto, laicização do Estado e instrução pública – e o subgrupo composto pelos *Achtundvierziger* (os de 1848), isto é, alemães que fugiram da repressão desencadeada pelos governos monárquicos dos Estados Alemães após a Revolução de 1848 e que emigraram para o Brasil. O primeiro subgrupo era resistente às congregações católicas, principalmente à Companhia de Jesus.[158]

Segundo Dias, dois importantes espaços de opinião desses grupos foram os jornais *O Despertador* (pelos *outsiders*) e *O Mercantil* (pelos *estabelecidos*), que trataremos mais adiante. A primeira folha tinha como proprietário José Lopes Junior, filiado ao Partido Liberal Progressista, enquanto o segundo periódico era de propriedade de Joaquim Augusto do Livramento[159], filiado ao Partido Liberal moderado.[160] Boa parte do sustento desses dois

---

[156] DIAS, T.C. & DALLABRIDA, N. "O liceu da Província de Santa Catarina...", ***in***: *op. cit.*

[157] De acordo com Dias, "Esse grupo [estabelecidos] deteve dois partidos políticos, primeiramente o Partido Cristão, ou Livramentista (1847-1860), e depois o Partido Liberal (após 1860). No período estudado, foram esses os partidos que dominaram a política catarinense". Cf.: DIAS, T. C., *op. cit*., p. 11.

[158] Dias e Dallabrida destacam a presença de "luteranos" ministrando aulas a alunos de uma elite católica e ocupando cargos. Tal aspecto provocou reações visto que nesse momento o catolicismo era a religião oficial do Brasil. Cf.: DIAS, T.C. & DALLABRIDA, N. "O liceu da Província de Santa Catarina...", ***in***: *op. cit.*

[159] No anexo "Breves Biografias dos Personagens Citados", apresentamos dados sobre Joaquim Augusto do Livramento.

[160] A estrutura dos jornais era semelhante. Segundo Dias, as primeiras páginas dedicadas à política. As duas páginas seguintes traziam colaborações particulares sobre questões também políticas ou eventos ocorridos

órgãos da imprensa catarinense provinha do pagamento de artigos particulares. Vale salientar que, durante os anos de 1863 e 1864 – recorte temporal que privilegiaremos – *O Mercantil* representou a opinião do partido de situação, o liberal moderado, uma vez que se tornou responsável pela publicação de informações oficiais.

Nas eleições de 1847, a maioria dos deputados que ocupou a Assembleia Legislativa era do Partido Conservador – possivelmente devido à recente derrota liberal na Revolução Farroupilha – que na época tinha parcela de seus membros fazendo oposição aos jesuítas espanhóis.[161] O alvo principal das discussões era a quantia a ser dispendida com os religiosos assim como a legalidade ou não da subvenção paga para a manutenção do colégio. Então, o discurso de teor nacionalista atacava os loyolanos por inoportunos e perigosos, enfatizando o fato da Companhia não responder à Corte, mas ao Vaticano, tornando evidente seu caráter estrangeiro com atuação desinteressante para o país. Os inacianos ficaram sem sustentação política e financeira com a saída do presidente da província Antero José Ferreira de Brito, conservador que os havia apoiado:

> a sétima legislatura (1848-1849) da Assembleia Legislativa suspendeu a ajuda anual que deveria servir para pagar o aluguel da chácara, onde ficava o colégio (...) O Partido Conservador tinha a maioria da Assembléia Legislativa Provincial, além de ter, o bacharel Joaquim Augusto do Livramento, eleito como deputado da Assembléia Geral, havia o vice-presidente da província, chefe do partido conservador: Severo Amorim do Valle. O padre Paiva era um dos mais fortes opositores.[162]

Padre Paiva[163], por sinal, era nesse momento um dos redatores do *Jornal Novo Íris*, fundado em 1850 e de oposição aos inacianos vindos da Argentina. Entre os artigos publicados, estava o folhetim "Tardes de um pintor ou as intrigas de um Jesuíta", de Antonio Gonçalves Teixeira e Sousa (1812-1861). Em contrapartida, o jornal *Conciliador Catharinense* fazia a defesa da subvenção e o apoio ao colégio jesuíta. Vale mencionar que Paiva, figura importante no cenário educacional e político da cidade com percurso bastante

---

particularmente em Santa Catarina. A última página trazia algo semelhante a um classificado, com propagandas e ofertas. Cf.: DIAS, T.C. & DALLABRIDA, N. "O liceu da Província de Santa Catarina...", ***in***: *op. cit.*, p. 23.

[161] Idem, p. 39.

[162] Ibidem, p. 40.

[163] No anexo "Breves Biografias dos Personagens Citados", apresentamos dados sobre Joaquim Gomes d´Oliveira Paiva.

sinuoso nas duas décadas, foi um dos responsáveis pela abertura do colégio laico Bellas Letras (1849-1852) no mesmo ano que o Colégio RR. PP. Jesuítas parou de receber a subvenção fornecida pelo governo da Província.[164] O apoio ao colégio dos religiosos, que conseguiu reaver o subsídio, veio, no entanto, do presidente João José Coutinho de orientação conservadora entre os anos de 1850 e 1859.

Após o fechamento do colégio dos jesuítas espanhóis em 1855, houve muita tensão em torno da criação do Liceu Provincial, que ocorreu apenas em 1857 amparado na Lei nº 417 de 6 de maio de 1856, também por autorização do presidente da província João José Coutinho. Mas, as mudanças políticas ocorridas na Corte e na província em 1862, com a aproximação entre conservadores e liberais em torno da Liga Progressista, refletiram nos rumos do colégio. Ou seja, essa mudança possibilitou a substituição de Coutinho por Araújo Brusque, membro bastante moderado do Partido Liberal, que interferiu no Liceu atendendo reivindicações dos *estabelecidos* e *conservadores* em matéria de religião, no sentido de suspender docentes adeptos da liberdade de culto, particularmente os estrangeiros que não fossem católicos. O presidente Brusque reestruturou o estabelecimento de ensino com mãos autoritárias, afastando antigos professores, contratando novos e reformulando o regimento, sem, no entanto, qualquer consulta ou concurso:

> o presidente Araújo Brusque cedeu às reivindicações dos *estabelecidos*, especialmente em relação ao corpo docente do Liceu, por meio dos desligamentos dos professores estrangeiros e da contratação de mestres brasileiros, como o padre Paiva, que ocupou a cadeira de Filosofia.[165]

Tendo-se em vista as experiências vivenciadas em Santa Catarina e em outras províncias, conforme veremos nos capítulos seguintes, é importante considerar que as opiniões religiosas se sobrepunham muitas vezes aos acertos político-partidários o que ocasionou alterações significativas em relação ao apoio ou não que os grupos locais conferiram às atividades dos loyolanos no ensino.

Nesse sentido, é válido apresentar alguns esclarecimentos de Thiago C. Dias sobre o jogo político de Santa Catarina. Os partidos conservador e liberal foram fundados na província entre os anos de 1846 e 1847. Os liberais agregavam os *outsiders* e o partido

[164] DIAS, T.C. & DALLABRIDA, N. "O liceu da Província de Santa Catarina...", ***in***: *op. cit.*, p. 41.
[165] Idem, p. 23-24.

conservador reunia os *estabelecidos* e dominou o cenário político local de 1847 até 1860, quando não mais um deputado era eleito para a Assembleia Geral, mas dois. A princípio, seguindo uma orientação conciliadora, foi feito um acordo, em que eram levados a pleito um representante de cada partido. Contudo, houve divergência e o bipartidarismo de Santa Catarina foi reformulado: "os partidos, conservador e liberal, foram substituídos por novos partidos"[166].

Liberais exaltados e conservadores saquaremas fundaram o Partido Progressista[167]. Já os moderados de ambos os partidos compuseram o novo Partido Liberal, não havendo mais, após a eleição, o antigo Partido Conservador. Figuras importantes como o Padre Paiva (conservador) e Joaquim Augusto do Livramento (conservador) filiaram-se ao Partido Liberal "reformulado". Por outro lado, Marcelino Dutra (liberal exaltado), Tomás Bittencourt Cotrin (liberal exaltado) e José Joaquim Lopes (possível conservador saquarema) compunham o Partido Progressista.

Na mudança de presidentes ocorrida em 1862 – a saída de Araújo Brusque e chegada do padre Pires da Mota – o vice-presidente Pedro Leitão da Cunha assumiu interinamente a presidência e, em acordo com a Assembleia Legislativa, de maioria de *estabelecidos* (agora tornados liberais moderados), assinou um contrato com o padre jesuíta Louis Ruiz com a intenção de criar um colégio da Companhia de Jesus em Desterro com padres italianos – o que não se concretizou. Apenas em 1864, quando Alexandre Rodrigues da Silva Chaves foi nomeado presidente da província, o vice-presidente Pedro Leitão da Cunha, mais uma vez com apoio da Assembleia Legislativa, promulgou a Lei nº 540 (de 5 de Abril de 1864) e estabeleceu um contrato com o padre jesuíta italiano Jacques Razzini prevendo a fundação do Colégio Santíssimo Salvador, que deveria substituir o Liceu.[168]

---

[166] Ibidem, p. 77.

[167] No item 6 do próximo capítulo trataremos da *liga progressista*.

[168] Ibidem, p. 24-25. A citada lei tinha oito artigos. Em sua introdução afirmava: "Extingue o Lycêo Provincial, e autorisa a Presidência a contractar com o Reverendo Jacques Razzine o restabelecimento do Collegio que existio n'esta Capital, dirigido pelos Padres da Companhia de Jesus", sendo assinada por Francisco José de Oliveira, então vice-presidente da província de Santa Catharina. Em seu sétimo artigo, tratava especificamente da autorização dada ao presidente da província para "contractar com o Reverendo Jacques Razzine o restabelecimento do Collegio que existio n'esta Capital dirigido pelos Padres da Companhia de Jesus", tendo como bases: "1. que no collegio restabelecido se ensinem todos os preparatórios exigidos para as matriculas das Faculdades de Direito do Império; (...) 2. que os pensionistas naturaes d'esta Província, ou cujos pais n'ella residão, pagarão menos uma quarta parte da mensalidade que o Collegio exigir

A reação dos progressistas quando da primeira tentativa em 1863 foi vigorosa. Em publicação no jornal *O Despertador* de 06 de março de 1863 intitulada "10ª carta de *Gil Fabiano* dirigida ao seu amigo das Intaipavas"[169], já comentava-se em tom de crítica que a Assembleia Provincial havia autorizado a contratação de padres da Companhia de Jesus para fundação de um colégio na capital de Santa Catarina.

Recordava que há muito tempo, a Ordem Inaciana havia sido dissolvida, mas que os membros da Assembleia entendiam que "a Bulla do SS. Padre Ganganelli não bulia com a jurisdição eclesiastica de Suas Mercês dentro dos limites da provincia"[170]. Por isso, tinham naquele momento a existente Companhia de Jesus em detrimento do Santo Papa (referindo ao Sumo Pontífice Clemente XIV, nascido Gionavanni Vincenzo Antonio Gangnelli) e sua Bulla de expulsão da citada ordem religiosa. Observava ainda que:

> a Curia Romana toda ocupada em defender o poder temporal de Sua Santidade, invadido na Italia pelo partido antipapista, tem-se descuidado das invasões, que ao seu poder espiritual lhe vai fazendo, suave e paulatinamente, a Assembléa Legislativa da Província de Santa Catharina.[171]

Mesmo havendo a possibilidade de não vigorar aquela autorização – o que realmente não aconteceu como vimos acima –, o contrato tinha sido celebrado

---

dos pensionistas vindos de outras províncias, ou de fora do Império, sendo gratuita a instrucção para todos os externos, que freqüentarem as aulas; 3. cessão perpétua e gratuita do domínio que a província tem na chácara e casa onde funcciona o Lycêo, que, por esta Lei, é extincto, ao Padre Jacques Razzine, com a condição de não poder elle, ou seus sucessores, applicar aquelle edifício e chácara a outro uso que não seja a do estabelecimento e conservação do Collegio na forma das bases acima (...); 4. o Collegio perceberá durante os primeiros dez annos três contos annuaes, pagos pelos coffres provinciaes em prestações trimestraes no principio de cada trimestre, garantindo-se no contracto o pagamento integral d'essa subvenção; 5. para a compra de utencis e mais despesas com a casa e estabelecimento das aulas, pagar-se-há desde já ao Padre Razzine a quantia de quatro contos de réis em quatro prestações mensais; 6. o Collegio começará a funccionar em Janeiro e o mais tardar em Fevereiro de 1865 (...); 7. no Contracto se assegurará aos Padres que dirigirem o collegio, plena e inteira liberdade na administração interna, e na direcção do ensino, quanto á escolha dos compêndios, horas das aulas e mais economia do collegio". Cf.: *Colleção de Leis da Província de Santa Catharina do anno de 1864*, p. 16-17, *apud*: LUDWIG, Alessandra. *Instrução para a mocidade – tentativa de estruturação do ensino secundário na província de Santa Catarina nas décadas de 1840 a 1860*. Florianópolis: s/ed, 2005, UDESC (Monografia em História), p. 97-98.

[169] *O Despertador*, n. 15, 06/03/1863. De acordo com Dias, os pseudônimos M.A.D., Gil Fabiano e Confúcio pertenciam a Marcelino Antonio Dutra. Nascido em 1809 na freguesia de N.S; da Lapa do Ribeirão (Santa Catarina), foi professor de primeiras letras (1836-1852), promotor público em S. José (1853) e da capital (1858-1868), procurador fiscal da fazenda (1868), advogado, jornalista e poeta. Atuou como deputado provincial em diversas legislaturas, como a de 1864-1865. Para o autor, é um dos principais representantes do grupo *outsiders*, formado por liberais exaltados. Cf.: DIAS, T. C., *op. cit.*, p. 13, 124.

[170] *O Despertador*, n. 15, 06/03/1863.

[171] Idem.

recentemente com Reverendo Jesuíta Luiz (Louis) Ruiz. O acordo determinava que os lentes do Liceu Provincial ficavam sujeitos a uma direção estrangeira que não era regida pelas leis e regulamentos do Estado e não passava por inspeção do governo. Tal decisão da Assembleia era um equívoco, segundo o autor da carta Gil Fabiano.

A divulgação dessa carta provocou outras manifestações no mesmo jornal, como a publicada na edição[172] de 20 de março de 1863, sob o pseudônimo *Anti Jesuíta*. Depois de ler sobre o contrato estabelecido com os padres da Companhia de Jesus e os argumentos de Gil Fabiano, considerou pertinente lembrar que a Ordem Inaciana havia sido extinta em 1773, mas que foi reabilitada em 1814 por Pio VII. No entanto, concordando com o autor da carta anterior, acreditava que esta reabilitação só se faria por meio de "abusos e por condescendência das autoridades policiaes", pois tendo sido os jesuítas expulsos em 1759 de Portugal e de suas possessões, incluindo o Brasil, os legisladores brasileiros mais prudentes e coerentes com a Santa Sé, não tinham revogado esta "salutar medida do Marquez de Pombal"[173].

E mesmo que não houvesse outras objeções legais para o estabelecimento da Ordem Inaciana, tratava-se de um retorno, na concepção do autor, que não traria benefícios. Sua intenção, por sinal, era justamente apontar esses inconvenientes. Não iria tratar da gravidade em entregar a educação da juventude[174] nas mãos de uma ordem composta por estrangeiros não submetida às leis do país, apenas aos seus superiores, tão pouco faria referências sobre os fatores econômicos dessa questão.[175] Sua preocupação era com os verdadeiros limites da influência dos padres jesuítas na província que, em sua opinião, não ficariam reduzidos à instrução pública, mas também alcançaria outros setores, como o da

[172] *O Despertador*, n. 16, 20/03/1863.
[173] Idem.
[174] Sobre essa questão, o autor indica e traz a transcrição das reflexões do vice-presidente Dr. Severo Amorim do Valle a respeito do colégio de jesuítas apresentada na Assembleia Provincial de 1 de março de 1849. Em breves palavras, esse documento frisava que a educação dos futuros cidadãos brasileiros deveria ser brasileira. Não recriminava o fato do clero procurar repelir a "insolência britânica", mas criticava o fato de confiar a mocidade de jovens sacerdotes aos jesuítas, "homens sem pátria, sem nacionalidade". Cf.: Ibidem.
[175] Mas deixava o alerta de que o a instrução não era de graça e que a subvenção para tal não seria inferior à quantia recebida pelos professores das cadeiras suprimidas pela Assembleia em virtude das críticas feitas às rendas da província. Por isso, era preciso pensar se seria "mais conveniente e *justo* ser regida a cadeira de philosophia por um Padre Jesuíta que talvez nem saiba o idioma nacional, do que por um dos filhos mais talentosos da província, um dos oradores mais distinctos do Brazil, qual é o Sr. Padre Oliveira Paiva?" Cf.: Ibidem.

colonização. Questionava se não era contraditório ao mesmo tempo chamar colonos protestantes e uma companhia que combatia o protestantismo.

De acordo com o autor, em busca de respeito à sua religião, muitos protestantes estavam chegando à província atraídos pela tolerância concedida pela constituição e respeitada, com raras exceções, pelo povo e o pelo governo. Já os jesuítas, marcados por sua intolerância e perseguição aos *heréticos*, colocavam em risco a harmonia até então existente entre as duas crenças:

> os jesuítas, como tem feito em todas as partes onde souberão introduzir-se em uma população mixta de catholicos e protestantes, sem dúvida despertarão contra estes a intolerância e o fanatismo da parte menos inteligente e mais supersticiosa dos catholicos, com a sua vinda acabar-se-ia a harmonia que até agora tem reinado (...).[176]

A questão somava-se ao fato de muitos dos protestantes da província serem brasileiros naturalizados o que provocaria um *retrocesso* caso se tirasse deles direitos comuns aos brasileiros natos. O que ocorreria com a Companhia de Jesus assumindo a educação secundária, visto que não permitiriam a presença de protestantes em seus estabelecimentos.

O autor também chamava a atenção para a ressonância do problema na imprensa estrangeira através de cartas de particulares enviadas para a Alemanha. Era de conhecimento na época que o Brasil, sendo um país católico, enfrentava restrições dos jornais protestantes europeus que, em virtude dessa opção religiosa, se posicionavam contra a imigração para o país americano.[177] Por isso, o governo estava agindo no sentido de dissipar as desconfianças, mesmo que lentamente, pagando côngruas aos pastores protestantes, mandando construir casas de oração. Também em Assembleia discutia-se o fim do artigo oitavo da Lei n. 382[178] que determinava que o professor de primeiras letras

---

[176] Ibidem.

[177] A exemplo dessas notícias negativas para o Brasil em virtude da presença dos inacianos, o autor cita uma gazeta ilustrada de Leipzig que noticiava sobre a expulsão dos jesuítas das repúblicas do Uruguai e da Argentina há quatro anos, alertando para o fato de que esses religiosos se refugiavam no Brasil, onde "*já semeavão a intolerância e o fanatismo*". Questionava, então, como ficariam os jornais alemães quando se admitissem os loyolanos como diretores da instrução secundária. Cf.: Ibidem.

[178] A lei n. 382 de 1º de julho de 1854 foi assinada pelo presidente da província João José Coutinho. O texto do artigo oitavo dizia: "para ser admitido ao concurso, deverá o pretendente perante o Director mostrar, que he cidadão brasileiro, maior de vinte e hum anos, de bons costumes e saúde, que professa a Religião do

precisava ser católico romano, o que foi aceito ao menos no que dizia respeito aos professores das colônias de imigrantes que não fossem católicos.[179] Todas essas medidas a favor da imigração se perderiam caso os loyolanos ficassem responsáveis pela instrução pública. Por isso, confiava no esforço do governo para afastar a Companhia de Jesus não apenas de Santa Catarina, como de todo o Brasil.

Uma segunda manifestação[180] publicada no mesmo número, reiterava o descontentamento com essa futura invasão dos jesuítas. Chamava atenção para o fato da conhecida tolerância ter se transformado em escandalosa *permissão*, visto que na Assembleia já havia resoluções[181] que possibilitavam contratos com os jesuítas. Contudo, se havia meios políticos para que os padres inacianos pudessem vir, também a polícia poderia impedir que isso acontecesse.

O *Anti-Jesuíta*[182] voltou a escrever na edição de 24 de março de 1863, respondendo às considerações de um artigo de autor autônomo do jornal *O Mercantil* que se descreveu como "um brasileiro que ainda se não esqueceu do que se deve aos Vieiras, Anchietas, & e que também sabe o que é tolerância"[183]. Contrapondo os argumentos do articulista de *O Despertador*, afirmou que a vinda dos jesuítas à província não era para afugentar ou fomentar a perseguição contra os imigrantes. Além disso, era de conhecimento de todos que no Brasil não havia fundamentos para que se instalassem sentimentos de intolerância e fanatismo.

Nesse sentido, considerou que o oponente era responsável por expor uma série de *inverdades* sobre a conduta dos jesuítas, principalmente no que dizia respeito às possíveis

---

Estado, e que tem pelo menos dous mezes de residência na província. O Director remettera com sua informação ao Presidente da província, o requerimento, e mais papeis do pretendente". Cf.: *Coleção de Leis da Assembleia Legislativa da província de Santa Catharina do ano de 1854*, p. 67-83, < https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/114739>, Acesso em: 1/06/2014.

[179] Segundo o autor, estas proposições foram ditas na Assembleia de 1 de março de 1858 pelo Sr. João José Coutinho. Cf.: Idem.

[180] A breve publicação é assinado por "*A*,". Cf.: Ibidem.

[181] Refere-se às resoluções n. 419 e 436.

[182] De acordo com Dias, o pseudônimo *Anti-Jesuíta* que escreveu no jornal *O Despertador* entre 1863 e 1865 se referia a Tomás Pedro de Bitttencourt Cotrin. No anexo "Breves Biografias dos Personagens Citados", apresentamos dados sobre o mesmo.

[183] *O Mercantil*, n. 222, 19/03/1863. Pelas informações coletadas, o artigo foi publicado em duas edições do jornal. Apenas a segunda parte foi localizada e nos basearemos nela para depois expor as argumentações de um *Anti-Jesuíta*.

perseguições. As dissidências, se existissem, não ultrapassariam as páginas dos jornais, pois aqueles já não eram os tempos inquisitoriais, o que era reconhecido por todos; ou seja, não se considerava mais os inacianos como *fanatizadores* e sim como zelosos cultivadores das virtudes. Quanto ao fato dos protestantes ficarem sem ensino secundário caso este fosse dirigido pelos jesuítas, também lembrava que a capital contava com um liceu provincial e estabelecimentos privados.

4.1. Os jesuítas como um problema para a colonização e a imigração de protestantes

Nessa breve troca de opiniões, identificamos um tema que pareceu ser candente na discussão que se estabeleceu nos dois anos de negociação (entre 1863 e 1864) para o retorno da Companhia de Jesus a Santa Catharina na década de 1860. Os jesuítas, para aqueles que eram contra o seu restabelecimento, provocariam uma série de problemas para o processo de colonização e imigração na província. A questão se aprofundou em 1864, como é possível notar no *Comunicado* intitulado "Colonisação"[184] de *O Despertador*. Nele, o autor alertava para as consequências da ação do *carcamano* Padre Jacomo Razzini não apenas na instrução pública, como também, fazendo menção ao Rio Grande do Sul, nas missões realizadas no centro da Província, em especial nas colônias de Blumenau e D. Francisca, atividade denominada de "Missão Apostólica". A intenção do superior jesuíta, segundo a publicação, era desfazer, através das homilias, a impressão pouco favorável que os colonos tinham para com os padres inacianos. Tratava-se também, na sua opinião, de uma tentativa de combater as ideias religiosas dos colonos protestantes, o que colocava em risco todo o investimento do Estado na colonização:

> Deus queira! Que a nossa colonização não tenha de sofrer os mesmos incommudos e atropelos que tem os colonos de S. Leopoldo na Província do Rio-Grande do Sul com essas histórias das missões catholicas.
> O Padre Razzini e das arábias, parece que por acinte quer levar tudo de varrida (...).

[184] *O Despertador*, n. 133, 22/04/1864.

> Si o governo Imperial não der providencias adequadas e ao mesmo tempo enérgicas, cê-lo verá a nossa colonização desaparecer, tendo absorvido já do estado algumas centenas de contos de réis.[185]

Na edição de 17 de junho de 1864, publicou-se em *O Despertador* a transcrição de um artigo[186] atribuído a *O Thuringo*[187] retirado da folha alemã *Colonie-Zeitung* de D. Francisca. Referindo-se aos religiosos como "espíritos escuros", "amigos das trevas", chamava a atenção para o fato de estarem espalhados pela província, promovendo missões apostólicas entre as *ovelhas* das colônias. Apesar de considerarem os colonos tolerantes, alertava que esta tolerância não era fruto da instrução e inteligência, mas da *indiferença*. E para tirar o povo da indiferença não era preciso muito, além de mãos hábeis capazes de fornecer a superstição e nutrir o fanatismo. Por isso, era incompreensível que ao mesmo tempo que se chamavam colonos protestantes, confiavam a direção da instrução pública a uma "'sociedade que foi gerada pela intolerância e instituída com o fim expresso de combater os protestantes'"[188].

O tradutor aproveitou o texto alemão para acrescentar algumas reflexões pessoais. Esclarece que os colonos alemães da província estavam divididos em três classes. Os primeiros, que formavam um grupo pouco numeroso[189], faziam parte da emigração política que houve da Alemanha por conta da revolução de 1848. Eram homens ilustrados que contribuíram para o desenvolvimento moral e intelectual das colônias de Blumenau e D. Francisca. Já a segunda classe era formada por colonos espontâneos que por motivos diversos tinham deixado o país natal. Eram homens laboriosos e que não careciam de certa instrução. O terceiro grupo chegou em 1860 enviado pela casa *Steiamann e Companhia*.

---

[185] Idem. Vale mencionar que no mesmo número foram publicadas sob o título "Derrota", informações sobre a oposição que a causa jesuítica vinha sofrendo na câmara temporária. Para corroborar com essa afirmação, destacava um trecho do *Diário do Rio* que mencionava aliados políticos – *os libertinos* – como Pedro Luiz Pereira de Souza contra as ideias e fanatismos da Roma clerical. Destacava outro *libertino*, Joaquim Manoel de Macedo que, no caso do padre Janrard (que será tratado no capítulo seguinte), combateu essa pretensão, demonstrou "'a improcedência da argumentação contrária, e com a autoridade da igreja, com a autoridade do próprio Pontifice Pio IX, aniquilou as propagandas jesuíticas e os fúteis argumentos dos que confundem a causa de uma instituição absoleta, reproba, condemnada, com a sagrada causa do christianismo'".

[186] *O Despertador*, n. 149, 17/06/1864.

[187] De acordo com Dias, muito provavelmente se refira ao pseudônimo de Fritz Müller. Cf.: DIAS, T. C., *op. cit.*, p. 122.

[188] *O Despertador*, n. 149, 17/06/1864.

[189] A maioria teria se dirigido para os Estados Unidos, onde encontravam instituições "mais em harmonia com os seus princípios democráticos". Cf.: Idem.

Apesar de contar com gente laboriosa, acreditava o tradutor que melhor seria se muitos deste último grupo não tivessem vindo, pois eram rudes, bêbados e vadios, senão criminosos, "alliciados por promessas ilusórias, tornão-se exigentes e por mais que se faça em favor, nunca serão contentes"[190].

Preocupava o tradutor justamente os meios pelos quais se daria a relação dos jesuítas com grupos tão diversos. Acreditava que mais homens pertencentes ao primeiro grupo deixariam a Alemanha visto que o partido feudal e absolutista estava retornando no país germânico e poderia suprimir o partido liberal e democrático. A presença da Companhia de Jesus no Brasil, todavia, seria uma espécie de inibidor para a recepção dos liberais alemães que deixariam seu país natal. A segunda classe era composta por alemães protestantes e dificilmente seguiriam para um local em que poderiam ser perseguidos pelos jesuítas. O terceiro grupo estava alheio à presença dos loyolanos, mas questionava os benefícios que tais homens, descritos como uma espécie de *escravos brancos,* pudessem trazer à província. Concluía afirmando que a imigração espontânea e os jesuítas eram incompatíveis: *chamar os Jesuítas, é repelir os colonos*.

De acordo com Dias, com a fundação do Liceu, estabeleceu-se um diálogo entre os políticos que chamou de *outsiders* e o grupo de *Achtundvierziger* (os de 1848). Os *outsiders* defendiam o incentivo/incremento da imigração alemã para a província e viam no fechamento do Liceu um ato prejudicial aos seus intentos. Do lado dos *estabelecidos* – que nutriam uma posição contrária, muito provavelmente, motivada pela presença de professores "luteranos" – Dias destaca Joaquim Augusto do Livramento e Joaquim Gomes d´Oliveira Paiva. Já, pelo lado dos *outsiders*, despontavam as lideranças de Marcelino Antonio Dutra e Fritz Müller.[191] Em linhas gerais, os *outsiders* e anticlericais publicavam libelos antijesuíticos nos jornais *Colonie Zeitung* (nas zonas de colonização alemã de Santa Catarina) e no *Jornal Despertador*, com sede na capital catarinense. Os membros da Companhia de Jesus, protegidos pelos *estabelecidos*, tinham espaço e eram defendidos nas páginas do jornal *O Mercantil*.[192]

---

[190] Idem.
[191] DIAS, T.C.., *op. cit.*, p. 14-15.
[192] DIAS, T.C. & DALLABRIDA, N. "O liceu...", ***in***: *op. cit.*, p. 72.

O artigo que destacamos anteriormente foi criticado em O *Mercantil*[193] que o considerou um escrito contra a religião católica, que ainda permanecia a religião do Estado, mesmo diante dos esforços de políticos como Pedro Luiz[194] e Silva Chaves[195]. Para o autor, a publicação do jornal alemão era um exemplo da opinião daqueles que não viam na colonização protestante um perigo para a religião católica. E mais, era uma tentativa, de manter a população indiferente em matéria de religião. Para isso, atribuíam aos religiosos da Companhia de Jesus o *status* de *amigos das trevas*, reunidos no colégio responsável pela instrução da mocidade. Não considerava espantoso que o jornal alemão, sendo protestante, publicasse um artigo desse teor. Contudo, era admirável que *O Despertador*, tendo proprietário católico, divulgasse tal escrito em suas páginas. Diferentemente da opinião do *Despertador*, acreditava que a vinda dos jesuítas era uma necessidade para o Império, pois a *indiferença* religiosa dos católicos chegaria, dessa forma, ao fim.

O Despertador[196] respondeu reiterando sua posição e apontando supostos erros interpretativos referentes ao artigo traduzido do alemão. Sobre a questão da tolerância, divergindo do *Mercantil*, o autor considerava que, preocupante, era a indiferença da população não ilustrada. Aqueles inteligentes e conhecedores da constituição estariam cientes dos direitos em matéria de religião, respeitando as opiniões alheias. A tolerância *ilustrada* e *inteligente*, dessa forma, não seria abalada pelas manhas jesuíticas.

Referindo-se ao *Mercantil* como uma *folha jesuíta-liberal*, criticou, mesmo não aprofundando o tema, sua posição contrária à colonização. Apenas apontou aquilo que chamou de fim óbvio: a generalização dos fatos. Ou seja, o objetivo do *Mercantil* era, através da ignorância de seus leitores, fazer crer que os inimigos dos jesuítas eram também inimigos do catolicismo, inimigos da religião, ou seja, homens públicos como Pedro Luiz, Macedo e Saldanha Marinho eram libertinos e hereges. Para os responsáveis por aquela folha, os professores do Liceu eram protestantes, assim como o citado jornal alemão. No entanto, na concepção do articulista do *Despertador*, o jornal alemão não advogava a favor

[193] *O Mercantil*, n. 352, 19/06/1864.
[194] No capítulo seguinte, quando tratarmos do caso Janrard, serão trazidos mais detalhes deste político.
[195] Refere-se a Alexandre Rodrigues Silva Chaves, presidente da província de Santa Catarina entre abril de 1864 e abril de 1865.
[196] *O Despertador*, n. 151, 24/06/1864.

do protestantismo, mas mantinha a neutralidade entre as duas crenças reconhecidas e seguidas pelos colonos alemães.

Corroborando essa opinião, publicou-se em *O Despertador* a transcrição do artigo "Liberdade de cultos no Brasil"[197]. Além de frisar a importância da colonização europeia para o desenvolvimento do Império e a necessidade de promover a imigração[198], destacou uma importante carência existente no país: a *liberdade dos cultos*. Condição, aliás, primordial e indispensável para o desenvolvimento da imigração, pois sem ela corria-se o risco de "amesquinhar" a colonização.

Sem tal liberdade, ressaltavam-se para o imigrante carências como a ausência da terra natal e até mesmo de familiares e amigos em uma terra estranha. E mais triste ainda era a ausência de "um templo da sua religião onde um padre das suas crenças lhe prega as suas doutrinas"[199]. Diante da importância da religião, o autor chamava a atenção para o caráter provocador de paixões das crenças, citando, entre os vários episódios sangrentos ocasionados pela guerra de religião, aqueles instigados pelo uso de *panfletos*, "meio de que se tem servido ultimamente os inimigos dos interesses do imperio"[200].

Com esses artigos publicados entre os anos de 1863 e 1864 pudemos acompanhar um dos pontos de divergência causadas pelo retorno da Companhia de Jesus. Diante da imigração de origem alemã e, portanto, marcada pelo protestantismo, os loyolanos são apontados pelos defensores da colonização como inimigos, um contraponto ao desenvolvimento da província. Já entre aqueles que alimentavam o discurso favorável à Ordem Inaciana, entendiam os padres como uma arma eficaz contra justamente o possível avanço protestante e a indiferença religiosa da população. Mais adiante, no capítulo 3 dedicado à província de São Paulo, será possível acompanhar como tais preocupações não foram exclusivas de Santa Catarina.

---

[197] Informa-se que originalmente foi escrito em Portugal e publicado no jornal *Doze de agosto* e também transcrito no *Commercial*. É assinado por *M*. Cf.: *O Despertador*, n. 155, 08/07/1864.
[198] A promoção da imigração, aliás, era um dever do governo brasileiro e, para isso, era preciso que não se prendesse "com escrúpulos e pueris e com repugnâncias justificadas", promovendo grandes reformas a começar na política militante, com a participação efetiva de próprios homens públicos voltados para os preceitos liberais e que ensinavam a tolerância política. Cf.: Idem.
[199] Idem.
[200] Ibidem.

4.2. Entre a educação laica e a religiosa: o embate entre o Liceu Provincial e os Colégios Inacianos

Pode-se considerar, portanto, que o retorno da Companhia de Jesus a Santa Catarina não se deu de forma amigável. Retornando ao artigo do *Anti-Jesuíta* – pseudônimo sugestivo, por sinal – pudemos acompanhar uma série de dificuldades fundamentadas principalmente nas leis pombalinas e na sua questionável vigência durante o Segundo Reinado, no sentido de favorecer a abertura de um segundo colégio dirigido pelos padres inacianos. Em mais um artigo-resposta[201], o citado articulista contestou a leitura feita pela folha oponente com relação ao artigo 179 da constituição, especialmente os quinto e sexto parágrafos do mesmo.[202] Se para *O Mercantil* tratava-se de uma prova da revogação da Lei de expulsão dos jesuítas de Portugal e de suas possessões, para o autor eram de questões distintas.

Enquanto o artigo 179 proibia a perseguição por motivos religiosos, o autor de *O Despertador* defendia, com base na lei setentista, a inadmissibilidade dos jesuítas em virtude dos crimes que tinham cometido, dos quais nunca haviam sido absolvidos.[203] E mais, afirmando a validade da Lei de expulsão da Companhia de Jesus, apoiava a aplicação neste caso do artigo oitavo[204] da Constituição visto que determinava a suspensão dos direitos políticos daqueles que tinham sido condenados à prisão ou ao degredo, enquanto durassem seus efeitos. O *Anti-Jesuíta* reforça sua argumentação citando o artigo primeiro

---

[201] Em resposta ao artigo, o *Anti-Jesuíta* inicialmente criticou a atitude de seu antagonista que havia na transcrição feita de seu artigo alterado palavras, dando um sentido diverso daquele expresso originalmente. Tal ação já deixava evidente o modo de proceder dos jesuítas. Também considerou desnecessária a citar o Professor Paiva, homem de reconhecida dedicação ao liceu. Cf.: *O Despertador*, n. 20, 24/03/1863.

[202] O texto constitucional diz o seguinte: "Art. 179. A inviolabilidade dos Direitos Civis, e Politicos dos Cidadãos Brazileiros, que tem por base a liberdade, a segurança individual, e a propriedade, é garantida pela Constituição do Imperio, pela maneira seguinte. [...] V. Ninguem póde ser perseguido por motivo de Religião, uma vez que respeite a do Estado, e não offenda a Moral Publica; VI. Qualquer póde conservar-se, ou sahir do Imperio, como Ihe convenha, levando comsigo os seus bens, guardados os Regulamentos policiaes, e salvo o prejuizo de terceiro." Cf.: *Constituição Politica do Imperio do Brazil (de 25 de março de 1824)*, <http://bd.camara.gov.br>. Acesso em: 16/05/2014.

[203] Vale dizer que o autor transcreveu um trecho exemplificando tal situação.

[204] O referente artigo dizia: "Art. 8. Suspende-so o exercicio dos Direitos Politicos: I. Por incapacidade physica, ou moral; II. Por Sentença condemnatoria a prisão, ou degredo, emquanto durarem os seus effeitos". Cf.: *Constituição Politica do Imperio do Brazil (de 25 de março de 1824)*, <http://bd.camara.gov.br>. Acesso em: 16/05/2014.

da Lei de 20 de outubro de 1823[205] em que se estabelecia que as ordenações, leis, regimentos, alvarás, decretos, etc, promulgados pelos reis de Portugal até 15 de abril de 1821, permaneciam em vigor na parte em que não tivessem sido revogados. O único poder competente para alterar, considerando o artigo 15 da Constituição, era o legislativo que até então não tinha feito nenhuma mudança na condição de expulsão dos jesuítas. Dessa forma, o artigo 179 destacado por seu antagonista não teria nenhuma validade permanecendo, desta forma, a Companhia de Jesus proibida de entrar no país.

Além disso, colocava em xeque a moralidade da Ordem. Enquanto o autor de *O Mercantil* discordava da inconveniência de atribuir a educação dos futuros cidadãos aos padres inacianos, o articulista reiterava – referendando o mito antijesuítico – o perigo que havia em justamente assim proceder, já que se tratava de uma Ordem submissa à autoridade de Superiores estrangeiros, e que no lugar de engrandecer a *santidade da família*, promovia o rompimento de seus laços. Lembra, fortalecendo o seu argumento, que a essência da religião era a moral e que, na contra mão da moral correta, estava a moral jesuíta, a mais *abominável* possível: "sabe-se, que eles nos seus escriptos tem defendido o regicídio, e ensinado que se possa violar um juramento prestado sem a intenção de o observar"[206].

E por mais que os aliados dos loyolanos afirmassem que tais aspectos não diziam respeito à Companhia de Jesus como um todo, mas eram deslizes de alguns membros, ficava evidente o tamanho da desconfiança em relação à Ordem dado o número volumoso de seus opositores. A exemplo, cita a coleção de asserções *perigosas* e *perniciosas* dos jesuítas lançada em quatro volumes pelo Parlamento de Paris.[207]

---

[205] A lei em questão dizia: "Art. 1º As Ordenações, Leis, Regimentos, Alvarás, Decretos, e Resoluções promulgadas pelos Reis de Portugal, e pelas quaes o Brazil se governava até o dia 25 de Abril de 1821, em que Sua Magestade Fidelissima, actual Rei de Portugal, e Algarves, se ausentou desta Côrte; e todas as que foram promulgadas daquella data em diante pelo Senhor D. Pedro de Alcantara, como Regente do Brazil, em quanto Reino, e como Imperador Constitucional delle, desde que se erigiu em Imperio, ficam em inteiro vigor na pare, em que não tiverem sido revogadas, para por ellas se regularem os negocios do interior deste Imperio, emquanto se não organizar um novo Codigo, ou não forem especialmente alteradas". Cf.: *Coleção de Leis do Império do Brasil – 20/10/1823, Página 7 Vol. 1 pt I (Publicação Original)*, < http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei_sn/anterioresa1824/lei-40951-20-outubro-1823-574564-publicacaooriginal-97677-pe.html>. Acesso em: 16/05/2014.

[206] *O Despertador*, n. 20, 24/03/1863.

[207] O *Anti-Jesuíta*, no final de seu artigo, inicia uma análise da decisão do Parlamento de Paris (século XVIII) de proibir todos os franceses de estudarem em colégios da Companhia de Jesus, destacando o exemplo de Jean Chatel, discípulo dos inacianos de 19 anos que atentou, por influência dos padres, contra a vida de Henrique IV. Cf.: *O Despertador*, n. 20, 24/03/1863.

Contestando as considerações do *Anti-Jesuíta*, publicaram-se em *O Mercantil*, observações[208] restritivas quanto ao uso da lei de 20 de outubro de 1823 como justificativa para a manutenção das disposições pombalinas que determinaram a expulsão dos loyolanos. Segundo o autor, a lei pombalina constituía um decreto penal e não civil e, por isso, não podia ser compreendida na disposição da referida lei brasileira da década de 1820.[209] Somava-se o fato de que não havia a possibilidade da

> lei de 20 de outubro mandar continuar a vigorar o decreto político de Portugal, tendo sido os direitos dos brasileiros reconhecidos pela constituição, que organizou a nova machina governativa, e nem podia compreender também as leis criminaes senão enquanto se não promulgou o código criminal.[210]

Apesar do artigo 50 do código criminal[211], explica o autor, tratar da pena do banimento e seus efeitos, não se aplicava a crimes, "logo, ninguém podia ser banido do império em virtude de lei"[212].

Além das críticas às interpretações legais referentes aos jesuítas, na edição seguinte[213] de *O Mercantil* foi reforçado o apoio ao retorno dos religiosos a Santa Catarina, divulgando para tanto uma lista de conveniências que a presença da Companhia traria à província, sobretudo para fundar um colégio. Entre elas, a recuperação das comprovadas perdas ocorridas com a extinção (por conta febre amarela) do colégio dos RR. PP. Jesuítas na década 1840. Depois de fechado, a mocidade ficou privada de uma *sólida* instrução, além da "mais perfeita educação moral e religiosa"[214]. Como prova *dessa decadência* destaca os abaixo-assinados feitos pela sociedade em defesa da melhora da educação catarinense: "os abaixo-assignados, pois, esperão de vosso patriotismo, que não deixareis

---

[208] *O Mercantil*, n. 239, 21/05/1863.
[209] E mais adiante no artigo, o autor afirma que o decreto de Pombal fosse um ato político, não poderia vigorar já que se tratava de um ato estabelecido por um ministro absoluto. Se fosse uma sentença de crime, também não poderia ter validade, pois sentenças de crimes proferidas em país estrangeiro não podiam ter execução no Império. Cf.: Idem.
[210] Ibidem.
[211] O artigo em questão diz: "A pena de banimento privará para sempre os réos dos direitos de cidadão brasileiro, e os inhibirá perpetuamente de habitar o território do Imperio. Os banidos, que voltarem ao território do Império, serão comdemnados á prisão perpetua". Cf.: *Código criminal (1830)*. Recife: Typographia Universal, 1858, <http://www2.senado.gov.br/bdsf/item/id/221763>. Acesso em: 16/05/2104.
[212] *O Mercantil*, n. 239, 21/05/1863.
[213] *O Mercantil*, n. 240, 23/05/1863. O exemplar disponível para consulta encontra-se danificado. Apenas um trecho do referido artigo estava legível para consulta.
[214] Idem.

encerrar esta sessão legislativa sem empregardes os meios próprios a restabellecer em seu antigo pé o collegio dos RR. PP. Jesuitas, e tão palpitante e urgente é esta necessidade"[215].

Em contrapartida, na terceira[216] parte do artigo, o autor aponta os problemas trazidos pelo Liceu laico durante os anos em que esteve em funcionamento. Sem responsabilizar seu diretor e professores, menciona a insatisfação gerada em consequência da despesa que o instituto de ensino estava causando aos cofres públicos, fato também observado nos liceus de outras províncias, como no Rio de Janeiro e em São Paulo, onde haviam sido extintos. Mesmo na Corte, onde existiam muitos colégios com programas lançados todos anos, era difícil confiar a educação dos jovens, pois "os fundadores desses colégios não t[inham] em vista exercer o sacerdócio do ensino, mas sim estabelecer um meio de ganhar dinheiro"[217].

Já os jesuítas, sempre haviam sido respeitados, ao longo de sua história, como os *melhores preceptores e educadores da mocidade*. Por isso, considerava um prejuízo proibir aos loyolanos o direito de instrução já que dificilmente seriam substituídos com a mesma utilidade ou qualidade por qualquer outro: "os religiosos das outras ordens que não são dedicados por estado e por votos a esta espécie de trabalho, não estão acostumados nem ao methodo, nem a sujeição da instrucção"[218].

Essa sequência de publicações de *O Mercantil*, em que se criticou as argumentações jurídicas do *Anti-Jesuíta*; elogiou-se a Companhia de Jesus, exaltando suas qualidades no ensino da mocidade e se colocou em evidencia a suposta fragilidade dos liceus em todo o Império, teve sua resposta em *O Despertador* através também de uma série de artigos[219]. Na primeira publicação[220], por exemplo, chamou-se a atenção para as questões jurídicas, salientando a ausência de reflexões sobre os princípios morais dos jesuítas, "contra os quais se tinha levantado as mais graves acusações"[221].

---

[215] Ibidem.
[216] *O Mercantil*, n. 241, 28/05/1863.
[217] Idem.
[218] Ibidem. A exemplo mais uma vez cita a França onde os inacianos possuíam naquele momento cem colégios.
[219] O primeiro artigo não está indicado seu autor, mas no segundo é assinado por *Anti-Jesuíta* e o segundo pelo *Profano*.
[220] *O Despertador*, n. 41, 05/06/1863.
[221] Idem.

Tratando especificamente da Lei de 1823 e concordando com os argumentos do *Anti-Jesuíta*, reitera que ela mandava vigorar todas as disposições não revogadas e, portanto, considerava que a lei que excluía os jesuítas permanecia em uso. Contudo, tornava-se irrelevante, em sua percepção, se a lei de exclusão da Ordem Inaciana era criminal ou penal pois, na avaliação do autor, o simples fato de ser jesuíta já configurava um crime. Ter sido posta em vigor por um governo absolutista em nada invalidava a lei de expulsão da Companhia de Jesus, como procurou defender *O Mercantil*. Outras leis também foram criadas pelo governo português e nem por isso deixaram de permanecer vigentes no Brasil. Era preciso esclarecer que a decisão de revogação de uma lei era uma competência da Assembleia Legislativa Geral que neste caso não havia decidido assim no que dizia respeito à lei de 3 de setembro de 1759.[222]

Na sequência[223], tratou particularmente da autorização da presidência para contratar os jesuítas. Sobre a advertência do autor de *O Mercantil* quanto ao esquecimento dos oito anos em que estiveram os padres da Companhia de Jesus na cidade de Desterro durante a década de 1840, o *Anti-Jesuíta* se defendeu afirmando que o fato de não citar tal momento não se referia à ignorância, mas a inutilidade de tais dados para a discussão em desenvolvimento. O fato dos jesuítas terem dirigido a educação nos anos anteriores não tinha peso ou importância para aquele presente:

> não se tratava nem de escrever a triste história da instrucção secundária n´esta província, nem também de examinar se em 1856 era conveniente o restabelecimento do extincto colégio dos Jesuitas, e sim se o é *hoje*. (...) Se em 1856 o estado dos cofres provinciaes permitia a creação de 7 cadeiras de instrucção secundaria e a concessão de 3:000$ annuaes aos Jesuítas, nem por isso convirá hoje dar execução a uma lei que além d´aquelles 3 contos annuaes concede aos Padres Jesuítas uma subvenção de outros 3 contos para o primeiro anno, e de certo nem todos que n´aquella época desejavão o restabelecimento do único collegio, que então havia, autorizarião hoje com as suas assignaturas semelhante despeza, quando já temos o Lyceo provincial e o collegio dos padres

[222] Em relação ao tema, o terceiro artigo considerou o decreto de 3 de setembro de 1759 como uma sentença penal de banimento perpétuo dos jesuítas, pois havia sido colocada em vigor por conta de crimes anteriores, como sedição e regicídio. Quanto aos efeitos penais de tais decretos sobre os jesuítas naqueles dias, era da opinião de que se os inacianos fossem indivíduos isolados da *Corporação* não podiam ser compreendidos em tal sentença. Contudo, quando representassem a Corporação estavam sujeitos a pena de banimento Para autor, era importante destacar que a separação política de um estado em nada tinha relação com o civil: "seria absurda a doutrina que, em direito permitisse, o estado não constituído com os seus respectivos poderes, conceder revogações, alterações, absolvições". Cf.: *O Despertador*, n. 44, 16/06/1863.

[223] *O Despertador*, n. 43, 12/06/1863.

> Lazaristas, e quando nem há 100$ rs. Mensais para pagar um professor de Latim.[224]

Outra crítica rebatida foi com relação à posição negativa de seu rival quanto ao Liceu e à defesa veemente que fazia da educação oferecida pelos colégios dos jesuítas. Para o *Anti-Jesuíta*, a qualidade da instrução dada pelos inacianos também se reservava ao passado. Prova incontestável para seu argumento estava no fato de que naqueles dias os países mais atrasados eram os mesmos que contavam com a presença da Companhia de Jesus que ao longo dos anos mostrou-se *perniciosa* e incapaz de *regenerar* a instrução secundária.[225]

No ano seguinte, o tema seguiu como pauta. Em *O Despertador* do dia 15 de abril de 1864, encontramos na coluna *A Pedido* a publicação intitulada "Primeira carta de Silvano a seu amigo Narciso"[226] em que, em meio a outras notícias, informava o já efetivo fechamento do Liceu Provincial, com a justificativa de que se encontrava na *condição de inservível* naquele momento. Diante disso, o prédio foi reservado para os *Santos Padres* da Companhia de Jesus, "pagando-lhes a província um bom par de contos todos os annos"[227].

Considerou que o antigo colégio dirigido pelos loyolanos – tomado como um "ótimo instituto de ensino que recebia pensionistas de várias partes" – também não apresentara resultados positivos para seus educandos. Diferentemente do Liceu, que tinha suas aulas acompanhadas pelos examinadores, o colégio dos jesuítas nunca recebia visitas

---

[224] Idem.

[225] Interessante mencionar que *O Despertador* publicou a partir de 14 de julho de 1863, na seção "Folhetim", a *Monita Secreta ou Instrucções secretas dos padres da Companhia de Jesus compostas pelo Padre Claudio Aquaviva da Mesma Companhia*. As publicações se estenderam até a edição de 04 de setembro de 1863. Sobre tal documento de caráter antijesuítico já tratamos anteriormente neste mesmo capítulo. Não por acaso, em *O Mercantil* publicou-se em 16 de julho de 1863, uma transcrição tratando do ódio de Pombal para com a Companhia de Jesus e da guerra contra os inacianos sustentada pelo parlamento francês. Ambas as atitudes foram tomadas como infundadas e contraditórias. Cf.: *O Despertador*, n. 52-67, 14/07/1863 a 04/09/1863; *O Mercantil*, n. 255, 16/07/1863.

[226] *O Despertador*, n. 131, 15/04/1864. A segunda parte da carta foi publicada em 10 de maio. Nela, ao tratar das mulheres de caridade, Silvano criticou aqueles que consideravam elas indispensáveis para a educação feminina e hospitais. De acordo com o autor, o amparo aos enfermos e órfãs dizia respeito aos próprios conterrâneos e aos poderes da província. Na verdade, o governo não estava em condições de sustentar o "extraordinário luxo" de ter as poucas irmãs de caridade e padres lazaristas em uma casa e, por isso, era mais viável que as *santas irmãs* se retirassem. Alertava ainda para um abaixo-assinado que corria em favor da não retirada das irmãs e aconselhava ao seu amigo Narciso, que "não nutras sentimentos jesuíticos, visto ostentares tanto de *liberal*; é certo que hoje o jesuitismo e o regresso, encontrão-se na gente liberal progressista; o porque isto se dá, ainda esta por saber". Cf.: *O Despertador*, n. 138, 10/05/1864.

[227] Idem.

dessa natureza: "eles la se região como queriam"[228]. Até mesmo os pais não fiscalizavam, crentes de que seus filhos de lá sairiam tão sábios como os *santos padres*. O autor da carta afirmava que os inacianos ensinavam como os mestres brasileiros, mas através do *systema mysterioso* que lhes era peculiar. Procuravam "sempre ocultar ao publico a maneira porque se regulão neste ministério"[229]. Outro problema relevante ocasionado pela troca do Liceu pelo colégio dos jesuítas dizia respeito aos lentes que tinham direito de vitaliciedade das cadeiras que lecionavam, e que nesta transição foram alocados para uma casa designada pela presidência, para ali lecionarem suas matérias já que não havia meios de mandá-los "plantar batatas", ou seja, não era possível dispensá-los dado a natureza de seus cargos. Tal situação aumentava de forma injustificável os gastos do governo.

O contrato com a Companhia de Jesus, aliás, foi tema da edição seguinte[230] do mesmo jornal. Sob o pseudônimo *Omega*, a publicação alocada na seção *A Pedido* rebateu a Assembleia Provincial, afirmando que as leis n. 419[231], 436[232] e a recente autorização[233]

---

[228] Ibidem.
[229] Ibidem.
[230] *O Despertador*, n. 132, 19/04/1864.
[231] Esta lei refere-se à resolução de 9 de maio de 1856, assinada pelo presidente de província de Santa Catarina na João José Coutinho. Nela ficava determinado: "Artigo 1. O Presidente da província é autorisado a contractar, por tempo determinado, com os reverendos padres missionários da companhia de Jesus, o estabelecimento nesta capital de um collegio de instrucção secundaria, sob as seguintes bases: 1. Que dentro de cinco annos se estabeleção no collegio todas as cadeiras de matérias exigidas como preparatórias para a admissão nas academias do império: 2. Que o ensino será gratuito para os alumnos externos: 3. Concessão gratuita do uso da casa e chácara em que já esteve o antigo collegio dos mesmos reverendos padres: 4. Concessão de 2:000$000 a 3:000$000 réis no primeiro anno, para utensis e mais preparos das aulas, e casa: 5. Concessão de uma subvenção annual de 2:100$000 réis, enquanto durar o contracto". Em caso de não efetuado o contrato em um prazo de um ano, o artigo primeiro ficava sem efeito. Cf.: *Colleção de Leis da Província de Santa Catharina do anno de 1856*, p. 32-33, *apud*: LUDWIG, Alessandra. *Instrução para a mocidade – tentativa de estruturação do ensino secundário na província de Santa Catarina nas décadas de 1840 a 1860*. Florianópolis: s/ed, 2005, UDESC (Monografia em História), p. 95-96.
[232] Refere-se à resolução de 30 de abril de 1857 que colocava a resolução n. 419 em vigor por tempo indeterminado: "Artigo Único. Continua em vigor sem limitação de tempo, a Resolução Provincial N° 419 de 9 de Maio de 1856, para o fim de poder o Presidente da Província contractar com os Reverendos Padres Missionarios da Companhia de Jesus, ou com os Reverendos Padres Lasaristas, o estabelecimento de um Collegio d'instrução secundaria, sob as mesmas bases contidas na sobredita Resolução; podendo porém a subvenção, de que trata a base quinta, elevar-se até trez contos de réis: ficando sem vigor as disposições em contrario. (...)". Cf.: *Colleção de Leis da Província de Santa Catharina do anno de 1857*, p. 50-51, *apud*: LUDWIG, A., *op.cit.*, p. 96.
[233] O contrato estabelecido entre o padre Razzini e a província foi transcrito também em *O Despertador*, no artigo intitulado "Os jesuítas em Santa Catarina", claramente contrário ao que chamou de *acto ilegal, inconstitucional, ofensivo da dignidade* do governo. Nele ficava acordado que o liceu era entregue ao jesuíta, doando-lhe o prédio e os terrenos que lhe correspondiam, obrigando-se ainda o pagamento de 30:000$ em prestações por dez anos, mais 4:000$ para utensílios necessários para o colégio. Ficava proibido o ensino para

eram inconstitucionais, pelos mesmos argumentos levantados nas discussões anteriores aqui descritas e reiterados pelo Senador Jobim em sessão de 15 de fevereiro próximo: havia uma *lei expressa* não revogada que proibia a existência da Companhia de Jesus em todos os domínios de Portugal, inclusive o Brasil.

Em acordo com tal argumento, por sinal, bastante utilizado para contrapor a validade do novo contrato, havia outras disposições, elencadas por *Omega*. Sendo a Companhia de Jesus uma corporação de estrangeiros, com um superior estabelecido fora do Império, possuidora de constituição oposta à brasileira, ficava insustentável a sua permanência em termos legais. Para provar sua opinião, destacou, primeiramente, que apenas o Imperador podia contratar corporações estrangeiras, submetendo esse ato à aprovação da Assembleia Geral, conforme determinava o artigo 102[234] da Constituição.

E mesmo que hipoteticamente esses jesuítas se naturalizassem, não era possível autorizar contratos com corporações no Império.[235] Ressaltando a *monita romana* da

---

aqueles que não frequentassem constantemente o lugar, excluindo da presidência da província o direito de inspeção, escolha de mestres, compêndios e método de ensino. Cf.: *O Despertador*, n. 147, 10/061864.

[234] Tal artigo pertencente à Constituição de 1824 diz respeito às atribuições do Poder Executivo: "Art. 102. O Imperador é o Chefe do Poder Executivo, e o exercita pelos seus Ministros de Estado". Entre suas atribuições: "I. Convocar a nova Assembléa Geral ordinaria no dia tres de Junho do terceiro anno da Legislatura existente. II. Nomear Bispos, e prover os Beneficios Ecclesiasticos. III. Nomear Magistrados. IV. Prover os mais Empregos Civis, e Politicos. V. Nomear os Commandantes da Força de Terra, e Mar, e removel-os, quando assim o pedir o Serviço da Nação. VI. Nomear Embaixadores, e mais Agentes Diplomaticos, e Commerciaes. VII. Dirigir as Negociações Politicas com as Nações estrangeiras. VIII. Fazer Tratados de Alliança offensiva, e defensiva, de Subsidio, e Commercio, levando-os depois de concluidos ao conhecimento da Assembléa Geral, quando o interesse, e segurança do Estado permittirem. Se os Tratados concluidos em tempo de paz envolverem cessão, ou troca de Torritorio do Imperio, ou de Possessões, a que o Imperio tenha direito, não serão ratificados, sem terem sido approvados pela Assembléa Geral. IX. Declarar a guerra, e fazer a paz, participando á Assembléa as communicações, que forem compativeis com os interesses, e segurança do Estado. X. Conceder Cartas de Naturalisação na fórma da Lei. XI. Conceder Titulos, Honras, Ordens Militares, e Distincções em recompensa de serviços feitos ao Estado; dependendo as Mercês pecuniarias da approvação da Assembléa, quando não estiverem já designadas, e taxadas por Lei. XII. Expedir os Decretos, Instrucções, e Regulamentos adequados á boa execução das Leis. XIII. Decretar a applicação dos rendimentos destinados pela Assembléa aos varios ramos da publica Administração. XIV. Conceder, ou negar o Beneplacito aos Decretos dos Concilios, e Letras Apostolicas, e quaesquer outras Constituições Ecclesiasticas que se não oppozerem á Constituição; e precedendo approvação da Assembléa, se contiverem disposição geral. XV. Prover a tudo, que fôr concernente á segurança interna, e externa do Estado, na fórma da Constituição.". Cf.: *Constituição Politica do Imperio do Brazil (de 25 de março de 1824)*, p. 14-15. <http://bd.camara.gov.br>. Acesso em: 16/05/2014.

[235] O autor se respaldou nos artigos 79 e 80 do código criminal que determinavam: "Art. 79. Reconhecer o que for cidadão brazileiro, superior fóra do Imperio, prestando-lhe effectiva obediencia. Penas - de prisão por quatro a dezaseis mezes; Art. 80. Se este crime fôr commettido por Corporação, será esta dissolvida; e, se os seus membros se tornarem a reunir debaixo da mesma, ou diversa denominação com a mesma, ou diversas regras. Penas - aos chefes, de prisão por dous a oito annos; aos outros membros, de prisão por oito mezes a

Companhia de Jesus como exemplo, observava que, pelo mesmo artigo 102 (parágrafo 14) da Constituição, as corporações que tivessem uma constituição eclesiástica que se opunha à política do Brasil, não deveriam ser aceitas. Assim como o *Anti-Jesuíta*, defendia que por meio da lei de 20 de outubro de 1823 ainda permanecia a lei de 1759 que baniu a Companhia de Jesus.

Como já havia sido salientado, apenas a Assembleia Geral tinha o poder de revogar tais leis e aqueles banidos estavam, portanto, privados dos direitos civis.[236] Dessa forma, ficava limitado o poder das Assembleias provinciais, impedidas de elaborar leis que ultrapassassem as designações gerais da nação: apenas podiam determinar sobre as peculiaridades locais, sem que essas intervissem nos objetos de interesses gerais da nação, ficando proibida a alteração daquilo que estava definido[237]. Diante dessas considerações legais, o autor desejava sensibilizar a opinião pública representada pela imprensa, deputados das assembleias provinciais e mesmo o administrador interino da província, para que esclarecessem os fundamentos para a admissão da Companhia de Jesus em Santa Catarina.[238]

Suas objeções não foram ignoradas pelo *O Mercantil* que na edição de 08 de maio de 1864 publicou, sob o pseudônimo *Alpha*, "Mofina ao sábio Omega"[239]. Refutou, em linhas gerais, a permanência das decisões tomadas pelo governo português sobre as leis

---

tres annos". Cf.: *Código criminal (1830)*. Recife: Typographia Universal, 1858, < http://www2.senado.gov.br/bdsf/item/id/221763>. Acesso em 16/05/2104.

[236] Para tanto, baseou-se no artigo 7§3 da Constituição – "Art. 7. Perde os Direitos de Cidadão Brazileiro. III. O que for banido por Sentença" – e no artigo 15§8 da Constituição – " Art. 15. E' da attribuição da Assembléa Geral. VIII. Fazer Leis, interpretal-as, suspendel-as, e rovogal-as.". Cf.: *Constituição Politica do Imperio do Brazil (de 25 de março de 1824)*, p. 03. <http://bd.camara.gov.br>. Acesso em: 16/05/2014.

[237] Orientava-se para este argumento pelo artigo 83 da Constituição: "Art. 83. Não se podem propôr, nem deliberar nestes Conselhos Projectos. I. Sobre interesses geraes da Nação. II. Sobre quaesquer ajustes de umas com outras Provincias. III. Sobre imposições, cuja iniciativa é da competencia particular da Camara dos Deputados. Art. 36. IV. Sobre execução de Leis, devendo porém dirigir a esse respeito representações motivadas á Assembléa Geral, e ao Poder Executivo conjunctamente". E pelos artigos 9 e 10 do ato adicional. Cf.: Cf.: *Constituição Politica do Imperio do Brazil (de 25 de março de 1824)*, p. 10-11. <http://bd.camara.gov.br>. Acesso em: 16/05/2014.

[238] Vale dizer que em *O Despertador* de 24 de junho de 1864, sob o pseudônimo *O Curiozo*, mais uma vez temos a questão da vinda dos jesuítas por uma perspectiva legal. Contra esse retorno, cita em tom de questionamento a carta de lei de 3 de setembro de 1859 que havia banido de Portugal a Companhia de Jesus; a lei de 20 de outubro de 1823 que garantia a permanência da lei anterior. Ainda questiona a atitude do presidente da província que autorizou a execução do contrato feito entre seu vice e a Companhia de Jesus para o estabelecimento de um colégio de ensino secundário, sem que intervisse nessa *monstruosidade* e questionasse a sua inconstitucionalidade. Cf.: *O Despertador*, n. 151, 24/06/1864.

[239] *O Mercantil*, n. 340, 08/05/1864.

brasileiras mesmo depois da independência da colônia. Sendo o Brasil um Império independente e constitucional, não excomungava pessoa alguma sem que houvesse uma prévia sentença condenatória advinda do poder judiciário. [240]

Em ambos os jornais, como temos visto, o contrato foi alvo de críticas e defesas quanto a sua legitimidade. Marcante na contraposição quanto à Companhia de Jesus, *O Despertador* publicou em 24 de junho de 1864 na coluna "Comunicados" um artigo chamado "*O Mercantil* em opposição"[241] que de certa forma resume as principais preocupações em torno desses religiosos. Divididos em vários e breves capítulos, a publicação inicia suas considerações enfatizando o favorecimento do fanatismo em detrimento da instrução na província de Santa Catarina, fato que já sacrificava os interesses de cidadãos. Criticava ainda o então contrato assinado, "em virtude da lei inconstitucional, arrancada á assemblea por sorpreza, contra todas as regras do decoro parlamentar"[242].

Para tratar mais da questão, optou por resgatar alguns aspectos desse episódio, descrevendo e opinando criticamente sobre os caminhos tomados pelo debate na Assembleia. Entre os envolvidos na discussão, destacou o *liberal*, ou melhor, o "notável pela multiplicidade de suas cores políticas", Padre Paiva que a princípio mostrou-se favorável ao projeto do Dr. Livramento que suprimia o Liceu.[243] Chamava a atenção o fato do religioso, ao mesmo tempo que criou a instituição de ensino, também a matou. Além disso, Padre Cunha, que "desvendou a malícia do projecto, e era bello de ver-se o Dr. Livramento e o Padre Paiva como fizeram a apologia do patriotismo que era o referver-lhe nos peitos..."[244].

A atuação da vice-presidência, na avaliação do autor, foi marcada pela omissão. Ao se ater à condução do expediente, demonstrava o desinteresse em se envolver de maneira

---

[240] *Ômega* publicou no dia 10 de maio o artigo "Mofina à Assembleia", trazendo argumentos semelhantes aos expostos aqui de maneira mais concisa e direta. O mesmo ocorreu no artigo "resposta a Mofina do Reverendíssimo Alpha", em que *Ômega* reiterou praticamente os pontos tratados em seu primeiro artigo destacado. Cf.: *O Despertador*, n. 138, 10/05/1864; *O Despertador*, n. 139, 13/05/1864.
[241] *O Despertador*, n. 151, 24/06/1864.
[242] Idem.
[243] Na Assembleia Provincial discutiu-se sobre a extinção do liceu entre a 18º as 21º sessões, ocorridas durante o mês de abril de 1864. Nessas reuniões foram tratados os artigos do projeto 19 que se referia ao fim da mencionada instituição de ensino. Cf.: *O Mercantil*, n. 330, 03/04/1864; *O Mercantil*, n. 331, 07/04/1864; *O Mercantil*, n. 332, 10/04/1864.
[244] *O Despertador*, n. 151, 24/06/1864.

incisiva já que se encontrava numa posição interina naquele momento. Contudo, a maneira rápida e precipitada com que se decidiu em favor do contrato mostrava indícios de que havia um acordo estabelecido com a presidência: "todas as conveniências cederam á pretensão do Padre Razzini"[245]. Diante dessas constatações, questionava o articulista em tom de crítica quais eram os interesses do diretor do *Mercantil* e do Padre Paiva já que suas atitudes levavam para ao *naufrágio da província*. Na verdade, entendia o autor, que ambos agiam em prol dos jesuítas não em função da instrução, mas "pelo empenho de acabar com os lentes do Lyceo"[246]. Tomados como *homens importunos*,

> que nessa época de dissolução tem tido a desazada lembrança de pugnarem pela lei desacatada, que a maioria da assemblea e a vice-presidencia engendraram a lei inocente da qual veio a província esse filhinho que a primeira palavra lhe pede 30:000$ em dinheiro e o mesmo que segue.[247]

Segundo Dias, Padre Paiva era um grande orador eclesiástico e que suas leituras religiosas eram marcadas pelo teor *conservador*, monarquista, ultramontano, influenciadas por pregadores jesuítas, franciscanos e dominicanos: "uma pessoa que ao mesmo tempo assumiu posições enquadradas no que é chamado de catolicismo tradicional, como ter filhos, ser político, ter formação como padre secular e ser bom orador. Como também possuía concepções ultramontanas"[248]. Um de seus maiores combates foi travado contra o luteranismo, além de defender o processo de *romanização* da Igreja através de ações como a moralização de irmandades, padres regulares e a população. Seu percurso com relação à Companhia de Jesus apresentou nuances. Enquanto se posicionou contra o colégio fundado na década de 1840, por conta da aproximação dos jesuítas com os liberais naquela ocasião, apoiou o retorno os inacianos, visto que se opunha ao Liceu, particularmente pela presença de professores luteranos em seu quadro:

> apesar de ter exercido oposição aos jesuítas espanhóis [primeiro colégio], o padre Paiva e demais estabelecidos, agiram e proferiram discursos em prol da substituição do Colégio Lyceo, por outro mantido por outro grupo de jesuítas, nesse caso, italianos. Com a fundação do Colégio Lycêo, padre Paiva e demais

[245] Idem.
[246] Ibidem.
[247] Ibidem.
[248] DIAS, T. C., *op. cit.*, p. 131.

> estabelecidos assumem oposição declarada à imigração luterana para a Província.[249]

Um outro ponto a considerar, de acordo com o artigo de *O Despertador*, sobre o contrato celebrado com o Padre Razzini era a sua nulidade. Opondo-se a defesa do *Mercantil*, afirmava o quanto a Constituição era clara quanto à admissão dos jesuítas em Santa Catarina.[250] O uso do artigo 10º § 2º do ato adicional para justificar o contrato não era possível pois, segundo o autor, a instrução não era facultativa de contratos com corporações estrangeiras que assumiriam a direção de ensino. Somava-se ainda a condição estabelecida para o professorato e os padres brasileiros: ser cidadão, com 21 anos e com comprovada habilidade através de concursos. Todavia, se via com a entrada dos loyolanos indivíduos que não sabiam a língua nacional.[251]

Todas as divergências relatadas até o momento diziam respeito à permanência do Liceu ou sua substituição por um colégio dirigido pelos jesuítas. O primeiro representando o ensino laico, contava com a presença de alguns professores estrangeiros e luteranos, enquanto o outro de ensino religioso católico em sua vertente ultramontana para os mais críticos, tinha um corpo docente integralmente de estrangeiros, no caso jesuítas italianos. Em meio a essa disputa havia uma petição dos professores do extinto Liceu reclamando o caráter vitalício de seus cargos, e chamando a atenção para o descumprimento das leis por parte do padre Luiz Ruiz (um dos envolvidos no contrato com a Companhia de Jesus) no que dizia respeito aos professores e diretores do colégio jesuíta, visto que eram todos estrangeiros.

Dando cobertura aos loyolanos e ao presidente da província que os acolhia, *O Mercantil* de 15 de maio de 1864 publicou o *Parecer* das comissões de Instrução Pública e Justiça Civil, que opinaram sobre a demanda dos antigos professores do Liceu, especialmente sobre a impossibilidade dos professores estrangeiros atuarem na província.[252]

---

[249] Ibidem, p. 132.
[250] *O Despertador*, n. 151, 24/06/1864. Segundo o autor, na leitura dos jornais do período, o argumento utilizado pelos estabelecidos era de afirmação de que os *acatólicos* eram incapazes de manter um colégio duradouro.
[251] O uso do artigo 20 do ato adicional pelo *O Mercantil* foi também criticada, bem como o uso do artigo 102 da Constituição.
[252] *O Mercantil*, n. 343, 19/05/1864; *O Mercantil*, n. 344, 22/05/1864.

Esclareceu a Comissão que os artigos três[253] e catorze[254] da lei n. 417 – utilizados pelos peticionários para enfatizar a necessidade dos professores do Liceu serem cidadãos brasileiros – tinha como exceções os artigos cinco[255] e sete[256] na mesma lei permitindo, assim, a admissão de estrangeiros. Dessa forma, a presidência agia corretamente em nomear professores estrangeiros interinos e por meio de concursos. Lembrava que situação semelhante ocorrera anteriormente, com a nomeação do Sr. Becker e Sr. Frederico Müller para os cargos de diretor e professor do Liceu, bem como dos Srs. Wellington e Landry para as aulas de inglês e francês.

Sobre a questão do Padre Luiz Ruiz e seus professores, o *parecer* observava que ainda não estava determinado quem seriam e, portanto, não era possível dizer se eram ou não "estrangeiros, sem pátria, sem família e não submissos as autoridades do país"[257]. Concluía a comissão que o atual Liceu era um ônus que pesava sobre as rendas da província sem que a mocidade tivesse ali grande proveito. Diante das considerações, tinha "a honra de submeter à consideração desta Assemblea, um projeto, que extinguindo esse Lyceo meramente nominal alivie a província de um gravame inútil"[258].

Sobre a questão dos professores vitalícios, organização e fechamento do Liceu cabe observar mais alguns detalhes que envolvem principalmente a contratação dos professores. Quando se deu da abertura do Liceu (1857)[259], o padre Paiva requereu a cadeira de latim, mas para a vaga foi contratado o alemão Ricardo Becker, ou seja, um estrangeiro

---

[253] Refere-se à resolução de 06 de maio de 1856 que em seu artigo três determina: "Artigo 3. Para ser admitido ao concurso, deverá o pretendente provar ser cidadão brasileiro, maior de 21 annos e de bons costumes". Cf.: *Colleção de Leis da Província de Santa Catharina do anno de 1856*, p. 27-30, *apud*.: LUDWIG, A., *op. cit.*, p. 95.

[254] O artigo 14 da lei 417 diz: "Artigo 14. A direcção da instrucção secundaria ficará a cargo de um de seus professores, nomeado pelo Presidente da província, e vencerá a gratificação de 400$000 réis, além de seus vencimentos como professor". Cf.: Idem.

[255] O artigo 5 da lei 417 diz: "Artigo 5. Os professores serão considerados interinos durante os primeiros quatro annos de effectivo exercício depois do provimento, e por isso poderão ser demitidos pelo Presidente da província, se o entender conveniente. Se não forem demitidos durante os quatro annos, ficarão considerados vitalícios e contarão para a jubilação os ditos quatro annos". Cf.: Ibidem.

[256] O artigo 7 da lei 417 diz: "Artigo 7. Na falta de concurrentes ás cadeiras, ou quando os concorrentes não forem aprovados, poderá o presidente nomear interinamente quem as reja". Cf.: Ibidem.

[257] *O Mercantil*, n. 343, 19/05/1864.

[258] O documento data de 28 de março de 1864, assinado por Costa, Livramento, Sampaio, Eleuterio e Albuquerque. Cf.: *O Mercantil*, n. 344, 22/05/1864.

[259] Dias observa que no mesmo período de existência do Liceu, esteve em funcionamento com base na citada lei n. 419, o Colégio RR. PP. Lazaristas (1857-1864) e o Colégio das Irmãs de Caridade (1857-1864). Cf.: DIAS, T. C., *op. cit.*, p. 93.

naturalizado acatólico. Descontente com a decisão, o religioso se transferiu para a Província de São Pedro do Rio Grande do Sul. Além disso, e da contratação do imigrante alemão Fritz Müller, duas cadeiras foram atribuídas para estrangeiros: inglês, ministradas pelo professor estadunidense Guilherme Welligton (1856-1860); e francês, cadeira assumida inicialmente por Laudry Saut que pediu demissão, entrando em seu lugar o médico Hermógenes de Souza Miranda Souto (1857-1864). No total, eram quatro professores contratados em 1857, aparentemente em situação irregular.

De acordo com Dias, eram profissionais autônomos, o que tornava o Colégio Liceu a "primeira instituição de instrução não vinculada à Igreja Católica na Província"[260] e que ainda contava com professores alemães. Esse fato levou a uma situação peculiar em Santa Catarina, pois foi preciso lidar "com homens livres, pobres, estrangeiros, luteranos, com capacidade de ocupar espaço na administração pública e estrutura social"[261]. Tratava-se de cargos públicos que eram muito disputados pela elite. Para o autor, o fato de serem contratados professores naturalizados brasileiros – pejorativamente chamados luteranos – em vez de se privilegiar os descendentes de portugueses (*estabelecidos*) – colocava em alerta o grupo detentor do poder político e social na província daquele momento.

Buscando as origens da fundação do Liceu e de sua pretensão a favor do colégio dos loyolanos em 1864, Dias considera que quando houve a troca do presidente em 1860, ocorreu também um redirecionamento político da província. O conservador João José Coutinho, que fundara o Liceu em 1857 – diante da impossibilidade de reaver o colégio jesuíta extinto em 1855 – deixou o cargo, assumindo Araújo Brusque do partido liberal moderado. Somado ao retorno do padre Paiva à província, entre outras questões, as vozes católicas foram tomando corpo em Santa Catarina.[262] Importante dizer que Brusque promoveu, em 1861, uma reestruturação conservadora no colégio em que professores foram despedidos e contratados. Müller e Becker continuaram no cargo. Guilherme Wellington foi exonerado (por não ser naturalizado), assumindo a cadeira de inglês Amphiloquio Nunes Pires, também empossado diretor. O alemão Karl Parucher foi exonerado (assumindo Geografia e História, Dr. Joaquim Remédios Monteiro) e Padre Sebastião

[260] Idem, p. 95.
[261] Ibidem, p. 97.
[262] Ibidem, p. 99, 101.

Martins foi dispensado da cadeira de Retórica e Poética. Com a cadeira de Filosofia ficou o maior opositor dos luteranos, Padre Paiva, e Latim foi atribuída a Sebastião Antonio Martins.[263]

Em 1862, o liberal moderado Padre Pires da Mota assume o cargo de presidente da província. Seu vice-presidente, Pedro Leitão da Cunha, entrou em contato, em janeiro do mesmo ano, com o Reverendo Luiz Ruiz, da Companhia de Jesus para propor um contrato aos jesuítas com o objetivo de substituir o Liceu, acordo que não se efetivou em virtude da resistência dos progressistas estabelecidos na Assembleia Provincial. Contudo, em 1864, quando Dr. Chaves assume como presidente da província, os liberais moderados, agora em maioria na Assembleia, juntamente com o vice Cunha, mais uma vez entram em contato com os padres inacianos e fecharam acordo com padre Razzini.[264]

Fato este que, como vimos até aqui por meio da imprensa da província, não ocorreu sem diversas discussões. E uma das mais intensas, envolvia justamente os professores remanescentes do Liceu, autores da petição tratada acima: Anfilóquio Nunes Pires (professor de inglês), Rosas Ribeiro de Almeida (professor de francês) e Fritz Müller (professor de matemática). Exigiam o reconhecimento de que seus cargos eram vitalícios o que, como foi dito pelos pareceristas que favoreceram o presidente, não era possível nos três casos. Até mesmo para Pires que havia ministrado apenas três anos de aulas, enquanto eram necessários quatro anos.[265]

Os professores do Liceu, importante ressaltar, não permaneceram em silêncio. Quando o Colégio dos Jesuítas foi reaberto em 3 de fevereiro de 1865, com poucos alunos internos, estes homens opinaram com reservas quanto às diretrizes e ao programa de estudos traçados pelos loyolanos. Nesse sentido, o regimento do Colégio Santíssimo Salvador, por exemplo, foi contestado publicamente no *Jornal Despertador* por estes professores dispensados do Liceu. Na opinião deles, com o colégio sob comando dos jesuítas, o governo provincial perdia o direito de selecionar as disciplinas, os compêndios

[263] As decisões de Brusque tornaram-se controversas e economicamente insustentáveis para os padres da província, já que os professores teriam mais férias e menos aulas, recebendo mais. Para Dias, as mudanças muito possivelmente, "criou máculas capazes de trazer prerrogativas para o fechamento futuro". Cf.: Ibidem, p. 102.
[264] Ibidem, p. 104.
[265] Ibidem, p. 106.

escolares e os professores; também, de inspecionar o ensino secundário. Além disso, apenas os batizados na fé católica teriam acesso a essa instrução secundária. Segundo os críticos, o programa do novo colégio baseava-se na exclusão social dos estudantes e na vigilância panóptica. [266]

Ao longo da existência do colégio jesuíta, adversários dos inacianos publicaram textos visando criticar e "exercer o direito de censura" por menor que fossem os fatos tratados. Segundo Cabral, em 1870, contexto no qual se agravara a questão religiosa, o segundo vice-presidente da província, Dr. Manuel do Nascimento da Fonseca Galvão, utilizou em um de seus relatórios "palavras pouco lisongeiras para o Colégio do SS. Salvador [dos Jesuítas]"[267]. Ao mesmo tempo, a campanha contra os religiosos se intensificou e a imprensa, aproveitando os termos do mencionado relatório, também atacou os loyolanos.

Como exemplo, citamos o segundo número do jornal *A Lealdade*[268]. Em seu editorial datado de 20 de maio de 1868, em meio a outras críticas ao governo, enfocou a decisão da Assembleia Provincial de atribuir aos padres jesuítas o quase monopólio da instrução pública na cidade. Para o jornal, tratava-se de "apóstolos da ignorancia e do fanatismo, inimigos reconhecidos da civilização e do progresso" que estavam na província a princípio como preceptores da mocidade, mas rapidamente já alcançavam o púlpito espalhando entre as *devotas catharinenses* as "torpes e hediondas doutrinas" que professavam. Nesse sentido, chamavam a atenção do Reverendo Arcipreste da Província especificamente para abusos cometidos na Igreja de N. S. do Rosário pelos padres da Sociedade de Jesus. Além de adulterarem fatos da Escritura Sagrada, tinham a petulância de censurar com termos obscenos e degradantes a maneira das senhoras que frequentavam a igreja ornarem-se com fitas.

Para Dias e Dallabrida, tratava-se de uma mudança significativa na instrução da elite catarinense – do Liceu, um estabelecimento de ensino secundário público e dirigido

[266] Sobre o programa do Santíssimo Salvador: "era embasado na *Ratio Studiorum*, método de ensino estribado na disciplina moderna, na estrutura hierárquica e no regime de internato". Cf.: DIAS, T.C. & DALLABRIDA, N. "O liceu...", ***in***: *op. cit.*, p. 29.
[267] CABRAL, O. R., *op. cit.*, p. 72.
[268] *A Lealdade*, n. 2, 20/05/1868.

por *luteranos* para o Colégio Santíssimo Salvador, de direção jesuítica. E mais, o fato do novo colégio ser católico pouparia a província de pagamentos de pensões para formar padres em seminários mantidos pela Corte:

> a educação secundária proporcionada pelo Colégio Santíssimo Salvador, de corte católico e erudito, representaria uma etapa importante na formação dos futuros sacerdotes catarinenses. Os padres jesuítas italianos também poderiam atuar nas missões populares, que tinham o intuito de moralizar a população, converter os pagãos e combater as heresias – como as práticas do catolicismo popular e do luteranismo.[269]

Os debates em torno do Liceu e do Colégio Santíssimo Salvador, para os autores, eram um reflexo de uma disputa política pelo controle do ensino secundário na Província de Santa Catarina. No centro das discussões estavam os temas políticos como o regime republicano, a laicidade do Estado, a liberdade religiosa, a imigração alemã e também a instrução pública e laica. 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. As disputas não se limitaram a esse momento, mas se estenderam pela segunda metade do século XIX, avançando para o século seguinte.

Explicando o encerramento das atividades do Santíssimo Salvador, ocorrido em 1870, Cabral relata, a partir das observações de um relatório divulgado pela administração provincial e das colocações da imprensa, que, diante da pressão dos adversários da Ordem, o presidente Cordeiro de Araújo Lima nomeou uma comissão para dar um parecer sobre o Colégio. Desacordos entre a Comissão e o reitor da instituição no modo de avaliação dos alunos resultaram, por parte do presidente, na suspensão imediata da subvenção concedida à escola religiosa pelos cofres provinciais. Diante de tal deliberação, restou aos padres o fechamento da escola. A rescisão do contrato ocorreu em março de 1870.[270]

---

[269] DIAS, T.C. & DALLABRIDA, N. "O liceu...", ***in***: *op. cit.*, p. 28.

[270] Todos estes fatos foram mencionados à Assembleia em 25 de março de 1870 e a imprensa os divulgou em 8 de abril. A primeira voz que se levantou a favor dos jesuítas na Assembleia foi a de José Hygino Duarte

Ainda tentando resistir, os apoiadores dos jesuítas enviaram um projeto de restauração do Colégio, apresentado na sessão de 11 de abril. Mas os adversários dos loyolanos, representados pelos deputados Caldeira de Andrade e Souza e Melo frustraram a iniciativa propondo um projeto novo para o Liceu:

> estavam terminados os dias do Colégio do SS. Salvador. Antes [o deputado] José Hygino obteve ainda da Assembleia que se mandasse pagar aos padres as bemfeitorias feitas no prédio Mato-Grosso. Mas, não deveriam os padres voltar à casa do Mato-Grosso, nem voltar a estabelecer colégio em Santa Catarina, antes do século XX.[271]

É importante considerar que no quadro de disputas pelo poder local 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 o outro grupo, por meio de um rótulo de inferioridade.[272] Entre os *estabelecidos*, estavam pessoas de origem açoriana ou madeirense, maioria católica. Entre os *outsiders* havia uma pluralidade de grupos, pessoas vindas de outras regiões, desde católicos brasileiros, livres pensadores brasileiros e alemães, imigrantes luteranos, maçônicos brasileiros e alemães, liberais exaltados, conservadores saquaremas, pretos, pardos e crioulos, dentre outras diversas identificações. Por isso, as estratégias, sobretudo no campo político dependiam de determinadas ações dos envolvidos.

***

O percurso da Companhia de Jesus, desde sua restauração até sua chegada ao Brasil em meados do século XIX, revelam as dificuldades enfrentadas pela Ordem. Obstáculos

---

Pereira (então jovem deputado e posteriormente jurisconsulto) para relatar "a verdade sobre a inspeção realizada no Colégio". Recebeu a apoio do deputado Manoel José de Oliveira (conservador), contraditado por Lacerda Coutinho. Cf.: CABRAL, O. R., *op. cit.*, p. 82.

[271] Idem, p. 84, 105.

[272] Por isso a presença de certas designações políticas: "Cristão e Judeu; as étnicas: branco, preto, pardo e crioulo; as religiosas: luterano e católico; as políticas: conservador saquarema, conservador, liberal moderado e liberal exaltado, dentre outras encontradas nessa pesquisa. É plausível propor que esse mecanismo possuía certa eficácia, pois fomentava uma subjetivação dos discursos proferidos pelas pessoas envolvidas". Cf.: DIAS, T.C.., *op. cit.*, p. 15.

não apenas em suas tentativas de fixação no sul do Império, mas também no país vizinho, a Argentina, governada na ocosião por Manuel Rosas. Para essas jovens nações, os jesuítas representavam uma figura repleta de nuances e perigos. Se por um lado, havia um apreço pelos serviços da instituição – especialmente no que diz respeito ao seu cuidado com a educação e a moral – por outro, a sua relação com a Igreja Católica, mais especificamente a sede romana, não era vista com bons olhos. A atuação da Companhia de Jesus tornava-se problemática na medida que o padre inaciano não correspondia às expectativas desses Estados nacionais que se pretendiam liberais já que preservavam laços fortes e de subordinação a uma autoridade externa. Não por acaso, os opositores dos religiosos buscavam nas construções mitológicas do passado, os elementos capazes de alimentar não apenas o *medo*, mas a aversão ao jesuíta – figura que sintetizava o *Outro*, a antítese do modelo de cidadão.

O *estrangeiro jesuíta* colocava-se em oposição, como acompanhamos no caso de Santa Catarina, onde por duas vezes estiveram a frente de um colégio, ao *estrangeiro europeu*, sobretudo o protestante, qualificado para o trabalho no Brasil. Tornava-se inconveniente a manutenção de religiosos influentes e atuantes em áreas importantes – a citar a instrução, imprensa e no contato direto com os cidadãos provinciais nas atividades religiosas – que não se submetiam aos anseios dessa nação. Não por acaso, pouco tempo permaneceram na província. E mais, a presença ou não da Ordem Inaciana em Desterro, assim como nas demais províncias que trataremos, se sobrepunha as diferenças e disputas partidárias estabelecidas entre os liberais e conservadores. Atrelava-se a candente questão religiosa, tema que propomos explorar no próximo capítulo, destacando, para tanto, as relações entre o Estado e Igreja, as decisões políticas referentes às ordens religiosas e a posição da Companhia de Jesus nesse debate.

– Capítulo 02 –

Presença e lugares da Companhia de Jesus durante o Segundo Reinado

1. As ordens regulares e o governo imperial

A falta de confiança para com a Ordem Inaciana que acompanhamos no capítulo anterior associa-se às questões vivenciadas nas relações entre Estado-Igreja, iniciadas já no Primeiro Reinado, mas que se estenderam ao governo de Dom Pedro II. Por isso, consideramos pertinente recuperar problemas mais amplos desse último período, quando o Brasil, embora sob um sistema de governo diferente daquele praticado em Buenos Aires, compartilhou questões político-religiosas com a república argentina.

A discussão e até a rejeição à presença da Companhia de Jesus nos anos oitocentistas no Brasil, como veremos adiante, certamente se relacionam ao implemento de uma política de matiz centralizador e defensora de um Estado forte que, além das ações contrárias às rebeldias provinciais, também investiu na extinção gradativa das ordens regulares no Brasil, esta última defendida especialmente por Nabuco de Araújo quando à frente do ministério da justiça.[273] E nesse quesito, 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

[273] O estudo de 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. De acordo com Boehrer, sem noviciado, as ordens pereceriam; e para Roberto Romano esta redução não era obra do acaso. Em 1827, o país contava com sete abadias e quatro priorados beneditinos. Já em 1894, só havia uma dúzia de monges desta ordem. Por isso, Romano afirma que "os bens oferecidos pela aliança com as oligarquias e pela 'proteção' do Estado eram letais ao instituto eclesiástico: eles possibilitavam sua liquidação a prazo certo". Cf.: MOLINA, Sandra Rita. *Des(obediência), Barganha e Confronto: a luta da província Fluminense pela sobrevivência (1780-1836)*. Campinas: [s.n.], 1998 (Mestrado, UNICAMP); ROMANO, Roberto. "Liberdade da Igreja e Liberdade do Estado", ***in***: *Brasil: Igreja contra Estado (crítica ao populismo católico)*. São Paulo: Kairós Livraria e Editora Ltda, 1979 (1ª ed.).

argumentos e debate em torno da Companhia de Jesus se mostraram tensos, senão conflituosos.

As medidas defendidas pelo ministro Nabuco de Araújo foram um importante obstáculo político para a presença das ordens religiosas na medida em que determinaram a proibição da vinda de noviços e confisco dos bens dos regulares, reforçando legalmente a opinião contrária à fixação de ordens religiosas no Brasil a partir da década de 1850. Vale mencionar, acompanhando Roberto Romano, que o clero e a elite política partilharam o domínio de grandes extensões de terra e o quanto, desde longa data, estas riquezas atraíram a burocracia imperial, circunstância de origem das várias medidas legais visando à apropriação das terras dos mosteiros. Os institutos regulares possuíam bens que despertavam interesse de um Estado cuja estrutura administrativa (da corte aos municípios) vivia com penúria de meios financeiros. Molina lembra que o clero secular e o regular desempenhavam não apenas funções eclesiásticas, mas compunham uma parcela importante no quadro político e social que regia o comportamento dos fiéis/súditos. Os seus bens eram isentos de impostos e, por serem de posse perpétua, estavam fora do circuito comercial – eram *bens-de-mão-morta.* A intocabilidade do patrimônio das Ordens foi questionada desde o final do século XVIII, certamente em função das necessidades financeiras do Estado.

Logo que assumiu o Ministério da Justiça no gabinete Paraná (1853-1856), Nabuco de Araújo defendeu a "formação de um clero capaz de servir a religião"[274]. A reforma deveria atingir principalmente as ordens religiosas, pois algumas se encontravam *na mais completa relaxação*. Num relatório de 1854, meses depois de assumir a pasta, afirmou:

> "os conventos se acham pela maior parte em estado deplorável quanto à disciplina e administração. Alguns estão abandonados e sem culto divino (...) vive sem inspeção alguma. (...) Providências enérgicas são urgentes para restituir os conventos à sua primitiva santidade a fim de que se não tornem focos de imoralidades (...) A reforma dos conventos deve consistir: 1º em serem eles na parte espiritual sujeitos aos bispos, aos quais deve competir a nomeação e demissão dos prelados e superiores respectivos, 2º, em prestarem contas da administração temporal ao juízo."[275]

[274] NABUCO, Joaquim. *Um estadista do Império*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997, 5ª ed., vol. I, p. 278.
[275] Idem, p. 278-279.

Nabuco de Araújo, então, suspendeu a recepção de noviços nos conventos. A medida antes provisória tornou-se definitiva e mesmo depois de vinte gabinetes, ela não foi revogada. O então ministro da justiça foi tratado na imprensa e no foro como "o destruidor das ordens religiosas". Os noviciados nos conventos apenas foram reabertos quando se efetivou a separação entre Igreja e Estado já durante a República.[276]

O projeto de Concordata (anexado à reforma de 1855), de acordo com as palavras do próprio Nabuco na sessão de 18 de junho de 1870 no Senado, foi oferecido à Santa Sé pelo diplomata Carvalho Moreira (1858). Em linhas gerais, essa reforma propunha a "'supressão dos conventos do interior que não tiverem pelo menos quatro religiosos e dos das capitais que não tiverem dez para a celebração e exercício do culto; devolução dos seus ofícios e bens para os seminários'". A conversão das propriedades rurais e dos escravos, pertencentes às ordens religiosas, em títulos da dívida pública – também foi incluída no projeto de Concordata. A negociação foi declarada terminada pela resolução imperial de 4 de dezembro de 1858, durante o gabinete Olinda. A supressão dos conventos, assim como a conversão dos bens religiosos em apólices da dívida pública, ficou reservada, pois não eram próprias de Concordatas, devendo ser resolvidas por breves.

Sobre a questão das propriedades dos religiosos, Márcia Maria Menendes Motta[277] reitera que, com a Constituição de 1824, o controle do Estado sob as instituições regulares era não apenas político, mas econômico, já que passaram a ser administradas e sustentadas pelo mesmo. Legislar sobre a questão da posse, sesmaria e domínio era complexo uma vez que "as terras pertencentes à Igreja também estiveram inseridas em todo um processo de construção de mecanismos legais de controle sobre a apropriação das terras presentes nos primeiros anos do século XIX". Ainda no século XVIII, os jesuítas foram expulsos e as

[276] A ordem probatória de novas admissões nas Ordens está no aviso de 19 de maio de 1855: "'Circular. – 1ª Seção. – Ministério dos Negócios da Justiça, Rio de Janeiro de 1855, S. M. o Imperador à por bem cassar as licenças concedidas para a entrada de noviços nessa ordem religiosa que seja resolvida a Concordata que à Santa Sé vai ao governo imperial propor. Deus Guarde a V. P. Revma. – José Thomaz Nabuco de Araujo – Sr. Provincial dos Religiosos Franciscanos da Corte. (Na mesma conformidade aos das demais ordens religiosas do Império)'". Apesar do caráter provisório desse aviso, nenhum governo autorizou o noviciado, já que sua continuação dependia da persistência dos motivos que o levaram a ser divulgado – a relaxação e a decadência das ordens. Quando o governo considerasse que as razões não mais existiam, o aviso poderia ser anulado já que não era lei. Cf.: Ibidem, p. 279-280.

[277] MOTTA, Márcia Maria Menendes. "Terras da Igreja: arrendamentos e conflitos no Império do Brasil", ***in***: CARVALHO, José Murilo de (org.). *Nação e Cidadania do Império: novos horizontes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 421-443.

demais ordens religiosas foram perseguidas através de leis que proibiam as heranças e doações de terras depois da morte do proprietário. Se no alvará de 1790 as relações entre Igreja e Estado haviam melhorado (foi proibida a denúncia de bens em poder das corporações eclesiásticas), no ano de 1808, colocou-se em questão a necessidade de se repensar tal relação, tendo como foco as terras pertencentes à Igreja.

Em 1817, por exemplo, no decreto de 16 de setembro, D. João VI procurou regularizar a propriedade e posse das ordens. Já em 1830, foi promulgada a lei que suprimia as ordinárias, ajuda que o governo pagava aos beneditinos e carmelitas e, no mesmo ano, proibiu-se a alienação dos bens e celebração de qualquer contrato oneroso por parte das ordens religiosas no que se refere a bens imóveis e móveis de seu patrimônio sem a licença do governo. As leis de 1830, por sinal, impuseram a necessidade de realizar o inventário das propriedades das Ordens.

Pelo adiamento das negociações da Santa Sé, assinalada n´*O Estadista do Império*, a reforma dos conventos se limitou à medida preparatória da suspensão do noviciado: "'perdeu-se o fio da negociação'" e o pensamento do governo de 1855 foi incompleto, "'reduzido à proibição de novas admissões nas ordens'"[278]. A postura de Nabuco de Araújo, no entanto, demonstra o quão agressiva foi a política com relação às ordens regulares em meados no século XIX.

2. "Regalistas" versus "ultramontanos"

Além dessa política de extinção das ordens religiosas, a polêmica sobre o retorno ou não da Companhia de Jesus se inseria em um debate mais amplo que atingia as relações

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

entre a Igreja e o Estado ao longo do século XIX. A *Questão Religiosa* que se colocou no Brasil nesse momento repercutia um movimento que, segundo Fernando Catroga[279], despontara na Europa no século anterior com o processo de laicização da sociedade. De acordo com Arthur B. Rambo[280], o fim da aliança entre a Igreja e o Império ocorreu no final do século XVIII.[281] De maneira inevitável, houve a separação do Estado e da Igreja, a laicização da vida civil: "o estado laico evocou a si a educação dos cidadãos, a legitimação dos matrimônios, a administração dos cemitérios. (...) Em não poucos casos, o Estado se organiza e age aberta e declaradamente contra a Igreja, quando não a persegue"[282].

Para frear o avanço do Estado, a Igreja buscou alternativas como o retorno à "ortodoxia doutrinária, litúrgica e disciplinar do Concílio de Trento"[283]. Tratava-se da *restauração católica*, uma resposta à secularização da sociedade, que implantou medidas tomadas no Concílio Vaticano I, sob orientação do Papa Pio IX, "conduzido sob a autoridade direta do romano pontífice"[284]. Foi nesse contexto que o conceito de ultramontanismo ou ultramontano foi atribuído aos combatentes do galicismo, orientação defendida por católicos franceses desejosos de uma ligação com o poder civil. Os ultramontanos reivindicavam, sobretudo, a infalibilidade do Papa e o primado jurisdicional de Roma baseado nos princípios de Gregório VII e Inocêncio III.[285] Os termos "curial", "hierocrático", "jesuítico", "inimigo da ilustração" tornaram-se sinônimos de ultramontanismo.

---

[279] CATROGA, Fernando. "O laicismo e a questão religiosa em Portugal (1865-1911)", ***in***: *Análise Social*, vol. XXIV (100), 1988 (1º), p. 211-273.
[280] RAMBO, A. B. "Restauração católica...", ***in***: *op.cit*.
[281] O momento que marcou tal transformação foi, em sua análise, a auto-coroação de Napoleão: "a autoridade laica começava a rejeitar a legitimação eclesiástica e credenciava-se a si mesma". Esse ato do imperador francês significava que o título do monarca não mais dependia da chancela de Roma e que a autoridade da sociedade civil não emanava da autoridade divina. Cf.: Idem, p. 281.
[282] Ibidem, p. 286.
[283] Ibidem.
[284] Ibidem.
[285] Em suma, Rambo destaca três correntes eclesiásticas contrárias à Roma: febronianismo das igrejas nacionais e episcopais, a eclesiologia estatal ilustrada do jansenismo e o avanço do protestantismo. Ibidem, p. 287-288.

Ítalo Domingos Santirocchi[286] explica que a Igreja Católica sempre defendeu, ao longo do século XIX, a manutenção dos Estados confessionais, isto é, a união Igreja-Estado. O citado Pio IX, com a *Syllabus errorum* de 8 de dezembro de 1864, afirmava "ser um erro moderno defender a separação entre os dois poderes"[287]. Papa Leão XIII, o sucessor, também reafirmou tal princípio, mas de maneira cautelosa. Dizia que "os poderes espiritual e temporal eram soberanos no seu gênero, todavia, exerciam sua autoridade sobre os mesmos súditos e era a divina Providência que estabelecia o caminho que deveria regular os seus governos"[288].

Nessa perspectiva, o autor aponta uma fracassada tentativa de celebrar uma *Concordata* na década de 1850, evidenciando, naquele momento, a impossibilidade de transpor os limites da união das duas instituições.[289] Depois desse evento, o governo imperial mostrou-se interessado em gerir os seminários episcopais (décadas de 1860 e 1870) e realizar a reforma das irmandades católicas. Enquanto a Igreja assumiu uma postura mais defensiva, procurando renunciar o auxílio governamental em alguns setores da Igreja. Sobre essa possibilidade de *Concordata*, vale mencionar, Santirocchi esclarece que foi uma oportunidade de Roma saber o posicionamento do Estado Imperial Brasileiro e do regalismo por ele exercido. Havia, segundo o autor, uma expectativa da Santa Sé de que em um possível terceiro Reinado, este fosse regido pela religiosa Princesa Isabel.

***

[286] SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. "Dois poderes em desacordo: o fracasso da Concordata de 1858", ***in***: *Anais do XIII Simpósio da ABHR (Associação Brasileira da História das Religiões)*, UFMA, São Luís, junho/2006, p. 1-15.
[287] Idem, p. 1.
[288] Ibidem.
[289] Foram várias tentativas de Concordatas ao longo da década de 1850 na América e no caso do Brasil sem sucesso diante do forte regalismo. Antes de 1850, ocorreram três tentativas de Concordatas: em 1824 (época da independência), 1827 (proposta de Bernardo Vasconcelos rebatida por D. Romualdo de Seixas, dado seu caráter regalista), 1837 (proposta sem resultado enviada por Francisco Gê Acaiaba de Montezuma). Na década de 1850, com a possibilidade de vantagens para a Igreja, a Santa Sé preparou *Instruções* em que recomendava, em caso de abrir negociações com o governo, o desejo de acordo desde que as propostas fossem propostas moderadas e sem dificuldades por parte do legislativo. Apesar das negociações para se estabelecer uma Concordata, esta resultou em um fracasso que, segundo Santirocchi, não produziu uma ruptura, mas deixou claro que não havia meios para se chegar a um acordo dada às "inconciliáveis diferenças existentes entre ambos". Tais desavenças, no entanto, se tornaram acentuadas ao ponto de estourar na conhecida questão religiosa. Cf.: Ibidem.

Ainda sobre o caso português, é importante retomar a figura de Pombal na luta anticlerical nos anos setentistas. Sua postura combativa se prolongou na segunda metade do século XIX através de personagens como Joaquim Antonio de Aguiar e pelos agitadores do caso das Irmãs de Caridade e dos Lazaristas[290]. Temas como o celibato clerical, antijesuitismo e casamento civil, somados a um momento de inquietação cultural advindo de meios intelectuais laicos, marcaram os anos de 1870 no país ibérico.[291] Tanto que esse sentimento se prolongava em obras literárias e em peças teatrais, mostrando como "o projecto laicista, pelo menos na sua faceta anticlerical mais jocosa, tinha atingido uma boa parte dos sectores urbanos mais intelectualizados"[292].

O processo chamado de *descristianizador totalizante* por Catroga passava, portanto, pela laicização do conhecimento, da natureza, da sociedade e da vida, pela escola gratuita e laica, etc. Centrava-se em uma dimensão institucional do projeto laicizador, ou seja, nas relações jurídico-políticas entre a Igreja e o Estado. Essa experiência era evidente já na Revolução Francesa e com a consolidação de regimes mais autoritários e uma postura mais conservadora da Igreja, sobretudo depois das revoluções de 1848, reabriu espaço para se repensar a existente contradição entre os direitos fundamentais do cidadão (como a liberdade de pensamento) e a imposição de uma religião do Estado.[293]

Segundo Lúcia Oliveira[294], o clero liberal no Brasil formou-se a partir de ideias iluministas e tradicionalistas presentes nas universidades de Portugal. Pombal, depois da expulsão da Companhia de Jesus, reformou o curso de Teologia da Universidade de

[290] Catroga informa que todas as intervenções contra a presença das Irmãs de Caridade e dos Lazaristas em Portugal (citando Mendes Leal, Alexandre Herculano, Vicente Ferrer Neto Paiva como referências) eram unânimes em apontar o quão prejudiciais seriam para a educação nacional se esta decorresse do magistério das ordens religiosas. Cf.: CATROGA, F.. "O laicismo ...", ***in***: *op. cit.*, p. 214.
[291] Idem, p. 222-223.
[292] Ibidem, p. 224.
[293] Ibidem, p. 226. A proposta do catolicismo liberal em Portugal de *uma Igreja livre no Estado livre*, segundo Catroga tornou-se insuficiente diante das intenções laicizadoras dos livre-pensadores que despontavam desde o início da década de 1870 e que alimentaram uma campanha que culminou na Lei de Separação de 1911 no referido país.
[294] OLIVEIRA, Lúcia Helena Moreira e Medeiros. "O projeto romanizador no final do século XIX: a expansão das instituições escolares confessionais", ***in***: *Revista HISTEDBR On-line*, Campinas, n. 4, p. 145-163, dez./2010.

Coimbra introduzindo as tendências galicanista[295], jansenista[296] e liberal. Tal instituição era frequentada pela elite do clero brasileiro e estas ideologias foram transferidas, segundo Marcio Alves[297], para os seminários brasileiros, como o fundado em Olinda em 1800.[298] Vale mencionar que, desde o período colonial, o clero brasileiro estava dividido em dois grupos: o *episcopado*, que defendia os interesses lusitanos e o já citado *clero liberal*, mais letrado e urbano. A partir deles, em meados do século XIX, dois modelos de Igreja católica se configuraram. Um já implantado e dependente do Império através do regime de padroado e o outro a ser implantado, também dependente, mas ligado às diretrizes da Santa Sé.[299]

Lúcia Oliveira também destacou a atuação do padre Antonio Pereira de Figueiredo[300] no confronto entre Igreja e Estado (poder espiritual e temporal). Fora para o pensamento católico lusitano um importante teórico e defensor do galicanismo que influenciou o regalismo no Brasil: "o principal teor de suas discussões era a defesa de Deus

[295] De acordo com Santos, o regalismo como concepção e prática política e religiosa não era exclusiva da época pombalina. Em outros Estados europeus, estava presente mesmo com nome diferente. Era o caso da França, onde essa política religiosa de afirmação do Estado sobre a Igreja era chamada de galicanismo e, citando Dubruel-Arquillière, consistia "num conjunto de tendência, de práticas e sobretudo de doutrinas relativas à constituição e à amplitude do poder espiritual (...), opostas em diversos graus a certas prerrogativas o papa sobre a Igreja e da Igreja em relação ao Estado". Havia dois "tipos" de galicanismo: o eclesiástico ou episcopal (episcopalismo) que se refere à constituição do poder espiritual; e o político ou parlamentar que trata das teorias sobre os dois poderes, o real e o pontifício. Cf.: SANTOS, Cândido dos. "Antonio Pereira de Figueiredo, Pombal e a Aufklärung: ensaio sobre o regalismo e o jansenismo em Portugal na 2ª metade do século XVIII", ***in***: *Revista de História das Ideias*, Vol. 4, t. I (1982), p. 167-168.

[296] Santos salienta a necessidade de diferenciar o galicanismo e o jansenismo que recebe este nome por conta de Cornelios Jansen, autor da obra *Augustinus* (1640). Tal escrito tratava das relações entre a graça divina e a liberdade humana – problemas levantados por Lutero e Calvino e que repercutiram em discussões e polêmicas entre as escolas lideradas por Bañez (O.P.) e Molina (S.J.). Cf.: Idem, p. 170-171.

[297] ALVES, Marcio Moreira. *A Igreja e a Política no Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1979.

[298] Idem, p. 26-27.

[299] OLIVEIRA, L. "O projeto romanizador no final do século XIX...", ***in***: *op. cit*., p. 146. Ainda sobre o padroado, vale destacar as instruções de D. Pedro I ao Monsenhor Vidigal que, de acordo com Dornas Filho, determinavam a obtenção de reconhecimento da independência do Império do Brasil junto a Santa Sé. Essas instruções ao religioso, por sinal, revestiam-se do caráter regalista já que deveria evitar qualquer concordata que limitasse o poder imperial que, por sua vez, não abriria mão de nomear todos os benefícios, a começar pelos arcebispos. Além de bem sucedido em tais tarefas, o religioso conseguiu para o Imperador do Brasil e seus sucessores o título de grão mestrado das Ordens de S. Thiago da Espada e S. Bento de Aviz. Após dois anos em Roma, monsenhor Vidigal conseguiu o desejado reconhecimento de Roma referente à independência do Brasil e, em 1827, teve a nomeação de um núncio apostólico junto ao governo. Cf.: DORNAS FILHO, João. *O Padroado e a Igreja Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, s/d, p. 20-45; LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *Reforma na Igreja do Brasil Império (1822-1842): o "Grupo Paulista"*. São Paulo: [s/n], 1975 (FFLCH-USP).

[300] No anexo "Breves Biografias dos Personagens Citados", apresentamos dados sobre Padre Antônio Pereira de Figueiredo.

como autor do poder régio, porém, ao rei e ao príncipe devia sujeitar-se a Igreja, porque ambos eram considerados sagrados e invioláveis"[301]. Em questão estava a ideia de que o rei era temporal, mas tinha seu poder concedido por Deus. Logo, tinha o direito e dever de exercer seu poder e outros teriam o poder de representarem o rei. Tal aspecto estava refletido no regalismo brasileiro, já que, "ideologicamente, a sagração do governante significava ser o rei representante de Deus, em primeiro lugar e, a esse corpo místico, a Igreja devia obediência"[302].

Em contrapartida, acentuou-se uma corrente de combate da Igreja católica contra os ideais liberais e modernizantes. De acordo com Luciano Oliveira e Karla Martins[303], valendo-se do estudo de Riolando Azzi, o termo ultramontano apareceu quando uma parte expressiva do clero francês em meados do século XVIII aderiu ao liberalismo veiculado pelos enciclopedistas. O grupo que se manteve fiel à Santa Sé passou a ser designado como ultramontano, pois estava alinhado ao Papa que, para os franceses, estava além dos Alpes, ou seja, *ultramontes*.[304] Segundo Santirocchi[305], a verdadeira origem do termo estava na linguagem eclesiástica medieval que chamava de ultramontanos todos os papas não italianos eleitos. O mesmo termo foi usado durante a reforma protestante, entre os governos e os povos do norte europeu, transformando em uma tendência a ideia de que o papado era uma potência estrangeira. Na França, tomou um caráter difamatório, pois sugeria a falta de apego à nação por parte dos defensores da autoridade papal (em contraposição com as *liberdades da igreja galicana*). No século XVII, a expressão era utilizada para designar aqueles que defendiam a superioridade pontifícia sobre os reis e os Concílios, até mesmo

[301] OLIVEIRA, L. "O projeto romanizador no final do século XIX...", ***in***: *op. cit*., p. 147.
[302] Idem.
[303] OLIVEIRA, Luciano Conrado & MARTINS, Karla Denise. "O ultramontanismo em Minas Gerais e em outras regiões do Brasil", ***in***: *Revista de C. Humanas*. Viçosa, v. 11, n. 2, p. 259-269, jul./dez.2011.
[304] Idem, p. 260. Para Campos, não é simples indicar o momento em que a Igreja católica "inicia seu processo de tomada de decisões ortodoxas" diante das dificuldades que enfrentava, como o caso do advento do *mundo moderno*. Ele aponta continuidades como o Concilio de Trento (1545-1563); o pontificado de Pio VI (1775-1799) e a *Mirari vos Arbitramur* de Gregório XVI (1831-1846), chegando, assim, nos anos oitocentistas quando as tendências ultramontanas crescem grandemente. Cf: CAMPOS, Germano Moreira. *Ultramontanismo na Diocese de Mariana: o governo de D. Antônio Ferreira Viçoso (1844-1875)*. Mariana/MG: UFOP (dissertação de mestrado), 2010, p. 10.
[305] SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. "Uma questão de revisão de conceitos: Romanização – Ultramontanismo – Reforma", ***in***: *Temporalidades - Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFMG*, vol. 2, n.º 2, Agosto/Dezembro de 2010, p. 24-33.

sobre os assuntos temporais. Para o autor, foi nesse momento que a Companhia de Jesus passou a ser identificada de modo mais veemente com o ultramontanismo. Na Alemanha, no século seguinte, o conceito passou a ser usado para os defensores da Igreja em qualquer conflito que envolvesse os poderes da Igreja e do Estado.

Já no século XIX, o termo ultramontanismo relacionou-se a uma série de atitudes da Igreja católica, "num movimento de reação a algumas correntes teológicas e eclesiásticas, ao regalismo dos estados católicos, às novas tendências políticas desenvolvidas após a Revolução Francesa e a secularização da sociedade moderna"[306]. Para Santirocchi, tratava-se de três pontos em questão: o fortalecimento da autoridade do Papa; o fortalecimento da escolástica e o restabelecimento da Ordem de Inácio de Loyola; e a definição dos *perigos*[307] para a Igreja que culminou na condenação dos mesmos através da *Encíclica Quanta Cura* e do "Silabo dos Erros", de 1864.

De acordo com Françoise Jean de Oliveira Souza[308], nas sociedades católicas do século XIX surgiu o que a historiografia convencionou chamar de *catolicismo liberal*. Tratava-se de uma corrente político-religiosa alinhada a uma tendência progressista de adaptação da Igreja ao universo intelectual e social em voga naqueles dias. Ou seja, mantinham uma postura moderna das liberdades da Igreja brasileira diante da Igreja universal, "sustentando a competência e a legitimidade de interferência do poder civil para examinar os assuntos constantes nas bulas"[309]. Pensando no Brasil oitocentista, o padre Diogo Antonio Feijó representava o grupo mais *liberal* dentro da Igreja, enquanto uma das figuras mais proeminentes entre os católicos de vertente mais próxima de Roma estava Dom Romualdo Antonio de Seixas.

---

[306] Idem, p. 24.
[307] A lista dos perigos era: galicanismo, jansenismo, regalismo, todos os tipos de liberalismo, protestantismo, maçonaria, deísmo, racionalismo, socialismo, casamento civil, liberdade de imprensa e etc. Cf.: Ibidem.
[308] SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. "Religião e política no primeiro reinado e regências: os *padres-politicos* no contexto de formação do Estado imperial brasileiro", ***in***: *Almanack Brasiliense*, n. 08, novembro/2008.
[309] Idem, p. 131.

Sobre a Igreja e a constituição do Estado brasileiro, Santirocchi[310] ressalta a importante participação da burocracia eclesiástica no processo de construção e legitimação do Império já que era um importante aparato disponível em todo o território nacional e que poderia auxiliar a administração local. Tornou-se, diante disso, necessário a implementação do padroado através da Constituição de 1824 e a manutenção do regalismo. Os párocos, dessa forma, assumiam funções civis e participavam do funcionalismo público, acentuando a participação política do clero e a formação de um liberalismo eclesiástico, como o mencionado acima.

Concordando com o autor, Françoise Souza lista uma série de explicações para a presença de representantes do clero na política brasileira, a começar pela própria herança colonial.[311] Neste período havia uma atrofia das estruturas burocrático-administrativa do Estado português em seus domínios na América. Por conta disso, a autoridade religiosa se fez mais presente junto à população se comparada à autoridade laica. O padre tornou-se uma figura de mobilização da população, "ocupando o vazio de autoridade deixado pelo Estado". Mesmo com a presença maior de juízes de paz, escrivães e delegados no interior após a Independência, o clero seguiu atrelado às problemáticas de caráter judicial. Outra explicação, seria o fato da classe religiosa ser composta, na sua maioria, por homens *cultos*. Além disso, os padres por conta do padroado régio atuavam como servidores da Igreja e empregados públicos. Um reflexo da política pombalina no Brasil em que "a formação de religiosos para os quais a atuação política se fizera natural, uma parte da vida eclesiástica".

---

[310] SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. "A Igreja e a construção do Estado no Brasil Imperial", ***in***: *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História (ANPUH): Conhecimento histórico e diálogo social*, Natal, UFRN, 2013, p. 1-17.

[311] Santirocchi informa ainda que as diferenças sociais do clero e dos altos escalões da política e da administração do Estado tornou-se um risco para a união que se estabeleceu entre os poderes secular e espiritual. O clero, cuja formação era marcadamente influenciada pelo iluminismo de matriz francesa, envolveu-se em vários movimentos revolucionários antes e depois da Independência. Fato ainda favorecido pela aproximidade desses religiosos com as autoridades regionais. Além disso, somavam-se as regalias e vantagens com as quais estavam acostumados, tais como a estabilidade de cargos, côngruas, subvenção ao culto, jurisdição sobre registros de casamentos, nascimentos, óbitos, administração de cemitérios, interpretação dos testamentos, etc. Toda essa situação gerou uma série de dificuldades a já delicada relação entre os dois poderes. As questões eclesiásticas, dessa forma, tornavam-se disputas parlamentares em virtude do padroado e também por essa integração do clero à burocracia do Estado: "os negócios eclesiásticos eram despachados como quaisquer outros assuntos da administração pública. Os padres e os bispos eram tartados como funcionários públicos de uma maneira mais incisiva do que havia feito a coroa portuguesa". Cf.: Idem, p. 2-3.

A própria Constituição de 1824 e o decreto 26 de março também de 1824, atribuíam aos párocos funções importantes no processo eleitoral, possibilitando o controle e manipulação das eleições.[312]

A atuação política do clero no parlamento e em outros fóruns de debate foi marcante durante o Primeiro Reinado e Regência[313], se desfazendo ao longo do governo de D. Pedro II. Isso se torna notável quando se constata a queda do número de cadeiras ocupadas por clérigos na Assembleia Geral após 1841. Françoise Souza aponta para essas mudanças os seguintes fatores: o próprio perfil da elite política brasileira que se transformou, principalmente a partir de 1870, quando bachareis passam a ocupar o espaço de funcionários públicos; o segundo, por questões internas à própria Igreja Católica. Os conservadores, que inicialmente eram uma minoria, foram ganhando espaço dentro da Igreja no Brasil, acompanhando o movimento liderado pelo Papa Pio IX. Somando-se o afastamento dos religiosos dos espaços oficiais de poder do Estado ao desejo de fortalecimento da ortodoxia católica, o clero brasileiro passou atuar menos no parlamento e mais no púlpito, enfatizando os seminários e a catequese como seu meio de manifestação pública.[314]

Os motivos que levaram a diminuição da participação do clero na vida partidária e do parlamento, para Santirocchi, ainda foram pouco explorados. Assim como Souza, ressalta o fato de que até a década de 1840, os párocos e juízes de paz eram os principais agentes do governo central, fato que se alterou a implantação gradual de uma burocracia própria por parte do Estado, provocando, consequentemente, o "afastamento do clero" sem renunciar a política regalista. Acrescenta que no período conhecido como *tempo saquarema*, entre o Regresso e o "renascer liberal", a política imperial procurou afastar o clero tido como *politizado* ou *partidarizado,* considerados potenciais na desestabilização do

[312] SOUZA, F. J. de O.. "Religião e política...", ***in***: *op. cit.*, p. 128-129.
[313] Santirocchi salienta que desde a lei eleitoral de 19 de junho de 1822, os párocos passaram a ter uma presença fundamental nas mesas eleitorais, atuando, por exemplo, no reconhecimento das identidades dos eleitores. Tal função foi confirmada no decreto de 26 de março de 1824. A importância do controle da mesa eleitoral apenas mudou com as reformas corridas entre 1842 e 1846 que tiraram os párocos dessas funções, instituindo outras instâncias para o controle dos eleitores: "as restrições eleitorais ao clero foram completadas com as reformas realizadas em 1871, que diminuíram as possibilidades de elegibilidade dos magistrados, do clero e dos militares, impedindo que se candidatassem onde exerciam jurisdição". Cf.: SANTIROCCHI, I. D.. "A Igreja e a construção...", ***in***: *op. cit.*, p. 3.
[314] SOUZA, F. J. de O.. "Religião e política...", ***in***: *op. cit.*, p. 128-129.

Estado. Outra medida importante, foi a nomeação de bispos reconhecidamente ultramontanos, procurando, da mesma forma, aliados contra a participação religiosa da política partidária:

> o governo passou a buscar junto à própria Igreja afastar o colero da política partidária e dos movimentos revolucionários, ao mesmo tempo em que 'secularizava' a burocracia eleitoral e apoiava a reforma eclesiástica colocada em prática pelos bispos de tendência ultramonatana, que passaram a assumir as dioceses brasileiras a partir de 1844.[315]

Mais adiante, trataremos dessa ação do governo imperial em favor dos bispos de tendência ultramontana, refletindo, especificamente, sobre São Paulo e Minas Gerais.

Já na primeira metade do século XIX, portanto, quando se estabeleciam as discussões em torno do modelo de Estado a ser adotado pelo Brasil, os *padres-políticos*[316], como Diogo Feijó, também passaram a repensar a situação da Igreja a partir das discussões sobre o modelo de Estado para o país: "os padres-políticos eleitos aproveitaram a oportunidade para repensar a situação política da Igreja brasileira, na expectativa de inaugurar uma nova fase de sua história, marcada por tentativa de nacionalização da religião católica"[317]. Entre o clero, era unânime a urgência em reformar a Igreja que se encontrava em "situação calamitosa". Em questão estava a má remuneração, a insuficiência de padres e o seu despreparo em matéria religiosa. Todos esses aspectos coloboravam para uma "*heterodoxia* do catolicismo no império"[318]. Aqueles padres de tendências liberais encabeçaram na Assembleia Geral a discussão em torno de projetos que visavam o enfraquecimento da influência romana sobre a Igreja brasileira através de propostas sobre a extinção das ordens religiosas e a proibição da entrada de frades estrangeiros, além do fim

---

[315] SANTIROCCHI, I. D.. "A Igreja e a construção...", ***in***: *op. cit.*, p. 4.

[316] Importante esclarecer que tal expressão – *padres-políticos* – é tomada do trabalho de Françoise Jean de Oliveira que analisa a presença do clero, durante o século XIX, processo de construção das bases do Estado Imperial. Entre os números levantados pela autora, destacamos a significativa presença de religiosos na primeira legislatura brasileira iniciado em 1826 com 22,5% das cadeiras ocupadas por esse grupo. Já na segunda legislatura (1830-1833), os padres-políticos eram 22% dos deputados gerais, na terceira legislatura (1834-1837), somavam 24% e na quarta (1838-1841) eram 16%. Posteriormente, a presença na Câmara dos Deputados tornou-se menos significativa. O mesmo ocorria no Senado que, entre 1826 e 1841, contou com treze padres, enquanto que no Segundo Reinado, somente quatro assumiram tão alto cargo. Cf: SOUZA, F.. "Religião e política no primeiro reinado...", ***in***: *op. cit.*, p. 130.

[317] Idem.

[318] Ibidem.

do celibato clerical como meio de moralização do mesmo. Este projeto foi defendido por Feijó, mas não chegou a ser aprovado pela Assembleia Geral.

Já a vertente de tendência romana estava marcada pela descrença na *razão* e na afirmação da tradição como meio de compreensão dos direitos. Em caminho oposto às reformas liberais, se alinhavam ao ultramontanismo procurando a "regeneração da Igreja segundo os moldes tridentinos". Não havia um questionamento quanto ao direito de padroado régio, mas a imposição de "sérias restrições à interferência do Estado em determinados assuntos da Igreja"[319]. Somava-se aos seus interesses, a criação de mais seminários conduzidos pelas diretrizes romanas no intuito de elevar o nível educacional do clero e a inserção de mais ortodoxia diante das críticas de desmoralização que recebiam.

Santirocchi acrescenta que o fortalecimento da autoridade pontifícia se firmou com a definição da infalibilidade papal ocorridas durante o Vaticano I (1869-1870). Uma vitória ultramontana no âmbito eclesiástico mas que, na opinião do autor, ainda mantinha divergências nas relações com o Estado durante o século oitocentista: "o processo de separação entre os dois poderes, o indiferentismo estatal, o anticlericalismo, o regalismo exacerbado tolhendo a liberdade da instituição eclesiástica e a autoridade de sua hierarquia, teve como contrapartida a busca de um *centro*"[320] capaz de proteger os membros clerical que não poderia ser outro que o Papa, chefe da Igreja Católica. Chama a atenção para o fato de que o movimento em questão não teve uma mão única. Não houve apenas uma centralização das congregações romanas nas dioceses e uma uniformização da disciplina eclesiástica, mas também o desenvolvimento na comunidade católica de um *sentimento de pertencimento* à Igreja universal em detrimento às tendências de catolicismo *bairristas* ou *nacionalistas*, marcado, por exemplo, pela criação de ordens religiosas entre os séculos XVIII e XIX que tinham o objetivo de fortalecer o poder papal e difundir na comunidade clerical Roma como centro doutrinal e disciplinar.[321] Em oposição ao liberalismo, positivismo e o progresso oitocentista, a Igreja tomou, então, uma postura defensiva, mas

[319] Ibidem, p. 133.
[320] SANTIROCCHI, Í. D.. "Uma questão de revisão de conceitos...", ***in***: *op. cit.*, p. 25.
[321] Em seu artigo, Santirocchi cita o padre D. Antônio Joaquim de Mello (1791-1861), que veremos adiante, como um exemplo de episcopado ultramontano que foi "uma reação às invasões regalistas do Estado no âmbito" eclesiástico e às varias correntes de catolicismo nacionalistas e barrista que se desenvolviam em São Paulo e no Brasil". Cf.: Idem.

sem ignorar a realidade social e política da época, utilizando para tal novos caminhos, como associações, imprensa e partidos para "atuar junto à sociedade".[322]

Quando o ultramontanismo se estabeleceu no Brasil tratava-se, segundo Santirocchi, de um momento pouco favorável em virtude das ações pombalinas, a expulsão dos jesuítas e a disseminação das ideias jansenistas. Mas afirma que um dos primeiros grupos ultramontanos foram os religiosos da Congregação das Missões – os lazaristas – instaladas na província de Minas Gerais. O primeiro foi possivelmente com D. Fr. José de Santíssima Trindade (1762-1835) da diocese de Mariana. O crescimento desssa tendência religiosa apesar de lenta, chegou ao controle da Igreja do país em menos de um século.

A vertente ultramontana, assim, como a liberal e regalista, atuou politicamente. Desde a Constituinte (1823) em diante, membros do clero identificado e subordinado a Roma assumiram cargos eletivos e estiveram na imprensa. Os ultramontanos no Brasil por meio de episcopado agiram na formação de "um grupo de padres reformados que os coadjuvavam com muitos leigos"[323], com o auxílio de ordens religiosas reformadas como os capuchinhos, lazaristas e jesuítas, além das Filhas da Caridade e as Irmãs de São José.[324]

Lustosa explica que, se referindo também às primeiras décadas após a Independência do Brasil, no ímpeto de implantação de um regime autônomo político-administrativo ocorreram discussões em torno das reações mais exaltadas do que denominou grupo de "cunho nativista" que se caracterizava pela sua aproximação ao anti-lusitanismo mais do que por um sentimento nacionalista. Tratava-se de um posicionamento que não apenas refletia em uma perseguição ao elemento português, mas também em questões de teor eclesiástico. O mencionado grupo estabeleceu a política religiosa em um nível anti-romano e um anti-vaticanismo pretendendo com isso "ampliar as margens de

[322] Isso, segundo Santoricchi, levou à uma mobilização popular, sobretudo das mulheres, que foi fundamental para o movimento ultramontano. A origem da aliança *fiéis-hierarquia católica*, por sinal, iniciou-se na Alemanha a partir da Conferência dos bispos de Würsburg, em 1848. Cf.: Ibidem.
[323] Ibidem, p. 26.
[324] Ainda sobre o termo ultramontano, Santirocchi adverte que é preciso cuidado ao determinar os bispos ultramontanos como "conservadores" referindo-se aos movimentos político-eclesiásticos do período Imperial, pois diferentemente da Europa, os bispos regalistas podiam ser considerados conservadores já que lutavam pela manutenção da herança lusitana. Enquanto os ultramontanos eram uma espécie de uma novidade, pois traziam questões que não estavam previstas no Segundo Reinado e que culminaram na Questão Religiosa. Cf.: SANTIROCCHI, I. D.. "A Igreja e a construção...", ***in***: *op. cit.*, p. 6.

autonomia da Igreja no Brasil em face dos poderes do pontífice romano"[325]. Nesse panorama, a liberdade de imprensa foi tomada como importante elemento potencializador, juntamente com o debate parlamentar, das discussões referentes a um novo estatuto constitucional alinhado às exigências da jovem nação.[326]

A situação jurídica da Igreja estava atrelada à permanência de uma política regalista que assumia uma postura flexível de acordo com a situação nacional no intuito de canalizar a religião como um instrumento a serviço do Estado estava sintetizada no artigo 5º da Constituição de 1824 que determinava: "a Igreja Apostólica Romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma de Templo"[327]. Além do termo "continuará" que mantinha o vínculo com a tradição regalista presente desde os tempos coloniais, dois dispositivos fundamentais para o controle da vida eclesiástica eram colocados em vigor: a nomeação dos bispos e a provisão dos benefícios (explicitado no artigo 102, II); e a concessão ou não do beneplácito aos Decretos dos Concílios e Letras Apostólicas e outras Constituições Eclesiásticas que não se opusessem à Constituição de 1824, precedendo ainda da aprovação da Assembleia (artigo 102, XIV). As mudanças na relação entre Igreja e Estado estavam na dimensão espiritual e na prática do modelo regalista atuante no Brasil que, por sua vez, se voltaram para medidas governamentais a favor da "nacionalização" das questões religiosas, "sob a capa de defesa dos interesses do país e de salvaguarda dos direitos do poder civil contra possíveis avanços do ultramontanismo"[328]. Por meio do padroado, beneplácito e recurso à Coroa, o poder civil mantinha seu controle sobre a Igreja.[329]

Já no Segundo Reinado, nas análises de Hugo Fragoso, se distinguem três momentos específicos em que se estabelece uma ligação entre a instituição civil e religiosa: nos anos de 1840 a 1848, buscou-se a centralização do poder, a consolidação do Estado

[325] LUSTOSA, O., *op. cit*., p. 10-11.
[326] Idem, p. 11-14.
[327] Ibidem, p. 15.
[328] Ibidem, p. 16.
[329] Lustosa oferece um mapa das circunscrições eclesiásticas. Havia um arcebispo (em Salvador); seis bispados (Olinda, Rio de Janeiro, Mariana, São Paulo e São Luís); duas prelazias (Cuiabá e Goiás). Tratava-se de uma insuficiente infraestrutura organizacional da Igreja, com nove centros de decisão. Cf.: Ibidem, p. 18-19.

Nacional e a Igreja, entre o "autonomismo" regencial e a centralização monárquica, optou pela segunda alternativa; já nos anos de 1848 a 1868, houve uma série de movimentos liberais na França e Itália que logo repercutiram no Brasil e marcaram uma reação da Igreja contra o liberalismo e o forte poder centralizador do Estado, especialmente no setor espiritual; no terceiro momento (1868 a 1875), as tensões da união Estado-Igreja se intensificaram pelo fermentar de ideias republicanas, sinônimo de subversão promovida, sobretudo pela maçonaria.

Ainda sobre o período colonial, Arno Wehling nos lembra que a convivência entre o absolutismo e a Igreja não era apenas um problema da política, pois a sociedade e mentalidades giravam em torno de valores religiosos. Por isso, a laicização e dessacralização do Estado – orientações do liberalismo – levaram a um tratamento diferente da vida religiosa. No Brasil, havia uma integração profunda entre a sociedade colonial e a Igreja, tanto na administração superior, como na presença dos bispos e na administração local das paróquias. Basta mencionar os nascimentos, casamentos e mortes como responsabilidades dos vigários por não existir o registro civil. Nesta ligação em que a Igreja era um braço do Estado, o clero regular estava mais afastado da influência real e, por isso, era mais hostilizado pelo governo. A relação com as ordens religiosas, especialmente os beneditinos e carmelitas, foram delicadas, pois em questão estavam seus bens e atuação política. De acordo com o autor, as "ordens eram particularmente visadas pela política regalista em todo o mundo ocidental, pois graças aos recursos de que dispunha e às inúmeras imunidades canônicas que possuíam desde a Idade Média, escaparam com frequência tanto ao poder real como ao controle das dioceses". Uma política agressiva começou a ser delineada no decreto de 1779, que definia o poder dos bispos diocesanos sobre o clero regular, "nele refletia-se a política adotada contra a independência das ordens pelos diversos regimes absolutistas europeus". Esta política foi reiterada pelo decreto de 21 de novembro de 1789 que criou uma comissão para levantar o estado das ordens e elaborar sugestões para o seu melhoramento. Segundo Wehling, significava a consagração dos

princípios regalistas, "com a interferência dos noviciados e restrição a privilégios e isenções" nos anos finais do século XVIII.[330]

A independência pouco alterou o regime de subordinação da Igreja e da utilização da fé como instrumento da ordem social, pois, apesar de um certo confronto entre os dois poderes, manteve-se a religião católica como a religião do Estado numa constituição promulgada "'sob a invocação da Santíssima Trindade'"[331] e que tinha no regalismo[332] uma arma eficaz para a manutenção de uma política de perspectiva leiga por parte do Estado. Não apenas leiga, mas anticlerical e racionalista, com objetivos de enfraquecer cada vez mais o poder católico no país. Durante o Segundo Reinado, e mais intensamente em seus últimos anos, a atitude da burocracia imperial e de suas elites iluministas em relação à hierarquia era de frieza e abafamento da Igreja.[333] Para João Fagundes Hauck, o relacionamento quase inexistente entre a Igreja no Brasil e a cúria romana devia-se ao fato de que todos os assuntos eclesiásticos eram tratados e resolvidos por órgãos do Governo, sobretudo pela Mesa de Consciência e Ordens. O papel dos representantes do papa era, praticamente, diplomático.[334]

Da secularização da vida política e civil, dessa forma, se deu a construção racional do Estado e houve o colapso do universalismo religioso medieval e o nascimento das chamadas "Igrejas nacionais" que não eram movimentos de massa, mas queriam quebrar o universalismo da Igreja Católica incompatível com a nova estrutura política dos Estados-

---

[330] WEHLING, Arno. "6. Administração Portuguesa no Brasil de Pombal a D. João (1777-1808)", ***in***: TAPAJÓS, Vicente (coord.). *História Administrativa do Brasil*. Brasília: FUNCEP (Fundação Centro de Formação do Servidor Público), 1986, p. 173-185.

[331] AZEVEDO, Thales. *A Religião civil brasileira: um instrumento político*. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 48.

[332] Com Pombal, o padroado português passou a se chamar regalismo. Inspirado primordialmente no galicanismo, esteve presente até a independência do Brasil, sendo adotado por Dom Pedro I passando a constituir o padroado imperial brasileiro. Segundo Arno Wehling, esta dominação sobre a Igreja se dava através da eliminação das autoridades e fidelidades paralelas que enfraqueciam o poder do soberano como, por exemplo, a influência de Roma. Contudo, o mesmo autor chama a atenção para o fato de a religião ser imprescindível para Estado, pois se tratava de "uma espécie de cimento da sociedade, norteador das normas éticas e da conduta coletiva". Cf.: ALTOÉ, Valeriano. *"O Altar e o Trono" - um mapeamento das idéias políticas e dos conflitos no Brasil (1840-1889)*. Niterói: [s.n], 1993 (tese de doutorado, UFF), p. 25, 27; WEHLING, A. *6. Administração Portuguesa...*, ***in***: TAPAJÓS, V.., *op. cit.*, p. 173-174.

[333] ROMANO, Roberto. "Liberdade da Igreja e Liberdade do Estado", ***in***: Brasil: *Igreja contra Estado (crítica ao populismo católico)*. São Paulo: Kairós Livraria e Editora Ltda, 1979 (1ª ed.), p. 82-83.

[334] HAUCK, João Fagundes. "Quarto período: a Igreja em emancipação (1808-1840)", ***in***: HAUCK, J. F.; FRAGOSO, H.; BEOZZO, O.; GRIJP, K. & BROD, B. *História da Igreja no Brasil – Ensaio de interpretação a partir do povo. Segunda parte: A Igreja o Brasil no Século XIX*. Petrópolis: Vozes, 1985 (2ª ed.), p. 15, 77-78.

nação em criação.[335] De acordo com Altoé, o advento do Estado e da burguesia liberais ameaçavam marginalizar a Igreja, pois emergiam duas circunstâncias: a separação entre a Igreja e o Estado; a fé reduzida à condição de simples doutrina entre as outras. Temas como poder espiritual e temporal, autonomia e separação da Igreja do Estado, e da hierarquização e satelização da Igreja brasileira a Roma já se destacavam na década de 1840.

A Igreja, por sua vez, como instituição tornou-se, durante o período de 1840 e 1875, mais "católica romana" e menos "nacional" num movimento de reforma encabeçado pelo episcopado do Brasil que visava a vinculação à Sede Romana: "o movimento de independência da Igreja face ao Estado visava afirmar que éramos 'católicos romanos' e não 'católicos do Conselho de Estado'".[336] A Igreja mostrou-se ainda acentuadamente militante, contra as "portas do inferno" representadas pela forte contestação liberal que da França e da Itália foi transplantada para o Brasil.[337] Tanto o Estado como a Igreja procuravam meios de mudanças na estrutura da Igreja:

> o Estado queria continuar mantendo a Igreja submissa a seus objetivos políticos, sociais e culturais. (...) A Igreja, apoiada na teoria dos dois poderes distintos e independentes, lutou para desvencilhar-se das amarras do padroado régio. Essas posições teóricas e práticas contrastantes levaram ao conflito.[338]

A Igreja "reformada" estabeleceu-se por meio de dois princípios fundamentais: a clericalização da Igreja e da aproximação e submissão ao pontífice romano. As atividades do novo sacerdote se restringiam a sua missão específica: pregação da doutrina cristã e o pastoreio das almas, "o padre devia ser afastado das chamadas profissões profanas e dedicar-se exclusivamente às religiosas". A Igreja aparecia como uma sociedade "perfeita" preocupada exclusivamente com as questões espirituais. Consequentemente, era uma instituição *paralela* ao Estado e não subordinada a ele. Para o episcopado, a defesa dos direitos eclesiásticos não implicava na infidelidade ao Trono, sendo uma proposta conservadora e conciliatória na medida em que a Igreja não dispensava o auxílio do Estado

---

[335] ALTOÉ, V., *op. cit.*, pp. 66-67.
[336] FRAGOSO, Hugo. "Quinto período: A Igreja na formação do Estado Liberal (1840-1875)", ***in***: HAUCK, J. F.; FRAGOSO, H.; BEOZZO, O.; GRIJP, K. & BROD, B. *História da Igreja no Brasil – Ensaio de interpretação a partir do povo. Segunda parte: A Igreja o Brasil no Século XIX.* Petrópolis: Vozes, 1985 (2ª ed.), p. 143.
[337] Idem, p. 144.
[338] ALTOÉ, V., *op. cit.*, p. 168.

(sobretudo econômico), mas não aceitava o regalismo como vinha sendo empregado. A presença de duas sociedades "perfeitas", no entanto, seguiu com impasses até o final do Segundo Reinado já que o campo de ação de cada uma delas ainda estava indefinido.[339]

De acordo com Roberto Romano, ao se definir de maneira autônoma, a hierarquia teve de enfrentar várias críticas provindas de diferentes esferas sociais: da maçonaria, de liberais, de membros do governo, de positivistas, de socialistas – todos numa perspectiva agnóstica e anticatólica. O reforço do poder curial se deu em duas direções: da ação dos bispos e dos altos funcionários eclesiásticos; do trabalho intenso de propagandistas reconhecidos por massas imensas de católicos, procurando restaurar o poder da Igreja, "apelando para o aval legitimador do Povo e da Tradição"[340].

3. "Padres políticos" *versus* "Ultramontanos": confrontos com os bispos em S. Paulo e Minas

A composição de duas vertentes com intenções distintas referentes à relação entre a Igreja e o Estado é evidente em determinadas situações ao longo do século XIX. Destacamos o "grupo paulista" entre aqueles que viam na secularização da Igreja o caminho para o seu melhoramento. Formado por pessoas que compartilhavam das mesmas preocupações referentes ao clero e a Igreja, era marcado pela heterogeneidade quanto à formação clerical de seus membros e também com relação à capacidade de atuação. Dois religiosos estiveram em relevo: o já citado *pragmático* Padre Diogo Antônio Feijó e o

[339] Idem, p. 163, 230-241. Importante fazer um parêntese quanto às terminologias. De acordo com Santirocchi, ao longo do século XIX, os eclesiásticos ou leigos católicos contrários ao liberalismo e ao regalismo no país, eram chamados pejorativamente pelos rivais de "ultramontanos" e "jesuítas" (ou jesuítas disfarçados). O termo foi aceito pela resistência, quando entenderam que significava adesão total à ortodoxia e fidelidade ao Papa: "foram eles os agentes da implementação da reforma eclesiástica que vingou" quando aquela implementada pelos liberais-regalistas, liderados por Feijó, falhou. Daí em diante, os ultramontanismo e reforma foram aceitos e utilizados por ambos os grupos por todo o século XIX. Já a expressão romanização, cuja popularidade foi alcançada nas décadas de 1950 e 1960, foi utilizada na década de 1870, sendo criado pelo teólogo alemão Johann Joseph Ignaz von Döllinger (1799-1890) que escreveu textos – entre 1850 e 1870 para os jornais alemães *Allgmeine Zeitung* e *Nuue Freie Press* – apresentando restrições ao pontificado de Pio IX e a "'romanização da Igreja Alemã'". Cf.: SANTIROCCHI, Í. D.. "Uma questão de revisão de conceitos...", ***in***: *op. cit.*, p. 27.

[340] ROMANO, R., *op. cit*., p. 85.

Padre Manuel Joaquim do Amaral Gurgel, ligado às penas e ao ensino.[341] Muitos componentes do grupo eram representantes das Assembleias provinciais e compunham o Parlamento. Alguns deles eram juristas formados em Coimbra o que explica as aspirações liberais e as inovações eclesiásticas que apoiavam.

Importante registrar ainda o lugar de destaque em assuntos eclesiásticos que ocupou Itu na província de São Paulo. Em 1814, essa região contava com cerca de 38 padres, sendo 33 seculares e 5 regulares. Entre eles, Padre Jesuíno do Monte Carmelo e Padre Diogo Antônio Feijó. O primeiro foi responsável pelo pedido de licença a D. João para a abertura de seu "Colegiado de Padres" que teve negada sua organização formal e legal. Itu também era a terra natal do bispo Dom Antonio Joaquim de Melo e durante a segunda metade de sua gestão tornou-se uma espécie de centro de suas atividades – o ponto inicial e final de suas visitas pastorais.

Padre Feijó foi uma figura de destaque contra os interesses romanos no século XIX. A sua vida política tornou-se mais intensa a partir de 1821, quando foi eleito deputado para as Cortes e saiu de São Paulo para figurar em Lisboa. Entre 1826 e 1831 ocupou cargo no Parlamento do Império Brasileiro, seguindo como deputado, regente e senador.[342] Fazia parte de um grupo de padres de Itu denominado Padres do Patrocínio e, segundo Magda Ricci[343], em análise testamentária do religioso, suas atitudes estavam alinhadas dentro de um universo de disputa entre a liberdade e autoridade, "sempre sob a perspectiva de sua rigorosa filosofia moral, ordenadora da sociedade como o todo"[344]. No caso do Padre Feijó, era contrário, por exemplo, às praxes ostentatórias recorrentes no Império, como o beija-mão e a concessão de títulos de nobreza. Nesses atos havia uma reverência ao "servilismo e

[341] O estudo de Cândido Mendes de Almeida aponta dois *tipos* de regalismo após a Independência no Brasil: o *moderado* e o *radical*. Neste último encontravam-se, por exemplo, os padres deputados Diogo Feijó, Miguel José Reinau, José de Souza Pizarro e Araújo, Januário da Cunha Barbosa, Antonio da Rocha Franco, José Custódio Diaz e José Santo Leite Ferreira de Mello. Já os membros do grupo que eram parte do clero paulista: Ildefonso Xavier Ferreira, João Chrisostomo de Oliveira Salgado Bueno; Marcelino Ferreira Bueno; Joaquim Ferreira de Barros; Antonio Maria de Moira; Fidelis Alvares Sigmaringa de Moraes; João Paulo Xavier; Joaquim José Rodrigues; Joaquim Gomes Monteiro; Antonio de Pinna Vasconcellos. Cf.: LUSTOSA, O., *op. cit*., p. 25-26.

[342] OLIVEIRA, Gustavo de Souza. *Entre o rígido e o flexível: D. Antônio Ferreira Viçoso e a reforma do clero mineiro (1844-1875)*. Campinas: [s.n.], 2010, (Mestrado, Unicamp/IFCH).

[343] RICCI, Magda. *Assombração de um padre-regente: Diogo Antonio Feijó (1784-1843)*. Campinas/SP: [s.n.], 1998 (Doutorado).

[344] Idem, p. 19.

a nobreza hereditária", incompatível com a sua defesa "da promoção por méritos próprios e o trabalho"[345]. Dizia-se católico romano, mas era contra o celibato dos padres, entrada de frades e freiras no Brasil e apoiava a "ideia de que cabia ao Estado e não à Santa Sé a condução dos negócios eclesiásticos no Brasil". Para autora, tais posições não o caracterizavam como um padre indisciplinado. Na verdade, para o padre Feijó, ser católico não estava condicionado a assumir uma postura servil a Roma, "mas discutir a disciplina eclesiástica no âmbito no Estado nacional que se formava"[346].

Havia, de acordo com Lustosa, uma aproximação entre os padres Feijó e Amaral Gurgel no que dizia respeito à visão de Igreja e de seus problemas, além de uma identificação dos meios e dispositivos capazes de atenuar a crise pela qual tal instituição passava. Eram de famílias abastadas e receberam semelhante educação influenciada, por exemplo, pela filosofia kantiana. Em termos teológicos notava-se a presença de uma mentalidade jansenista e em direito havia a presença dos princípios regalistas. Todos estes aspectos foram, como é possível notar, os alicerces do "grupo paulista". Na política, alcançaram importantes cargos. Feijó atuou como Ministro da Justiça e Regente Único do Império, além de senador. Amaral Gurgel foi deputado por diversas legislaturas, sendo vice-presidente da Província de São Paulo por mais de uma vez. Ambos ilustram a linha de ação e de orientação característica do processo reformista em questão.[347]

Após a Independência, portanto, o sentimento de reformas era geral entre a sociedade, apesar das diferentes aspirações sobre o caminho a ser tomado. Lustosa registra que entre as tendências dominantes, refletindo sobre o campo teórico, estavam: o desejo de a Igreja retornar ao seu antigo caráter de esplendor e dignidade, "voltando às suas origens no plano das orientações e regulamentação de sua vida interna"[348]; realização de reformas disciplinares que estivessem em harmonia com os doutrinas dos primeiros séculos do cristianismo; tornar o clero capacitado e moralmente habilitado para exercer seu ministério

[345] Ibidem.
[346] Ibidem, p. 20.
[347] LUSTOSA, O., *op. cit*., p. 28. Ambos também atuaram no ensino, elaborando manuais de iniciação para a filosofia e língua latina. Também escreveram artigos para jornais. Padre Feijó chegou a fundar o "O Justiceiro" (1834) em São Paulo. Amaral Gurgel colaborou em periódicos como "O Despertador" e o "O Observador Paulista".
[348] Idem, p. 41.

era um dos principais eixos da reforma; existência de conselhos de padres efetivos que atuassem não apenas nominalmente mas de fato na direção dos negócios da diocese; simplificação das ações da justiça eclesiástica. Para o autor, essas mudanças permitem dizer que os reformistas focaram em características jurídica-institucionais, promovendo, por meio de novas determinações legais, os seus projetos: "por isso afirmariam e se bateriam sempre pela necessidade de um *estatuto diocesano* mais adaptado que, à margem do Código de Direito Canônico, universal, adaptasse para cada diocese as normas apropriadas ao contexto de suas exigências particulares"[349]. A preocupação primeira era com a reforma dos costumes, abordando também a instituição eclesiástica visto que alguns pontos fixados pelo Concílio de Trento seriam confrontados, como o caso do papel e funções do papa e do bispo.

Vale mencionar que, para Ferdinand Azevedo[350] (S.J.), o "grupo paulista" iniciou como um movimento liberal promissor e que defendia ideias correntes na América Latina.[351] Admirava que ao mesmo tempo em que reivindicava o fim do celibato, era favorável à vida sacramental descrita nas *Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia* (1717) e pelo Concílio de Trento.

A síntese dos objetivos reformistas do "grupo paulista" realizou-se no lançamento do projeto intitulado *Constituição Eclesiástica do Bispado de São Paulo*, apresentado em 1835. As preocupações vinham, como temos acompanhado, desde os tempos de D. Pedro I quando o texto da Constituição do país era preparado. A reforma eclesiástica que antes tinha um caráter nacional passou para a dimensão diocesana. Em 1834, foi feito um pedido de um estatuto para a província de São Paulo que tratasse, por exemplo, sobre a dispensa do celibato clerical. O momento de reapresentar tais propostas – que já tinham sido esboçados no tempo da Primeira Legislatura em 1826 – era propício uma vez que ocorriam reformas constitucionais durante a Regência. Como exemplo, o ato Adicional que favorecia uma descentralização do poder e transformava os Conselhos Gerais em Assembleias Provinciais.

---

[349] Ibidem, p. 41-42.

[350] AZEVEDO, Ferdinand (S.J). "A inesperada trajetória do ultramontanismo no Brasil Império", ***in***: *Perspectiva Teológica*, 20 (1988), 201-218.

[351] Como exemplo, Azevedo cita o Deão Funes da Argentina que defendia a ideia de uma Igreja nacional, bem como o clero peruano que enfrentava dificuldades com relação à nomeação dos bispos. O antídoto da Igreja era a nomeação de bispos favoráveis ao papado. Cf. Idem, p. 211.

O "grupo paulista" viu nessa mudança uma possibilidade de encaminhar seu projeto em um plano provincial. Além disso, havia sido fundado em São Paulo no ano de 1828 o Curso Jurídico que contava com padres como Amaral Gurgel em seu quadro de docentes, o que auxiliaria na tramitação.[352]

O projeto da *Constituição Eclesiástica do Bispado de São Paulo*[353] foi a última cartada do "grupo paulista" no cenário político-eclesiástico e trazia de maneira mais precisa suas reivindicações que não apenas diziam respeito ao setor administrativo, mas também sobre a pastoral dos sacramentos e da pregação, formação e realimentação cultural e moral do clero. A reforma da Igreja, como resume Lustosa, tinha por objetivo a formação e desenvolvimento de um clero moralmente *sadio*, culturalmente *capacitado*, financeiramente *independente*, politicamente participante e pastoralmente bem *condicionado*.[354] Através desse dispositivo legal para a alteração da situação do clero em diversos níveis, convertia todo o seu esforço para esse núcleo, "visto que o clero constituía o polo central de toda a vida da Igreja no esquema eclesiológico da época. Reformado este, necessariamente se conseguiriam as outras reformas ou pelo menos estariam plantadas as sementes e as condições possíveis dos outros melhoramentos"[355].

Os propósitos do "grupo paulista" praticamente se encerraram depois de 1835 com o projeto da *Constituição Eclesiástica*. Para Lustosa, contribui para o enfraquecimento do grupo em relação ao Império, as indecisões em torno da não-aceitação pela Santa Sé do nome padre Antonio Maria Moura, indicado para bispo do Rio de Janeiro desde 1833 e que se arrastou até 1838 quando se deu sua renúncia. Enquanto os reformistas silenciavam, os representantes da Igreja ultramontana se esforçavam para introduzir no Brasil o tipo de regime e pastoral em voga na Europa, "as tendência liberais eram não apenas vistas com

[352] De acordo com Lustosa, poucas são as menções sobre a Constituição Eclesiástica nos Anais da Assembleia Legislativa: "depois de 30 de março de 1835, os Anais da Assembleia Legislativa de São Paulo não tocam no assunto. E além disso, não se tem notícias de nenhuma iniciativa para a convocação do sínodo diocesano no qual o projeto deveria ser debatido e aprovado". Cf.: LUSTOSA, O., *op. cit*., p. 57-61.

[353] Os subtítulos tratados no projeto foram: hierarquia eclesiástica, empregados na Igreja, divisão eclesiástica e ofícios, instrução do clero, seu ordenado e residência; administração da justiça; administração e recepção dos Sacramentos; obrigações mais principais do clérigo e das festividades. Para Lustosa, não se tratava de uma cópia automática da *Constituição Civil do Clero* imposta à Igreja pela Revolução Francesa (1780), obra do galicanismo eclesiástico e político, "cristalizou em limite máximo as teses do regalismo, 'nacionalizando' a Igreja da França". Cf.: Idem, p. 62-63.

[354] Ibidem, p. 68.

[355] Ibidem, p. 92.

suspeição, mas positivamente condenadas desde a *Mirari vos* de Gregório XVI (1834) até as encíclicas de Pio IX (*Qui pluribus,* de 1846 e *Quanta cura e o Syllabus* de 1864)"[356]. O trabalho iniciado pelos Lazaristas nas missões populares em Minas Gerais e no Rio de Janeiro, por exemplo, seguiria então uma linha ultramontana com a nomeação de D. Antonio Ferreira Viçoso para o bispado de Mariana em 1844. Lustosa defende que a partir desta data, os bispos eram escolhidos conforme os critérios políticos do Imperador, com

> muito mais homens da Igreja do que da militância política, muito mais voltados para Roma, para seu espírito e sua palavra de ordem. Como resultado lógico a Igreja passará a viver os seus problemas, tentando vê-los e analisá-los em esquemas de equacionamento e soluções, apropriados à sua missão evangelizadora e desvencilhados, na medida do possível, da intervenção estatal. Os seminários (...) esboçarão uma sementeira de um clero menos comprometido ou absorvido com cuidados do temporal.[357]

Sobre os seminários, Marcus Bencostta[358] afirma que se tornaram mais frequentes na segunda metade do século XIX como resultado da ação justamente dos bispos ultramontanos D. Romualdo de Seixas (diocese de Salvador), D. Antônio Ferreira Viçoso (diocese de Mariana) e D. Antonio Joaquim de Melo (diocese de São Paulo). Defendiam, sobretudo os dois últimos, que era impossível transformar o clero sem a criação de seminários alinhados ao modelo tridentino, "onde os internos entravam antes da puberdade, para não conhecer a maldade do mundo, sendo isolados no convívio social"[359] como meio de moralização e ilustração do clero ultramontano.

Até a década de 1830 não se notava uma ascendência dessa proposta mais "conservadora" da Igreja no Brasil, fato que se alterou com a nomeação do D. Antonio Ferreira Viçoso para o bispado de Mariana, em 1844. Em acordo com a concepção ultramontana, como já apontamos, o religioso acreditava que a implantação de melhorias

---

[356] Ibidem, p. 101. Segundo Juarez Anjos, o marco da fase "conservadora" da Igreja católica na Europa é estabelecido pela publicação da encíclica *Mirari vos* por Gregório XVI, em 15 de agosto de 1832. A partir desse documento, o papado passou a condenar as chamadas *liberdades modernas* e a defender a religião católica como caminho único para o resguardo da ordem política e social. Cf.: ANJOS, Juarez José Tuchinski dos. "A educação da criança nas proposições de Dom Antonio Joaquim de Melo nas suas cartas pastorais (Diocese de São Paulo, 1852-1861)", ***in***: *VII Congresso Brasileiro de História da Educação*, Cuiabá: SBHE-UFMT, 2013, v. 01, p. 02.

[357] Idem.

[358] BENCOSTTA, Marcus Levy Albino. "Cultura escolar e história eclesiástica: Reflexões sobre a ação romanizadora pedagógica na formação de sacerdotes católicos e o Seminário Diocesano de Santa Maria (1915-1919)", ***in***: *Cadernos Cedes*, ano XX, n. 52, novembro/2000, p. 88-103.

[359] Idem, p. 89.

educacionais era fundamental naquele momento, pois o clero se encontrava envolvido com a política e o concubinato.[360] Iniciou sua reforma clerical através dos seminários privilegiando aqueles que aceitavam aspirantes a clérigos. Aproveitando-se de uma ligação com a Congregação da Missão de tendência Vicentina (lazarista), investiu em escolas e instituições de caridades.[361]

A propósito das ações reformistas de cunho "conservador" empreendidas pela Igreja, é importante destacar aquelas articuladas por Dom Antonio Ferreira Viçoso[362] quando assumiu a diocese de Mariana[363]. Para Gustavo Oliveira, assim como D. Antônio Joaquim de Melo (bispo de São Paulo), Dom Antônio de Macedo Costa (bispo do Pará) e Dom Vital de Oliveira (bispo de Olinda), empreendeu uma série de medidas alinhadas à postura ultramontana concentrando o poder nas mãos do Papa, para assim, interromper a expansão do protestantismo, do socialismo, do liberalismo, do racionalismo, da maçonaria e do jansenismo. Para tanto, colocou em prática as novas diretrizes estabelecidas pelo papado: a começar pela moralização do clero por meio da melhoria dos seminários.

Dom Viçoso, bispo de origem portuguesa, classificou como indevidas uma série de atitudes do clero mineiro como, por exemplo, a presença de seus membros na política, incompatível com o ideal ultramontano. Por isso, na análise de Oliveira, a visão do bispo, registrada em suas cartas, é "a projeção de um ideal reformador sobre práticas populares comuns nas paróquias do interior o Brasil"[364]. E mesmo atento às atitudes de clero através de visitas e do investimento em educação por meio dos seminários, o autor defende uma flexibilização do ambiente por parte dos religiosos, em que as ações dos mesmos introduziam outros caminhos não determinados pela Igreja.

---

[360] OLIVEIRA, Gustavo de Souza. "O cônego, o bispo e o imperador", ***in***: *Revista de C. Humanas*, Viçosa, v. 11, n. 2, jul./dez. 2011, p. 282-292.
[361] OLIVEIRA, L. C. & MARTINS, K. D.. "O ultramontanismo em Minas Gerais...", ***in***: *op. cit*, p. 263.
[362] No anexo "Breves Biografias dos Personagens Citados", apresentamos dados sobre Dom Antônio Ferreira Viçoso.
[363] A primeira diocese de Minas Gerais foi instaurada em Mariana a pedido de D. João VI rei de Portugal. Obteve sua autorização no ano de 1745. Como sede foi escolhida a vila de Ribeirão do Carmo, que era a mais antiga da capitania. Elevou-se, em seguida, à categoria de cidade pelo rei, passando a chamar Mariana. Até chegar ao governo episcopal de D. Viçoso, a diocese de Mariana possuiu seis bispos. A diocese, no momento de sua criação, englobava quase toda Capitania de Minas Gerais. Durante os anos seguintes, pequenas modificações foram realizadas nas divisas, mas a grande dimensão da diocese permaneceu. Cf.: OLIVEIRA, Gustavo de Souza. *Entre o rígido e o flexível....*, p. 35.
[364] Idem, p. 25.

O Seminário Episcopal de Nossa Senhora da Boa Morte em Mariana foi fundado pelo primeiro bispo daquela diocese, D. Frei Manoel da Cruz, cuja intenção era passar sua administração para uma ordem religiosa como, por exemplo, os jesuítas. Tal fato não foi possível, pois a Companhia de Jesus havia sido expulsa. O seminário se manteve até 1842, quando foi fechado e seus alunos dispensados. Ao assumir o bispado de Mariana, Dom Viçoso se propôs a colocá-lo em funcionamento novamente, abrindo suas portas para o ensino tanto de jovens – Colégio Episcopal São Fidelis, depois denominado de Seminário Menor – quanto daqueles que desejavam seguir o sacerdócio, conhecido como Seminário Maior.

Assim como em outras localidades cujas autoridades religiosas se pautaram por um viés ultramontano, Dom Viçoso tratou o Seminário com rigidez, estabelecendo com um ponto marcante da instituição o regulamento diário, que determinava uma rotina aos seminaristas com o objetivo de evitar tempo livre para as atividades "impuras ou desonestas". O cotidiano era baseado em orações e no estudo silencioso. As instalações no antigo seminário também receberam melhorias.

Além das mudanças estruturais e de regulamento, o bispo reformador buscou uma ordem religiosa com experiência em educação para transferir a sua administração. Depois de uma tentativa frustrada de trazer os redentoristas[365], entrou em contaco com a Congregação das Missões (Lazaristas) da qual fazia parte. Em 1848, por meio de correspondências endereçadas ao seu superior geral, Padre João Batista Étienne, solicitou padres religiosos para a educação no seminário e conclamou as Filhas de Caridade para o trabalho educacional junto às mulheres e cuidados com os pobres na cidade de Mariana. A reestruturação proposta por Dom Viçoso no Seminário de Mariana buscou implantar uma formação do clero baseada no longo aprendizado, na disciplina e rigidez:

> o ingresso nos estudos religiosos ocorria geralmente no início da adolescência entre 12 e 15 anos. Para o autor [Sérgio Miceli] é fácil imaginar o rigor e a disciplina que existiam naqueles educandários, uma vez que muitos deles se encontravam sob a direção de ordens religiosas, lazaristas ou jesuítas, conhecidas

[365] Gustavo Oliveira informa que não se sabe ao certo a razão pela qual o bispo optou por chamar primeiro os redentoristas, já que a congregação lazarista possuía uma casa em Minas Gerais. Uma hipótese levantada seria a falta confiança que Dom Viçoso tinha junto aos congregados. Cf.: Ibidem, p. 52.

> por se empenharem na educação e moralização do clero brasileiro. Por esses motivos, a rotina era sempre muito rígida com horários estabelecidos (...).[366]

Oliveira, contudo, salienta que mesmo com o empenho de Dom Viçoso na reforma do seminário e do clero, com novos estatutos, normas e administração, havia a exigência de rápida formação dos padres já que a diocese era muito extensa para o número reduzido de religiosos e isso flexibilizava todo o rigor ultramontano na formação dos membros do clero.[367]

Dentro das ações reformadoras, Dom Viçoso também fundou as Missões Perpétuas que foram sustentadas através de esmolas arrecadadas nas diversas paróquias para criar recursos para o sustento dos missionários. Criou-se ainda a casa de educação feminina, o Colégio Providência fundado em 1849, dirigida pelas Filhas da Caridade, responsáveis também pelo cuidado com os órfãos e a direção de um hospital para enfermos.[368]

Assim, é importante salientar que, do ponto de vista do investimento em instrução, não apenas os lazaristas estiveram à frente dos seminários de cunho ultramontano. Mesmo em menor escala, capuchinhos e jesuítas também contribuíram para "modificar a imagem do sacerdote no Brasil"[369]. Aliás, as alterações dos seminários e o incentivo das missões populares tiveram a participação importante das ordens religiosas que, para Azevedo, compunham um grupo "desacreditado" no início do século:

> em geral, a opinião sobre elas no fim do século XVIII era muito desfavorável. Em parte, isto refletia a opinião iluminista que viu nelas uma classe inútil para a sociedade; assim testemunhava o Sínodo de Pistóia e, mais radicalmente, a Revolução Francesa. No Brasil, religiosos estrangeiros sofrem mais por serem considerados nocivos à nação.[370]

Mesmo com a oposição do discurso nacionalista, D. Pedro II autorizou a entrada dos jesuítas espanhóis como sacerdotes seculares pela mediação do Internúncio Apostólico Ambrósio Campodônico, bem como de capuchinhos italianos para o trabalho junto aos

---

[366] Ibidem, p. 56. Antes da ordenação, aqueles que eram candidatos ao sacerdócio passavam por uma investigação de sua origem familiar e de costumes – denominada *genere et moribus*. Os aprovados deveriam apresentar os seus bens e transferir uma parte para a propriedade eclesiástica, por meio de doações de terra, títulos, ações ou imóveis. A ordenação ocorria em cerimônias solenes realizadas pelo bispo. A maioria dos padres tinha entre 26 e 30 anos no dia da ordenação.
[367] Ibidem, p. 59.
[368] Ibidem, p. 60.
[369] AZEVEDO, F. "A inesperada trajetória...", ***in***: *op. cit.*. p. 211.
[370] Idem, p. 212.

indígenas. Posteriormente, ainda vieram lazaristas franceses e salesianos italianos. Segundo Azevedo, "estes não foram os únicos religiosos no país, mas deram um impulso muito grande à educação secundária e foram a espinha dorsal das missões populares"[371]. Considerando a espiritualidade ultramontana[372] se expressava pela mensagem cristã pregada por palavra e a ação pelos missionários, concretizada dia a dia pelo povo, Azevedo aponta uma predileção para a Companhia de Jesus.

As visitas empreendidas pelo bispo de Mariana eram obrigações determinadas pelo Concílio de Trento e tinham a intenção de coletar informações referentes às dioceses para serem enviadas a Roma: "essas orientações foram seguidas (...) para moldar o catolicismo brasileiro conforme as orientações romanas"[373]. Segundo Oliveira, as viagens de Dom Viçoso eram para vigiar os religiosos e para a correção de seus pecados, sobretudo o concubinato. Mais uma estratégia para a adequação do clero que, somada à reforma do seminário, às congregações feministas, às missões, não conseguiram extinguir as *práticas desrespeitosas* aos princípios reformadores da Igreja: "muitos padres viviam e defendiam suas práticas incoerentes em relação às orientações de Roma e pareciam não se importar com a vontade do bispo"[374]. Oliveira defende que o clero brasileiro se alinhava ao catolicismo nacional, aos ensinamentos jansenistas e liberais e que o modo de agir despreparado e a ignorância, nas palavras de Dom Viçoso, eram sinais de uma discordância com a vontade Papal.[375]

Ainda sobre o bispado de D. Viçoso na diocese de Mariana (onde permaneceu até 1875), vale ressaltar um evento interessante atrelado à tentativa de implantação de medidas reformistas e que, portanto, ilustra bem suas intenções ultramontanas. Na ocasião da escolha do Cabido da Catedral de Mariana no ano de 1852, o bispo indicou a D. Pedro II dois nomes, sugerindo, no entanto, a escolha do Cônego Antônio José da Costa Pereira que,

---

[371] Ibidem.
[372] Sobre a espiritualidade ultramontana, Azevedo destaca os seguintes aspectos: "o apostolado da palavra, a devoção ao Sagrado Coração de Jesus, à imaculada Conceição e à Santa Infância, que perdei influência no fim do século XIX. Também foi importante a devoção à Eucaristia, manifestada pela comunhão frequente. De grande importante, no fim do século XIX, foram as obras das Conferências de São Vicente de Paulo, que iriam definir uma outra maneira de ser cristão culto no Brasil". Cf.: Idem, p. 213.
[373] OLIVEIRA, G. de S. *Entre o rígido e o flexível...*, p. 64.
[374] Idem, p. 67.
[375] Ibidem, p. 69.

segundo ele, era de *reconhecida moral*. Todavia, o Imperador escolheu para o cargo, no ano de 1855, o outro indicado, Cônego Honorário José de Souza e Silva Roussim. Esta decisão não foi aceita pelo Bispo Viçoso que via naquele homem uma pessoa instruída, porém de má conduta e reputação visto que vivia amasiado e tinha filhos. Justificou Dom Viçoso sua intenção ao colocá-lo como candidato não era para tê-lo como uma indicação, mas para informar sobre a sua vida desregrada e incompatível para a moralização da Igreja em Minas. Além disso, o bispo de Mariana não entendia sua atitude de não acatar as ordens do Imperador como um desrespeito ou um ato de rebeldia, pois defendia que ele estava em seu direito de impedir a nomeação caso esta apresentasse uma vida escandalosa – a Igreja não era, portanto, refém do governo geral. O impasse foi resolvido quinze anos depois quando o Cônego Roussim reconheceu seus erros e procurou o bispo de Mariana. No ano de 1872, recebeu a colação para o cabido da catedral de Mariana.[376]

Para o autor, este caso entre outros aponta que, na relação entre a autoridade dos bispos e as ações do clero, havia uma certa adaptação e reformulação da cultura religiosa na diocese de Mariana. Não ocorreu no Brasil uma total aceitação das ideias reformadoras e nem a sua transposição em um *plano perfeito*. A ação ultramontana era uma cultura religiosa construída por meio de dogmas e normas impostas por Roma e representada pelas ações dos bispos e daqueles que viviam baseados em outras doutrinas.

Em São Paulo, assim como ocorreu com Dom Viçoso em Minas, houve uma tentativa de reestruturação do clero orientada pelos princípios ultramontanos, experiência detalhadamente estudada por Augustin Wernet[377]. Além de trazer breves informações sobre a presença dos jesuítas no século XIX, o autor faz um estudo sobre a Igreja Paulista a partir das reformas de D. Antônio Joaquim de Melo, nascido em Itu e responsável pela mudança do *catolicismo iluminista* para o *ultramontano* no que se refere à orientação do clero.[378]

Assim como os demais autores, Wernet salienta que, no período colonial, o catolicismo tradicional era marcado pelo seu caráter leigo, social e familiar: "a direção e a

[376] Oliveira informa que não há documentos que informem com detalhes o desfecho da disputa. Cf.: Idem, p. 74-79.
[377] WERNET, Augustin. *A Igreja Paulista no século XIX: a reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861)*. São Paulo: Editora Ática, 1987.
[378] Idem, p. 2.

organização das associações religiosos mais importantes, a das irmandades ou confrarias estavam em mãos de leigos"[379]. Monarcas portugueses e brasileiros eram verdadeiros chefes da Igreja e não propriamente o Papa, muitas vezes uma figura distante. Sobre a atuação dos religiosos regulares no Brasil, o autor distingue dois grupos: havia as irmandades de misericórdia – responsáveis pela construção e à manutenção de hospitais e abrigos para indigentes – e as confrarias culturais e devocionais – dedicadas ao culto de seu santo patrono. Destaca ainda as Ordens Terceiras, "corporações de leigos subordinadas às ordens religiosas tradicionais e de acordo com o seu espírito"[380], seguiam os moldes das confrarias. As entidades religiosas estavam sob direção de leigos.[381]

Esse catolicismo tradicional desvinculado da estrutura da Igreja institucionalizada foi rivalizado com outro catolicismo chamado "catolicismo iluminista" que priorizava a ideia de que a religião deveria se limitar à razão e à Igreja, à educação moral, levando a "uma laicização da cultura religiosa e clerical"[382]. Essas ideias permearam a província de São Paulo que contava com uma maioria de "padres ilustrados".

A reforma empreendida por Dom Antonio Joaquim de Melo, pelo contrário, caminhou pelo viés "conservador", mas os documentos, segundo Wernet, não deixam registros claros sobre as razões que o levaram a essa opção. Sabe-se que em seus primeiros anos de sacerdócio esteve em contato com José de Campos Lara, que havia pertencido à Companhia de Jesus, e vivia em Itu depois de retornar da Itália, onde provavelmente teria tido contato com o ultramontanismo.

Na vida de Antonio Joaquim de Melo sempre existiu uma preocupação com a educação e a fundação de internatos e seminários. Quando voltou para Itu, em 1829, abriu por poucos anos, numa chácara que também serviu para sua residência, uma escola de primeiras letras. Até 1833 permaneceu nessa cidade, se dirigindo posteriormente para

[379] Ibidem, p. 17.
[380] Ibidem, p. 20.
[381] "Os confrades elegiam uma diretoria – a Mesa Provedora –, que tinham o poder de deliberar e decidir sobre todos os negócios da confraria, tendo o capelão exclusivamente atribuições religiosas, podendo, inclusive, ao seu contrato ser renovado ou não. (...) as confrarias sobrepunham-se, muitas vezes, à autoridade eclesiástica, especialmente quando as pessoas que integravam a Mesa Provedora eram da mais alta representatividade econômica e social. Cada confraria, aliás, era uma entidade autônoma (...). A devoção ao mesmo santo significava unidade dos irmãos na proteção e salvaguarda dos interesses comuns. (...)". Cf.: Ibidem, p. 22-24.
[382] Ibidem, p. 30.

Minas Gerais para trabalhar na Congregação dos Lazaristas, Seminário de Caraça. Contudo, tais planos não se concretizaram, devido ao movimento político ocorrido no mesmo ano. Retornou para Itu e, diferentemente da maioria do clero paulista, combateu o movimento revolucionário liberal de São Paulo (1842), defendendo o "princípio de autoridade". Depois da Revolução de 1842, temeroso de novos levantes liderados por padres-políticos, D. Pedro II indicou D. Antonio Joaquim de Melo para bispo de São Paulo (1851), quando D. Manuel Joaquim Gonçalves de Andrade morreu. D. Manuel fora responsável pela última gestão episcopal de tendência iluminista em São Paulo.

Vale ressaltar que Dom Antônio Joaquim de Melo sofreu resistência à sua nomeação para o bispado de São Paulo, sobretudo por parte do clero ilustrado paulistano e os políticos liberais.[383] O primeiro movimento de reforma da província foi conduzido por Dom Mateus, no *Parecer da Câmara Municipal de Itu sobre o projeto de Constituição outorgada de 1824*. As discussões na instância provincial foram retomadas pelo Conselho Geral da Província de São Paulo, na elaboração do já mencionado projeto de uma *Constituição Eclesiástica para o bispado de São Paulo*. No nível parlamentar, o debate sobre o tema iniciou-se em 1827, num confronto entre *conservadores ultramontanos* e *regalistas liberais*.[384] Estes defendiam que, para a organização da Igreja no Brasil, era necessária a expulsão dos frades estrangeiros considerados ultramontanos, jesuítas, inimigos das luzes do século e a extinção, mesmo que lenta, das ordens religiosas.

As ideias mais "conservadoras" pautavam-se, por exemplo, na promoção de mudanças do clero, sugerindo medidas como: tirar os clérigos dos seus empregos civis; melhorar a situação financeira para a carreira eclesiástica ser mais atraente; instalar no Rio de Janeiro um curso superior de ciências eclesiásticas; permitir que mais padres estrangeiros colaborassem na tarefa da moralização do povo e da sociedade. Outra medida

[383] E em algumas ocasiões o próprio bispo, nas relações com esse grupo do clero, não se mostrou habilidoso. Wernet, destaca, por exemplo, o conflito que se deu quando Dom Antônio Joaquim quis reformar o Recolhimento de Santa Teresa, provocando um rompimento dos laços entre o prelado paulista e o padre diretor Jerônimo Pedro de Barros. As críticas ao bispo diminuíram quando houve a inauguração do seminário Episcopal. Contudo, elas voltaram com força pelos frades capuchinhos que, nos últimos anos exerceram forte oposição, enquanto Dom Antônio Joaquim de Melo se ausentava sempre mais tempo da capital paulista.

[384] Idem, p. 81. Entre os envolvidos de destaque, estavam os ultramontanos Padre Luis Gonçalves dos Santos (padre Perereca); D. Romualdo Antônio de Seixas (1787-1860); D. Marcos Antônio de Sousa; e os liberais regalistas, deputados Diogo Antônio Feijó, Antônio Ferreira França; Bernardo Pereira de Vasconcelos, Francisco de Paulo Sousa e Melo, José Lino Coutinho.

importante era a criação de novas dioceses, pois com bispados menores seria possível vigiar com mais rigor os próprios membros da Igreja.[385]

A renovação ultramontana em São Paulo, portanto, foi um pouco mais tardia se comparada a Minas Gerais, dada a resistência liberal e regalista. E ela veio pelas mãos de Dom Antônio Joaquim de Melo, nomeado por decreto de 5 de maio de 1851 bispo de São Paulo. Do mesmo modo que Dom Viçoso, o novo bispo visava combater a *desmoralização* do clero, criticando todo engajamento político e vícios. Para resoluções mais imediatas, elaborou um *Regulamento*, preconizando as visitas pastorais. A longo prazo, planejava investir na educação dos aspirantes ao sacerdócio, com a organização de um seminário episcopal que tinha duas preocupações iniciais: recursos materiais e humanos. Por isso, organizou e nomeou uma comissão para representar como pessoa jurídica do seminário e aceitar doações. Já para a composição do clero, enfrentou maiores desafios, sobretudo no corpo dirigente e docente do futuro Seminário de Itu:

> havia no clero paulista sacerdotes ilustrados, formados pela Academia Jurídica de São Paulo, mestres de Filosofia, Teologia e Ciências Jurídicas como, por exemplo, o conselheiro padre Dr. Manuel Joaquim do Amaral Gurgel, o cônego Dr. Idelfonso Xavier Ferreira, o padre Dr. Anacleto José Ribeiro Coutinho, o conselheiro padre Dr. Joaquim Manuel Gonçalves de Andrade e outros. Todos estes identificavam-se com o catolicismo iluminista e regalista, motivo principal do seu não-aproveitamento na direção e na docência do Seminário Episcopal.[386]

Para solucionar a falta de professores e diretores alinhados às expectativas ultramontanas, Dom Antônio Joaquim de Melo dirigiu-se para os padres da Companhia de Jesus que já estavam instalados no Brasil desde a década de 1840. Contudo, o pedido feito ao superior da Ordem Inaciana em Roma não foi aceito. Por isso, passou a buscar a colaboração dos padres lazaristas que estavam em Minas Gerais. Mais uma vez foi rejeitada sua proposta e apenas foi atendido com a vinda de padres capuchinhos de Sabóia.[387]

Para Wernet, as ações de D. Antonio Joaquim de Melo desagradavam ao clero ilustrado da capital, sobretudo ao Cabido e aos padres que atuavam como políticos na Assembleia Legislativa provincial e aos padres-mestres do Curso Jurídico. E a essa oposição, somava-se a manutenção financeira do Seminário. A Assembleia Provincial, já

[385] Ibidem, p. 90-91.
[386] Ibidem, p. 96.
[387] Ibidem, p. 106.

em 1851, concedera uma quantia anual para auxiliar a construção do mesmo, contudo pedia uma inspeção governamental no estabelecimento. O bispo aceitou o auxílio, mas não as condições, criando um conflito entre ele e o Presidente da Província que foi resolvido pelo Governo Imperial a favor do prelado paulista. Como as verbas advindas do governo eram insuficientes, foi criado um fundo de arrecadação nas capelas e dioceses para o Seminário Episcopal Santo Inácio de Loyola.

O Seminário, por sinal, inclinava-se para o isolacionismo do mundo no intuito de alcançar a moralização do clero. Para tanto, seu regulamento interno propunha disciplina, subordinação, silêncio e recolhimento. A abertura foi marcada para 09 de novembro de 1856. No discurso de inauguração – alinhado aos procedimentos dos padres valorizadores da moral – foi priorizado o papel do Concílio Tridentino na formação do clero e criticada a evolução da filosofia moderna, sobretudo a conceituação de Deus dada por Spinoza, Rousseau, Kant e Cousin. Além disso, enfatizou-se a influência social da religião, da moral e dos sacerdotes no país. Importante mencionar que muitas famílias abastadas de São Paulo confiavam a educação de seus filhos ao Seminário Episcopal. As visitas, características desse clero que procurava ser mais vigilante, também foram apoiadas por Dom Antonio Joaquim e introduzidas no interior da província no ano de 1854.[388]

Além das visitas e a fundação do Seminário Episcopal, o bispado de São Paulo, introduziu, também na cidade de Itu, em 1857, uma congregação feminina dedicada à educação que ficou a cargo das irmãs de São José[389]. E mais, anunciou a publicação de um

[388] Importante destacar que, enquanto o bispo fazia sua segunda visita pastoral, intensificou-se a oposição na capital que, em 1855, formou um bloco ao redor do periódico *O amigo da religião*.

[389] Desde 1859, segundo Luis Roberto da Rocha, as meninas da aristocracia da região de Itu podiam ser educadas no Colégio Nossa Senhora do Patrocínio, dirigidas pelas religiosas da Congregação das Irmãs de São José de Chambery. A pedagogia estava voltada para a formação de mulheres atuantes na sociedade e que se "desprendessem das estruturas mais arraigadas do quotidiano caipira", mesmo as mulheres ainda permanecerem em um ambiente controlado. O desejo era ao mesmo tempo educar essas filhas da elite, sem que se fugisse aos padrões da sociedade. Daí a importância do ultramontanismo: "o colégio seria a possibilidade de se desligar de alguns laços do universo caipira, mas sob a atenção das irmãs, sem a mácula do Liberalismo". As irmãs de São José eram jovens conservadoras de uma França Pós-Napoleônica. O objetivo dessas mulheres era: "formar meninas para se tornarem mães moralmente exemplares, reprodutoras, em casa, de uma cultura católica e europeia". A Congregação das Irmãs de São José foi fundada no século XVII por um jesuíta, tendo uma evidente aproximação com a Companhia de Jesus. Cf.: FRANCISCO, Luís Roberto da Rocha. *Liberais e Jesuítas na Roma Brasileira: uma disputa por almas em Itu (1865-1908)*. São Paulo: s/ed., 2002 (Dissertação de Mestrado – História, PUC/SP), p. 127-128.

catecismo, dois anos depois, que deveria ser adotado por todas as vilas, freguesias e cidades da diocese.[390]

Dom Antônio Joaquim de Melo, diante da ampla descentralização das irmandades, confrarias e ordens terceiras, da independência e autonomia do clero, procurou criar laços mais sólidos entre a autoridade episcopal e as chamadas "organizações leigas", o clero e ordens religiosas.[391] Para tanto, buscou aumentar o poder e autoridade sobre clero, estabelecendo um regulamento que tratava desde o vestuário e divertimentos até a proibição de engajamento político e econômico e ocupação de cargos jurídico-criminais. Priorizava uma vida mais isolada para seus membros, estabelecendo uma *dependência da autoridade episcopal*.

Quanto às ordens religiosas, o bispo desejava controlá-las. Essa posição com relação às ordens tradicionais ficou evidente na visita pastoral a Paraíbuna, em 1855, quando, em carta de José Tomás Nabuco de Araújo, foi avisado do fechamento dos conventos brasileiros aos noviços e do projeto da inteira secularização dos religiosos brasileiros. O bispo estava de acordo com a secularização dos religiosos, mas considerava a possibilidade de deixar recursos dos padres secularizados para outros religiosos oriundos da Europa, como os redentoristas de Santo Afonso de Liguori, os dominicanos e os lazaristas.

De maneira geral, segundo Wernet, a oposição ao bispo reformador e às mudanças que procurou implantar em São Paulo veio do clero ilustrado, mais especificamente do Cabido, padres deputados da Assembleia Provincial e Legislativa e alguns ligados à Academia de Direito. Todos concordavam com a necessidade de reforma do clero paulista, mas discordavam quanto à doutrina a ser seguida. Diferentemente do bispo, apoiavam as ideias regalistas, iluministas ou liberais. A atitude autoritária do bispo ao impor sua reforma desagradou os oposicionistas que ficaram às margens das decisões de Dom Antônio Joaquim de Melo, cujo bloco de apoio estava no interior, no clero ituano e religiosos estrangeiros. A chegada dos capuchinhos, na opinião da oposição marcava justamente a divulgação do catolicismo "conservador" ultramontano:

[390] WERNET, A., *op. cit*, p. 130.
[391] Idem, p. 140.

> contra a atuação de "estrangeiros retrógados", evocaram um passado glorioso, com uma cultura à altura das luzes do século, numa época em que o sentimento nacionalista se consolidava e reforçava. Para divulgar as suas críticas, o grupo oposicionista utilizava-se sobretudo dos periódicos e dos jornais, destacando-se *O amigo da Religião*, que foi fundado com esse objetivo.[392]

A reforma empreendida por Dom Antonio Joaquim de Melo e seus apoiadores, como os padres de Sabóia, caminhou para aquilo que ficou conhecido como a "Questão dos bispos". Para Wernet, o bispo foi bem sucedido na introdução do catolicismo ultramontano e um exemplo de reformador para os seguidores paulistas: imitaram-no em sua intransigência e em seu autoritarismo na fundação de seminários fechados, nas visitas pastorais, na convocação de capuchinhos para colaborarem nas missões populares e na formação do clero.

Sobre a presença da Companhia de Jesus, não descreve os pormenores da sua vinda e estabelecimento. Informa-nos que quando se intensificou a orientação tridentina, o catolicismo ultramontano começou a penetrar na província, e como já temos acompanhado, atingiu também as ordens regulares, já que as tradicionais, carmelitas, beneditinos e franciscanos e também os jesuítas, eram o sustentáculo da Igreja colonial e foram substituídas por novas ordens e congregações trazidas da Europa. Havia uma restrição às novas congregações justamente por serem afinadas com o pensamento mais "conservador" e de mais controle pelas autoridades eclesiásticas. Na gestão de D. Antônio Joaquim de Melo apenas os capuchinhos e as irmãs de São José se estabeleceram em S. Paulo. A vinda de padres estrangeiros terá continuidade com a recepção dos jesuítas em Itu. Contudo, a entrada mais significativa das novas congregações no Brasil se dará na Primeira República, com o objetivo de suprir a carência do clero nacional já que assumiriam as paróquias, colégios, seminários, hospitais e pregações nas missões populares e nos retiros, contribuindo "eficazmente para a 'europeização' e a 'romanização' do clero e da Igreja do Brasil"[393].

4. Os jesuítas e a *Questão Religiosa* na imprensa ilustrada

[392] Ibidem, p. 162.
[393] Ibidem, p. 183.

Diante disso, o catolicismo iluminista gradativamente cedeu lugar para o ultramontanismo. O catolicismo tradicional caracterizado como leigo, social e familiar, foi substituído pelo catolicismo renovado de cunho individual, clerical e *romanizado*. E destacar o ultramontanismo é também trazer a questão da Companhia de Jesus. Abrimos, então, um breve parêntese para citar a repercussão na imprensa ilustrada do Segundo Reinado, da questão religiosa, do jesuitismo e ultramontanismo. Para tanto, destacamos o trabalho de Angelo Agostini[394], atuante em importantes jornais ilustrados e humorísticos do Brasil. Em São Paulo, depois de passar pelo Rio de Janeiro, trabalhou inicialmente em uma oficina de fotografia. Junto com Américo de Campo, em 1864, fundou o periódico *Diabo Cox*o e, posteriormente, *O Cabrião* (1866-1867) que teve 51 números publicados ininterruptamente. Ambos eram marcados, segundo Aristeu Lopes, pela sátira social e novidade jornalística, contando com caricaturas audaciosas que criticavam os costumes e a política daqueles dias.

Os periódicos de Agostini foram os primeiros ilustrados a circularem na província de São Paulo. *O Cabrião*[395] alcançou grande popularidade, tanto que "acabou por divulgar o verbo 'cabrionar' no sentido de caçoar e brincar". Era editado por Américo de Campos, Angelo Agostini e Antonio Manoel dos Reis, divulgando ideias de uma linhagem de liberais do Império que já apresentavam, na década de 1860, "dissidências e cisões" sobre determinados temas, como a abolição e a questão religiosa. Os temas tratados n*´O Cabrião* eram variados: desde críticas às autoridades governamentais e lideranças políticas, bem como a atuação dos jesuítas de Itu e a guerra do Paraguai, "sem dúvida o tema que mais foi explorado por este jornal".

---

[394] Chegou ao Rio de Janeiro em 1859, aos 16 anos de idade, tendo nascido em Vercelli (Itália) em 1843. Veio ao país com o padrasto Antonio Pedro Marques de Almeida em busca da mãe Raquel Agostini, cantora lírica. Cf.: LOPES, Aristeu Elisandro Machado. "Dois caricaturistas entre a memória e o esquecimento: Angelo Agostini (1843-1910) e Eduardo Chapon (1852-1903)", ***in***: *Estudios Historicos – CDHRP*, n. 03, Diciembre 2009, p. 1-23; SALIBA, Elias Thomé. "Cabrião: humor e paródia política", ***in***: *Comunicação & Educação*, São Paulo, (22): 26 a 36, set,/dez, 2001; SOUZA, Silvia Cristina Martins de. "Munido do seu lápis: representações sobre teatro e audiências paulistanos nas litogravuras de Ângelo Agostini (Cabrião, 1866-1867)", ***in***: *SAECULUM – Revista de História*, 24, João Pessoa, jan./ jun. 2011, p. 161-178.

[395] De acordo com Elias Saliba e Silvia de Souza, o nome do semanário foi inspirado no *Cabrion*, personagem da conhecida obra *Mistérios de Paris*, de Eugène Sue, marcado por ser pirracento, amolador e impertinente que sempre infernizava a vida do casal Pipelet. Segundo Saliba, não se tratava de um folhetim, mas mantinha uma semelhança ao gênero: tinha narrativas que terminavam como o clássico "*continua no número seguinte*".

Marcelo Balaban[396] nos informa que nesse começo da carreira em São Paulo (1865-1870) sua produção privilegiou a guerra do Paraguai: "a maneira como entendia o país estava, assim relacionada com os jornais caricatos e a experiência da guerra. Esta produziu em Agostini uma visão a respeito do país organizada pela ideia de que a escravidão era um cancro que contaminava toda a sociedade"[397]. A questão religiosa, que também esteve presente nas páginas do *Cabrião*, foi estudada por Balaban no semanário *O Mosquito*, particularmente nos anos de maior tensão, entre 1872 e 1875.

Depois de deixar a redação de *A Vida Fluminense* em 1871, Agostini atuou em *O Mosquito*[398] onde colocou em prática os ideais de *progresso* e *soberania popular* como orientação do semanário. No que se refere à questão religiosa, o desenhista se posicionava contra à orientação da Igreja de Roma. Para Agostini, "os atos *ex-informata consciência* dos bispos ultramontanos representavam uma ameaça ao governo imperial, o que naquele instante se traduzia em uma avaliação sobre o risco do cumprimento da lei emancipacionista"[399].

Temas relacionados à religião estiveram, desde o início, entre os interesses de Agostini. No entanto, o ano de 1872 foi marcante nessa questão em virtude dos destaques que as disputas entre a Igreja e a Maçonaria alcançaram. No final deste mesmo ano se

---

[396] BALABAN, Marcelo. *Poeta do lápis: a trajetória de Angelo Agostini no Brasil imperial – São Paulo e Rio de Janeiro (1864-1888)*. Campinas/SP: [s.n.], 2005, (tese de doutorado, UNICAMP).

[397] Idem, p. 8.

[398] Revista fundada em 1869 e que permaneceu sendo publicada até 1875. Em 1871, seu proprietário e dono dos desenhos, o brasileiro Candido Aragonês Faria, foi para *A Vida Fluminense* e teve a chegada de Agostini. Para Balaban, essa mudança: "redirecionou a carreira de Agostini. O novo perfil daquele periódico [*O Mosquito*] explica o significado que passava a dar ao seu trabalho como desenhista. Este perfil tinha íntima relação com o contexto de regulamentação e aplicação da lei emancipacionista, bem como com os tumultuosos acontecimentos envolvendo a igreja católica, o Estado e a maçonaria, que em breve iriam tomar conta da cena política". Cf.: Ibidem, p. 163.

[399] Para Balaban, ainda não há muitos estudos que explorem a relação entre a questão religiosa e a lei de 28 de setembro de 1871. Mas a comemoração ocorrida em 3 de março de 1872 em virtude da promulgação da mencionada lei é um evento representativo dessa aproximação. A festa foi sediada no Grande Oriente do Brasil, casa maçônica que tinha o Visconde de Rio Branco como Grão Mestre e contou com a presença do padre (e maçom) Almeida Martins como orador oficial do evento. O bispo do Rio de Janeiro, Dom Pedro Maria de Lacerda, seguindo as orientações de uma série de documentos pontifícios que condenava a maçonaria, suspendeu as ordens o padre maçom: "o centro nervoso dos episódios desencadeados com a suspensão do padre Almeida Martins se organizava em torno de interpretações jurídicas sobre as novas orientações da igreja romana e as leis em vigor no Brasil". Balaban refere-se ao sistema de padroado, especialmente o artigo 5º da Constituição que definia a união entre Estado e Igreja, regulamentada pelo primeiro. Além das mudanças que ocorreram na Igreja no fim da década de 1860 com relação a reformulação da doutrina da infalibilidade do Papa. Cf.: Ibidem, p. 163, 176.

debatia no parlamento os eventos que envolviam D. Vital e D. Macedo e as restrições que faziam à maçonaria (sendo Cândido Mendes um expressivo defensor dos religiosos na ocasião). Em um dos seus desenhos[400] Agostini fez uma versão satírica da cena "Os Huguenotes", ópera de Giacomo Meyerbeer, retrato de um dos episódios de maior intolerância religiosa da história. Na versão do desenhista italiano, os católicos eram representados pelos bispos de Olinda e do Pará, D. Lacerda e Candido Mendes. A orquestra era composta por membros do Vaticano, regidos pelo papa. No palco também apareciam freiras, jesuítas e a população, que receberam punhais e a orientação do que era para ser feito. Para completar, havia um demônio vestido de clérigo que observava com ares de satisfação. Para Balaban, era clara a referência do desenho: "atribuiu aos bispos ultramontanos o mesmo tipo de intransigência que produziu o famoso massacre de católicos contra os protestantes"[401], além de demonstrar o perigo proporcionado pelas pregações dos bispos.

O título da imagem – "Efeitos do jesuitismo no Brasil em 1873" – é interessante para nossa análise, já que faz uma menção clara à Companhia de Jesus como nociva não apenas à sociedade, mas também à Igreja. Na cena em questão são justamente os jesuítas que entregam a adaga à população que, de maneira passiva e obediente, recebe as instruções dos padres. Para Balaban, na ilustração não estava em jogo o cristianismo, mas a "postura tida como anticristã dos jesuítas"[402] que dominaria a Igreja de Roma, os bispos ultramontanos e um dos seus maiores defensores, Cândido Mendes: "há nas imagens de Agostini uma defesa do cristianismo, em uma versão distinta da defendida pelos personagens que organizam a cena (...) a imagem atribui a intolerância religiosa e suas desastrosas consequências aos jesuítas, não a Igreja católica como um todo"[403].

---

[400] A imagem está no *Anexo 1*: *O Mosquito*, n. 184, 22/03/1873.
[401] BALABAN, M., *op. cit.*, p. 198.
[402] Idem, p. 199.
[403] Imagens como esta que tematizavam a questão religiosa deram a Agostini o rótulo de anticlerical, termo que pode significar uma posição contrária ao clero, sobretudo por suas intervenções políticas e sociais, ou ainda ter um sentido mais radical, em que essa oposição ao clero reflita o mesmo sentimento quanto ao catolicismo. Para Balaban, Agostini alinhava-se mais ao primeiro sentido, pois sua crítica era contra o jesuitismo e os ultramontanos e seus argumentos eram expostos por meio de personagens narradores, como forma de "intervir no debate político". Cf.: Ibidem, p. 199-200.

Este exemplo demonstra a associação que se estabelecia entre os jesuítas e ultramontanos. Vale ressaltar que no Brasil, a tese ultramontana chegou ao ápice através do Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira, bispo rigoroso de Olinda e pivô da *Questão Religiosa*, momento máximo no embate entre a Igreja brasileira e o Estado no Brasil. Sobre a *Questão Religiosa*, reiteramos que a Constituição de 1824 determinava o sistema de padroado – uma união entre Estado e Igreja, sendo regulada pelo primeiro, "de cuja prévia aprovação dependia toda e qualquer ação da igreja". Sem a aprovação do Imperador, nenhuma ordem eclesiástica poderia atuar no Brasil. Este controle é explicado pelo fato da Igreja exercer muitas funções do Estado, desde o batizado até a execução de algumas leis a cargo dos párocos. O *beneplácito* tornava a Igreja como uma "espécie funcionária pública da monarquia". No entanto, no final da década de 1860, na reforma da Igreja Católica, criou-se a doutrina da *infalibilidade*, cuja difusão estava a cargo de uma facção da Igreja católica, os ultramontanos, "que defendiam a liderança de Roma centralizada na figura do Papa". A *Questão Religiosa* se deu neste contexto – de *romanização* do clero católico e fortalecimento da Igreja como instituição – iniciando-se com as ações do bispo de Olinda (1872) e do bispo do Pará (1873) contra irmandades maçônicas – condenadas pelos ultramontanos como "erros modernos"– que recorreram à Coroa. Os religiosos não acataram a intervenção do Estado, sendo processados e condenados, episódio que perdurou até 1875 com a anistia dos bispos. [404]

Catolicismo e liberalismo (brasileiro) eram incompatíveis, uma vez que este último se apresentou sob a forma laica e contra a Igreja no espaço político, denunciando o *imperialismo* católico apoiado num Estado estrangeiro, com clérigos ligados a Roma: "a Igreja vinha caracterizada como poder hostil, portador do princípio da desigualdade no plano das instituições civis". A instituição católica aparecia, para a consciência liberal, como entidade externa à unidade territorial do país, uma ameaça ao monopólio interno da

[404] Cf.: BARATA, Alexandre M. *Luzes e Sombras: a ação da Maçonaria brasileira (1870-1910*). Campinas: Editora da UNICAMP, 1999; BARROS, Roque S. M. de. "A questão religiosa", ***in***: *História Geral da Civilização Brasileira*. SP: Difusão Européia do Livro, 1971, t. 02 ("O Brasil Monárquico"), v. 04 ("Declínio e queda do Império"), pp. 338-365; BALABAN, M., *op. cit.*, p. 176-179.

soberania nacional já que seus agentes, embora homens advindos da sociedade brasileira, eram vistos como elites enviadas de Roma.[405]

Em suma, percebemos que na relação "Trono-Altar", a partir da década de 1840 (e, sobretudo na década de 1870), as posições eram diversas tanto no meio político quanto religioso. Em linhas gerais e de acordo com as análises de Altoé, os republicanos tinham por meta a separação assim que assumissem o governo, por defenderem um Estado neutro em questões religiosas. Já entre os liberais e os conservadores não havia uma posição única, estando os dois partidos bastante fragmentados a esse respeito. E do ponto de vista do clero, havia três posicionamentos: aqueles favoráveis à separação (se opondo à *Syllabus*); um segundo grupo, liderado pela hierarquia, que desejava a união da Igreja e do Estado não mais num nível de subordinação, mas de igualdade, superando o regalismo. Muitos destes grupos passaram até mesmo a defender que não importava o tipo de regime político em vigor no país, mas o respeito aos direitos da Igreja. Enquanto que o terceiro grupo não admitia qualquer separação entre Estado e Igreja e entre os que compartilhavam tal posição estavam os ultramontanos, os mais radicais.[406]

Nesse sentido, a vinda de religiosos europeus foi um dos fatores mais importantes para o papado tentar firmar sua hegemonia durante o Brasil Império, sobretudo através dos jesuítas e lazaristas. Soma-se ainda o desempenho dos núncios apostólicos que, nos anos de 1860, propiciaram maior aproximação da Igreja brasileira com Roma, já que passaram a desenvolver não apenas uma atividade exclusivamente diplomática e política: tornaram-se um instrumento do papado junto a Igreja e aos negócios eclesiásticos, rompendo a rigidez do padroado.

Apesar das restrições governamentais descritas aqui, as congregações religiosas ingressaram no Brasil substituindo as ordens tradicionais do período colonial. Os novos institutos tornaram-se "significativos baluartes das novas orientações e diretrizes da Santa Sé". Os seminários episcopais, em sua maioria, foram entregues aos religiosos ultramontanos, principalmente aos lazaristas, que se destacaram no trabalho de renovação e "reforma" da Igreja e do clero francês nos moldes tridentinos. Os capuchinhos italianos

[405] ROMANO, R., *op. cit.*, p. 106, 111-112.
[406] ALTOÉ, V., *op. cit.*, p. 207-210.

dedicaram-se essencialmente às pregações nas missões populares do interior do país e receberam a missão oficial do governo de *civilizar os índios*. Quanto aos jesuítas, como já citamos, retornaram na década de 1840, quando se instalaram em Santa Catarina e Rio Grande do Sul dedicando-se aos imigrantes católicos teutos. Aqueles que mais trouxeram preocupações foram, segundo Altoé, os jesuítas italianos instalados em Pernambuco no ano de 1864, pois além de ultramontanos, eram acusados de promover revoltas e sedições contra determinações imperiais, pelo que foram expulsos da província em 1874.[407]

E para refletir sobre esse conjunto de elementos que permeou as relações entre a Igreja e o Estado durante o Segundo Reinado, especialmente no tocante a presença de padres estrangeiros no Brasil, destacamos como exemplo a polêmica estabelecida na Câmara dos Deputados no ano de 1864 em torno da concessão de terras ao padre Janrard. Interessante observar os aspectos relacionados à questão religiosa, sobretudo aqueles associados à Companhia de Jesus, peça fundamental na argumentação e definição dos diferentes posicionamentos. Vale ressaltar também que essa discussão ocupou algumas sessões da Câmara dos Deputados, contudo, iremos explorar inicialmente os dois primeiros discursos marcados por opiniões opostas que ilustram bem o modo como foi conduzido o debate.

5. Presença dos jesuítas no Parlamento: a discussão sobre as concessões ao padre Janrard (1864)

Com os seguintes dizeres: "entra em 1ª discussão o projecto que autorisa o governo a conceder ao padre Janrard o terreno necessário para a edificação de um templo catholico, com o voto em senado da commissão de fazenda"[408], dava início na Câmara dos Deputados a discussão referente ao projeto de lei apresentado pela Comissão de Negócios Eclesiásticos da Legislatura de 1862, cuja resolução da Assembleia Geral, em artigo único, autorizava ao governo doar ao padre lazarista Janrard, a título perpétuo, o terreno que julgasse necessário para edificação de um templo católico. Nos primeiros debates, os políticos mais ativos

[407] Idem, p. 283-285.
[408] *ACD*, 03/03/1864, p. 24. A sigla ACD refere-se "Anais da Câmara dos Deputados".

foram o deputado liberal Pedro Luiz Pereira de Souza[409] e o deputado conservador João José de Oliveira Junqueira[410].

Colocando-se enfaticamente contra a execução do pedido, Pedro Luiz Pereira foi o primeiro a se manifestar sobre o assunto. A sua argumentação pode ser dividida em dois eixos principais: o financeiro e o religioso. Sobre os fatores econômicos, não iremos nos alongar no momento, apenas apontamos que, segundo o deputado pelo Rio de Janeiro, a doação ao padre Janrard era uma "espoliação de dinheiros públicos". Para melhor justificar, se baseou em três pareceres: o do Tesouro; do Ministério da Agricultura e Obras Públicas; e do Ministério da Fazenda. Opondo-se à leitura favorável feita pelo Cônego Pinto de Campos, relator da Comissão de Negócios Eclesiásticos e defensor da construção do templo católico, rebateu cada relatório, mostrando que a execução das obras prejudicaria desde possíveis projetos de infra-estrutura (como futuras ruas e praças) até os cofres do governo que não poderiam perder os valores despendidos pelo Estado para adquirir os terrenos do morro de Santo Antonio, doando os mesmos ao padre Janrard.[411] Toda essa demonstração foi rebatida pelo deputado Junqueira na continuação do debate. Em poucas palavras, o deputado pela Bahia afirmava que o projeto não pedia terras exatamente nesta localidade e mesmo que assim fosse não era o caso de doar a sua totalidade, mas apenas uma pequena porção. Além disso, essa seria uma das concessões dadas pelo governo, que já tinha cedido outros espaços para igrejas protestantes.[412]

Do ponto de vista religioso, Pedro Luiz Pereira pautou-se em dois impedimentos que colocavam em xeque o andamento do projeto: o fato do pedido ter partido de um padre francês para atender aos seus conterrâneos o que, em sua opinião, claramente delineava uma distinção entre o clero nacional e estrangeiro; e, principalmente, por se tratar de um canal de entrada de ordens religiosas lideradas *perigosamente* pelo *jesuitismo*. Nessa perspectiva, discordava ainda da suposta escassez de templos católicos e, por isso, não considerava tal fato como justificativa plausível para permitir a construção de mais um.

[409] No anexo "Breves Biografias dos Personagens Citados", apresentamos dados sobre Pedro Luiz Pereira de Souza.
[410] No anexo "Breves Biografias dos Personagens Citados", apresentamos dados sobre João José de Oliveira Junqueira Jr.
[411] *ACD*, 03/03/1864.
[412] *ACD*, 04/03/1864.

Afirmava que o morro Santo Antonio, possível local a ser doado, era uma região já assistida por outras igrejas de mesma orientação. Por isso, segundo ele, havia uma motivação que ia além da construção de um "simples" templo. Tratava-se de uma autorização para "um lugar de oração" exclusivo para "a população franceza".[413]

Ou seja, sendo os franceses tão católicos apostólicos romanos quanto os demais, não havia necessidade de um espaço unicamente preparado para eles. Essa possibilidade se tratava, na verdade, de uma *injúria* ao clero brasileiro, pois mesmo diante da abundância de templos, a citada população católica estrangeira não encontrava nenhum que desempenhasse *perfeitamente* suas funções no culto divino, nas práticas e nos socorros espirituais, isto é, que estivesse a sua altura e necessidade. Além disso, o deputado pelo Rio de Janeiro mostrou-se particularmente preocupado com o que considerou ser o objetivo principal do projeto do padre Janrard: "fundar mais um ninho de lazaristas, levantar no Brasil mais um pulpito e mais um confessionario para o jesuitismo!"[414]. Na fala do político, por sinal, ressoam elementos constitutivos do discurso antijesuítico, do qual tratamos no capítulo 01:

> a Companhia de Jesus, a Camara o sabe, depois de ter avassallado o mundo com a sua política ousada, sinistra e ardilosa; prendendo na sua vasta rede de confrarias e de agentes, braços e consciências, homens e cousas, povos e governos, passou um dia, e tão fatalmente nos destinos da humanidade, que foi condemnada com horror e repellida de todo o mundo civilisado.[415]

As palavras de Pereira não encontraram o apoio de todos os presentes na Câmara. No dia seguinte[416], o debate continuou e se pronunciou o deputado pela província da Bahia, João José de Oliveira Junqueira. Ele contestou cada um dos argumentos, defendendo, assim, como necessário o plano de concessão ao padre Janrard. Junqueira estava certo de que o deputado pelo Rio de Janeiro havia visto uma espécie de "fim oculto" no pedido para a construção de um templo. Transformou um "humilde projeto" em uma grande questão, pois, mais do que se opor, sua fala foi um ataque virulento a "instituições respeitáveis", como a ordem de jesuítas, as irmãs de caridade, os padres lazaristas e os capuchinhos.

---

[413] *ACD*, 03/03/1864.
[414] Idem.
[415] Ibidem.
[416] *ACD*, 04/03/1864.

Na continuação de seu discurso, Pedro Luiz Pereira de Souza foi ainda mais incisivo contra a Companhia de Jesus, destacando a luta travada por seus religiosos na França. Uma escolha não aleatória visto que este era o país de origem do padre Janrard. Sempre desejosos em manter "seu dominio universal"[417], destacou as três vezes em que os inacianos foram condenados e expulsos do país europeu: "quando parecia que a sociedade se achava desaffrontada (...), o jesuitismo ressurgia mais subtil, mais ameno, mais acomodado as ideas do século XIX, não com aquella franqueza brutal, aquella asperez rude do século XVII"[418]. As várias expulsões do Instituto de Loyola não significaram a sua extinção. Pelo contrário, reapareceu nos anos oitocentistas "revisto, correcto e augmentado"[419].

Sobre a forte ascendência da Igreja sobre o governo francês, Junqueira também contrapôs a opinião de Pedro Luiz Pereira. O deputado pela Bahia defendia a necessidade de uma certa influência da Igreja naquele país, mas por meio de um clero "justo e razoavel". Aliás, essa era uma característica em todos os países católicos, sobretudo na França, onde "o seu clero [era] um modelo". Como exemplo, citou a candidatura de Luiz Napoleão, em 1848, quando os religiosos atuaram como conselheiros da população, sobretudo da parcela rural, para que se apresentasse nas eleições a seu favor. Interessante notar que a posição do deputado Junqueira parece apoiar, em certa medida, a manutenção dos laços entre a Igreja e o Estado: "não podem contestar ao clero essa intervenção em que não há mais do que o exercício de um direito"[420].

Segundo Pedro Luiz Pereira, o reaparecimento do jesuitismo no século XIX se deu sob uma faceta "mais simpática" e carregando uma bandeira da caridade. Imagens que em sua opinião inibiam qualquer crítica. Por isso, era importante manter a atenção sobre as instituições desse caráter, como a Sociedade de S. Vicente de Paulo. Fundada por estudantes em 1833, era digna de elogios (dada a sua dedicação aos necessitados e à religião) até o momento em que fora tomada pelo jesuitismo, tornando-se "intolerante e

[417] *ACD*, 03/03/1864.
[418] Idem.
[419] Ibidem. Nos capítulos anteriores, indicamos o estudo de Michel Leroy sobre o jesuitismo na França oitocentista.
[420] *ACD*, 04/03/1864.

mesquinha; [e] pregando a paz e amor do próximo, entranhou-se às occultas na baixa intriga política"[421]. Naqueles dias já exercia uma forte influência em todo o território francês, não como uma sociedade religiosa, mas uma empresa política que dominava até mesmo Luiz Napoleão que se achava "acanhado e vexado sob a pressão clerical manifesta e decidida"[422].

As ameaças do jesuitismo ao Brasil também vinham dos lazaristas originários da França. Era responsabilidade da Câmara acabar com essa invasão preocupante para a *situação religiosa* do país. Aliás, não apenas os lazaristas eram recebidos de "braços abertos" como também as irmãs de caridades que se instalavam em grandes estabelecimentos: "nos hospitaes são enfermeiras tyrannicas e administradoras absolutas; nos collegios são professoras sem terem soffrido exame, e directoras, a coberto de toda e qualquer inspecção"[423]. Dessa forma, ao enfatizar que tais instituições eram significantes na França e que entravam sem dificuldades no Brasil, o deputado demonstrava o quão *perigosa* seria a concessão de terras ao padre francês Janrard. Tratava-se, na concepção de Pedro Luiz Pereira, da instalação de um convento lazarista: "por falta de igreja? Não. Em attenção a população franceza? Não. Em razão da incapacidade de nosso clero? Também não; incapazes e grosseiros são muitos padres francezes que vem ao Brazil. (Apoiados) O que há pois é manha de jesuítas"[424].

Diante de manifestações opostas as suas ideias como, por exemplo, do deputado Figueiredo que defendeu, em uma das interrupções do discurso, os benefícios que esses religiosos tinham trazido ao país, Pedro Luiz Pereira não negou que bons resultados foram alcançados, mas questionou: seriam esses maiores que os malefícios? Ainda se referiu aos capuchinhos italianos que mesmo tendo prestado bons serviços, o fizeram *minando o espírito religioso* daqueles que tinham sido atendidos. Em meio a gritos de apoio e de discórdia, afirmou: "os capuchinhos não doutrinão, não ensinão, não moralisação o povo (...) que importa, Sr. presidente, que elles fação esses benefícios, a custa do povo que elles amedrontão com as caldeiras do inferno, se procurão a todo transe tornar o homem cadáver

[421] *ACD*, 03/03/1864.
[422] Idem.
[423] Ibidem.
[424] Ibidem.

(...)?".[425] Pedro Luiz Pereira definiu-se, assim, como um combatente do jesuitismo que, no século XIX, retornou sob uma *nova faceta*, por meio do "burel do capuchinho, ou com a batina do lazarista, ou com a touca branca da irmã da caridade"[426].

No livro[427] de Brito Aranha publicado na década de 1860, notamos argumentos semelhantes aos apresentados por Pereira visto que enfatiza a *perigosa* relação entre a Companhia de Jesus e os citados grupos religiosos no século XIX, com o objetivo principal de *provar* o quanto estes religiosos eram a personificação dos jesuítas de antes, "diversificando apenas na denominação, mas trabalhando juntos na *obra* comum: a restauração do absolutismo clerical e político"[428]. No prólogo da segunda edição, apontou duas acusações sobre a associação São Vicente de Paulo: a sua capacidade de minar as instituições liberais nos países em que era introduzida, bem como a habilidade de ocultar, sob o pretexto de beneficência pública, as intrigas e secretos manejos para a restauração dos mais *retrógrados* princípios morais e políticos. Questionavam ironicamente se, para exercer a caridade, além da liberdade e tolerância, era necessário constituir um *estado* no *estado*, se revestir dos mistérios e se colocar a parte da vigilância do governo.[429]

No que dizia respeito especificamente ao ensino, mostrava-se igualmente contrário a presença e a influência dessas congregações. Tratava-se, segundo o autor, de evitar a "propaganda do erro e da ignorancia", o ensino do *mal* contra o *bem*. Mesmo sendo o objetivo daqueles que denominaram de *neo-católicos*, homens do partido clerical, os agentes da reação, não era mais compatível às novas gerações essa instrução *envenenada* pelo lazarismo: "julgam acaso que a piedade *hypocrita*, a humildade *fingida*, e a religião *ímpia*, illudem alguém? (...) illudem e fascinam pessoas inexpertas e ignorante, mas não illudem nem fascinam o povo"[430]. Se havia o desejo de que os filhos fossem frequentadores

[425] Para fortalecer seu discurso, Pedro Luiz Pereira destacou o quão era prejudicial a língua utilizada pelos capuchinhos em suas missões pelas aldeias e sertões. Segundo ele e com o apoio do deputado Paula Souza, era uma contribuição negativa, pois não era nem italiano nem português, mas uma "meio-língua".
[426] Idem.
[427] ARANHA, Pedro Wenceslau de Brito. *Jesuitas e Lazaristas – Segunda Edição aumengtada de Os Jesuítas em 1860*. Lisboa: Typ. De J.G. de Sous Neves, 1862.
[428] Idem, p. 6.
[429] Ibidem, p. 10-12. Vale dizer que jornais europeus variados são utilizados ao longo do texto.
[430] Ibidem, p. 18.

de suas casas de educação, sugeria, então, que se submetessem a vigilância do Estado secular, deixando em evidência as doutrinas ensinadas e os livros utilizados:

> não eviteis as leis seculares; não useis do púlpito nem do confessionário para perpetuar as consciências; não trateis de instituir egreja no seio da egreja, e nação no seio das nações; não mostreis que vos importa a elevação da escuridade contra a luz do progresso. E que tendes necessidade de que o absolutismo e o obscurantismo triumphem contra as ideas de liberdade; não manifesteis, desse modo, que o que sobretudo vos convem é a restauração do passado contra a pretensões no presente e as fundadas esperanças no futuro.[431]

Citava, além de José da Silva Mendes Leal e seu estudo sobre a questão do ensino galicista, os argumentos de Alexandre Herculano sobre os perigos das influências das congregações religiosas nos "asylos da primeira infância". Era preciso especial atenção sobre os institutos femininos já que futuramente as suas alunas seriam mães de família.[432] Em acordo com o historiador português citou também Ferrer que em trecho em destaque mostrou-se receoso com a possível implantação de um ensino de subserviência, pautado no fanatismo religioso e na obediência cega advindo do geral dos lazaristas ao invés da educação baseada nas virtudes rígidas do cidadão, na independência de caráter e amor à pátria: "entregai-lhes a instrucção primaria, e, em logar de uma monarchia constitucional, tereis uma theocracia absoluta e depostica, como a do geral da ordem de San-Vicente de Paulo"[433].

Referiu-se à influência clerical em todo o ensino e como ela significava um estorvo à administração do Estado. Por isso, a presença do clero deveria se restringir às questões religiosas. Havia uma guerra oculta por meio do púlpito, do confessionário e do ensino contra os princípios liberais. Relembrando as supostas ações dos jesuítas para com seus estudantes, tornando-os "membros *úteis* da Ordem", chamava a atenção para os lazaristas que faziam uso das mesmas armas naqueles dias. Era evidente a tentativa de se chegar ao coração das classes populares através do ensino "preparado e calculado" e, por isso, era preciso cuidado e atenção à direção dada ao clero sem a intervenção do Estado secular. Para o autor, não apenas os de roupeta eram os lazaristas e jesuítas. Os reacionários eram também os fanáticos, os beatos, os hipócritas, os *mogigatheocratas*, os neo-católicos,

[431] Ibidem, p. 19.
[432] Ibidem, p. 20-21.
[433] Ibidem, p. 22.

clericais, os déspotas, os absolutistas, os falsos liberais, os pseudo-democratas. Isso porque todos adulteravam a liberdade e viciavam os bons costumes por meio de armas traiçoeiras: "com todas essas classes se prepara o exército; se urde a ter, se apresta a lucta"[434].

Do ponto de vista de Junqueira, atribuir a caridade como uma nova roupagem do jesuitismo oitocentista era algo incongruente. Este raciocínio do deputado pelo Rio de Janeiro depreciava a sinceridade dos religiosos devotados a este princípio.[435] Se havia a presença de instituições religiosas em locais que não lhes eram próprios, a responsabilidade disso não seria delas. Como exemplo, defendia que as obras assistenciais das irmãs de caridade deveriam focar as ruas e os hospitais visto que não estavam condicionadas ao voto de clausura. A participação dessas mulheres como mestras e diretoras de colégio era um *abuso* que não devia ser creditado à instituição religiosa, mas ao próprio governo. Havia, na verdade, a necessidade de reconhecimento de sua utilidade à sociedade: "pela minha parte dou testemunho que na minha provincia ellas [irmãs de caridade] dirigem vários estabelecimentos com grande utilidade publica; poderia citar a V. Ex. a Casa da Providencia, que é um estabelecimento em que se recebeu orphãos, crianças pobres"[436].

Não percebia, e aqui também discordando de Pedro Luiz Pereira, uma filiação entre os lazaristas e a Companhia de Jesus. Por isso, a presença de padres lazaristas era bem vinda desde que em quantidade moderada já que a imigração deveria privilegiar, além da preservação da moral, homens que se dedicassem ao trabalho e desenvolvimento:

> não quero que a nossa emigração ou colonisação principalmente consista em irmãs de caridade e padres lazaristas (...). Mas porque eu quero que a emigração para o Brazil seja principalmente composta de homens laboriosos, não se pode daqui concluir que não devamos ter também alguém que cuide da parte moral.[437]

Respaldando a presença desses religiosos, Junqueira afirmou que as instituições como as das irmãs de caridade ou dos lazaristas não haviam sofrido objeções por parte de nenhum bispo. Seguindo o exemplo do falecido D. Romualdo da Bahia, os bispos do Pará, Rio Grande do Sul, Ceará e Mariana acolhiam tais religiosos. Já sobre a Companhia de Jesus, o deputado pela Bahia pedia cuidado nas análises, pois era preciso considerar os

[434] Ibidem, p. 32.
[435] *ACD*, 04/03/1864.
[436] Idem.
[437] Ibidem.

serviços prestados ao longo da história e não confundir esta Ordem à palavra *crime*. Num tom conciliatório, afirmou que a presença dos jesuítas na política podia ter sido excedente no passado, mas as suas qualidades também eram merecedoras de reconhecimento: "se os jesuitas tiverão erros deploráveis, também tiverão muitas virtudes".

Os argumentos levantados em torno da concessão ou não de terras ao Padre Janrard para a construção de um templo católico revelam, além de discordâncias quanto à viabilidade financeira do projeto, as preocupações atreladas à discussão sobre a relação entre a Igreja e o Estado durante o Segundo Reinado. As falas do deputado Pedro Luiz Pereira reverberavam as críticas à presença da Companhia de Jesus. Ou melhor, numa posição contrária a qualquer orientação ultramontana na condução da Igreja, mostrou-se especialmente preocupado com a *perigosa* influência do *jesuitismo*[438] que não se restringia à Ordem Inaciana e influenciava outras instituições religiosas, como os lazaristas e irmãs de caridade que vinham da França e se instalavam no Brasil. Era preciso mais atenção para com estes padres estrangeiros que se espalhavam pelo país e que poderiam se infiltrar nas estruturas do governo defendendo interesses incompatíveis com o Estado.

Já o deputado Junqueira apresentou uma leitura mais conciliadora sobre a Companhia de Jesus. Mesmo compartilhando da opinião de que os jesuítas era uma espécie de "monumento" da história. Não via com maus olhos a atuação das instituições religiosas, como as irmãs de caridade, lazaristas ou capuchinhos desde que fosse sem excessos, parecendo, assim, mais favorável a moralização e *romanização* da Igreja e da presença das ordens religiosas no Brasil.

6. Composições partidárias: a imigração, a questão religiosa e a Liga Progressista

A polêmica que se estabeleceu em torno das ordens religiosas, em especial a Companhia de Jesus e sua permanência ou não no Império, estava relacionada, portanto, a uma discussão mais ampla que envolvia vários temas importantes da política imperial.

[438] Caracterizado, entre outras coisas, pela suposta capacidade de autonomia e total obediência de seus religiosos primeiramente à Ordem e à Igreja em Roma.

Nesse sentido, pode-se considerar que a polêmica sobre o retorno dos loyolanos, associadas às indefinições quanto aos limites do poder exercido pela Igreja e pelo o Estado e a influência do clero em setores civis da sociedade foram alguns dos problemas que intensificaram a movimentação partidária no Império. Referimo-nos sobretudo à reorganizaçao dos partidos políticos na década de 1860, em virtude de dissidências nos partidos conservador e liberal.

De acordo com Francisco Iglésias[439], o gabinete de 12 de dezembro de 1858, sob direção de Abaeté, marcou o fim da conciliação[440]. Dessa data até o início da Liga (1862), foram empossados três gabinetes conservadores.[441] Na organização do Gabinete Abaeté[442], apesar de se notar uma essência conservadora, havia algumas dissonâncias importantes, como o fato do próprio Abaeté ter assumido a pasta da Marinha, geralmente a cargo de um político em início de carreira; Paranhos não tinha uma ligação sólida com o partido conservador já que possuía posições mais amplas e já havia feito parte do grupo liberal; e Nabuco de Araújo, antigo conservador que apoiara a conciliação e tinha críticas às ortodoxias partidárias.

---

[439] IGLÉSIAS, Francisco. "A Vida Política, 1848/1868", ***in***: HOLANDA, Sérgio Buarque de (org.). *História Geral da Civilização Brasileira*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967, tomo II, vol. 3, p. 9-132.

[440] Mesmo afirmando haver dificuldades para definir os limites cronológicos, Iglésias define a periodização da conciliação entre o ministério de Paraná, em 6 de setembro de 1853, até o ministério de 4 de maio de 1857, com Olinda na presidência do Conselho, apesar da concorrência de dois ministérios liberais nesse intervalo. Segundo Marson, esse pacto político – cujo objetivo original era *conciliar* liberais e conservadores moderados – foi pensado inicialmente em 1844, pelo ministério de José Carlos Pereira de Almeida Torres (Visconde de Macaé), quando se decidiu a anistia aos réus da Revolução Paulista (1842). Sua postura "pacificadora" e de "moderação" tinha por lema o verso da *Eneida* de Virgílio: *poupar os submissos e debelar os soberbos* – ou seja, construir uma aproximação pautada pela força. Nos anos 1844 e 1845, foi efetivamente respeitada pelo governo imperial no que se referem aos rebeldes das províncias de São Paulo, Minas Gerais e Rio Grande do Sul. Já na província de Pernambuco, em 1848, foi utilizada como uma armadilha para desarmar adversários não subjugados militarmente. Apesar de também lançar mão da força física, o *debelamento dos soberbos* "aparecia astutamente colocado pelos bacharéis como uma civilizada 'conciliação política', implementada por homens da lei que ocupavam cargos na administração pública". Sobre tema, sugerimos: MARSON, Izabel Andrade. "'Poupar os submissos e debelar os soberbos': humilhar para 'conciliar'", ***in***: MARSON, Izabel Andrade & NAXARA, Márcia (org.). Sobre *a humilhação*: sentimentos, gestos, palavras. Uberlândia: UDUFU, 2005.

[441] IGLÉSIAS, F. "A Vida Política, 1848/1868", ***in***: HOLANDA, S. B. de (org.), *op. cit.*, p. 69-70.

[442] O ministério foi organizado da seguinte forma: Abaeté assumiu a pasta da marinha; Sérgio Teixeira de Macedo, a do Império; Nabuco de Araújo, substituído em 21 de março por Muritiba, a da Justiça; José Maria da Silva Paranhos, a de Estrangeiros; Paranhos, depois em 12 de fevereiro Manuel Felizardo, a da Guerra; Sales Torres Homem, o da Fazenda. Cf.: Idem, p. 70.

No início das atividades parlamentares de 1859, a Fala do Trono já destacava a variedade de temas que deveriam ser tratados pelo governo, entre eles o futuro da colonização. A heterogeneidade do gabinete[443] ficou evidente nas primeiras discussões, formando-se logo uma dissidência conservadora que aliou-se a um pequeno grupo liberal, atuando na oposição.[444] Um dos assuntos de maior inquietação[445] na Câmara foi a questão financeira[446] que, como veremos, será importante para as divergências políticas nos anos de 1860. Foi um tema desgastante para o governo, já que o projeto de 15 de junho foi aprovado com muito custo e pequena margem de votação, impossibilitando a continuidade do ministério que iniciou sua nova formação em 10 de agosto de 1859, organizada pelo conservador Ângelo Muniz da Silva Ferraz. Esta mudança de ministério, segundo Iglésias, foi entendida como uma derrota da política financeira conservadora de Sales Tôrres Homem.

Quanto à movimentação político-partidária nesta década, período privilegiado em nosso trabalho, destacamos, a partir das considerações de Eide Abrêu[447], a formação da *Liga Progressista*, uma aliança que aproximou políticos conservadores dissidentes – os "moderados", como Nabuco de Araújo, Zacarias, Olinda e Saraiva – com liberais. Opunham-se aos conservadores "puros", membros fiéis aos princípios praticados pelo partido nos anos 1840 e 1850, essencialmente críticos de "conciliações" políticas, orientações monetárias que facilitassem emissões bancárias ou alterações nas disposições constitucionais em relação especialmente ao poder moderador. Essa divisão entre "moderados" e "puros" no partido conservador ocorreu em virtude das diferenças em torno da aprovação da lei de 22 de agosto de 1860, durante a gestão de Ferraz, que propunha limitar às liberdades de empresas e de crédito.

---

[443] Iglésias destaca a figura de Martinho Campos na Câmara como um dos críticos do ministério.
[444] Idem, p. 71.
[445] Vale mencionar que a questão dos casamentos mistos foi outro tema de discórdia. Aqueles que se posicionava contra, como o ministro do Império, a sua autorização causaria embaraços frente à Santa Sé. Cf.: Ibidem, p. 74.
[446] De acordo com Iglésias, o ministro da fazenda defendia (projeto de 15 de junho) o restabelecimento da circulação metálica; que os bancos realizassem suas notas com o reembolso em ouro em um prazo de três anos; e o parlamento fosse o único responsável pela autorização de novos bancos emissários e outros prazos aos bancos que já funcionavam. Tratava-se de uma política severa que despertou críticas daqueles que se beneficiavam de favores e movimentação de negócios.
[447] ABRÊU, Eide Sandra Azevêdo. *O Evangelho do Comércio Universal: Tavares Bastos e as tramas da Liga Progressista e do Partido Liberal (1861-1872)*. São Paulo: Anablume/Fapesp, 2001.

Os "moderados", juntamente com os liberais, eram contra, pois consideravam uma medida "prejudicial por consagrar o monopólio de atividades vitais para a economia do período, por parte de pequeno grupo de negociantes". Aproveitando a realização das eleições para a 11° legislatura (1861) que trouxeram ao legislativo um número considerável de liberais – muito em razão das posições contrárias à citada lei – os conservadores "moderados" buscaram uma aproximação. O entrelaçamento entre liberais e "moderados" se deu por meio de temas como a questão do poder moderador, da descentralização política e da liberdade de empreendimento e de crédito. A primeira vitória da coligação foi a queda do gabinete de Caxias, em maio de 1862.

A Liga, marcada por divisões entre os grupos que a constituía, organizaria os gabinetes até 1868. Cecília Helena de Salles Oliveira[448], comparou o período de *conciliação*, ocorrido na década de 1850 e conduzido pelos conservadores, ao da *liga* que se organizou em 1862. Além da distinção entre os conservadores "constitucionais" e "progressistas", a autora assinala a divisão existente entre o novo grupo político e, também, entre os chamados liberais "históricos". Atribui a queda do último gabinete Zacarias (1868), quando a Liga perdeu o controle dos ministérios, a duas decisões imperiais mal recebidas pelo gabinete: o mal-estar do ministério com a indicação do conservador Caxias para o comando dos militares na Guerra do Paraguai e também à indicação de um conservador, Francisco Salles de Torres Homem, para ocupar uma das cadeiras do Senado pela província do Rio Grande do Norte. Havia ainda divergências quanto às atribuições do poder Moderador, que provocaram um desconforto entre o presidente do Conselho e o Imperador. Tais diferenças partidárias, somadas às discordâncias com as escolhas imperiais atingiram o ponto mais crítico quando Pedro II convidou o conservador Itaboraí para organizar um novo ministério, episódio que assinalou o retorno do partido conservador ao controle do governo, o qual seria mantido nos dez anos seguintes.

[448] OLIVEIRA, Cecília Helena de Salles. "Da natureza e limites do poder Moderador e a memória do conselheiro Zacarias de Góis e Vasconcellos", ***in***: OLIVEIRA, C. H. de S. (org.). *Zacarias de Góis e Vasconcelos*. São Paulo: Editora 34, 2002, p. 9-54.

Sobre o poder moderador, Silvana Barbosa[449] esclarece que foi este o ponto de discórdia mais contundente entre os moderados progressistas – partidários de reformas – e os liberais *históricos* que defendiam o seu fim. Não havendo acordo, estes últimos acabariam se organizando num grupo "liberal radical", grupo que daria origem ao partido republicano em 1870, até porque, em 1869, o partido liberal fora "reformado", passando a ser controlado por progressistas de origem conservadora – como Nabuco e Zacarias – e outros liberais menos radicais. O seu programa baseava-se na responsabilidade ministerial pelos atos do poder moderador, sendo sintetizado na conhecida frase *o rei reina, mas não governa*. Uma resposta aos conservadores que, nas palavras do Visconde de Itaboraí (1868), sustentavam que o *rei reina, governa e administra*, ou seja, "o Imperador deveria exercer todas as atribuições que a Constituição lhe autorizava, e de um aparato administrativo subordinado a um comando único"[450]. Dessa forma, o poder do Imperador e as diferentes maneiras de interpretar a sua função e lugar na administração – questões, que segundo Barbosa, se desenharam ao longo da década de 1860 a partir dos debates sobre a estrutura do Estado monárquico – foram temas importante para colocar em relevo as diferenças entre os grupos políticos.

Nesse momento de rearranjo político também se destacou a polêmica questão da imigração de colonos protestantes que, como veremos adiante, terá lugar de destaque na discussão envolvendo o retorno da Companhia de Jesus, sobretudo na província de São Paulo. Por isso, é preciso salientar alguns aspectos sobre o assunto, a começar pelos argumentos que serviram de base para os defensores da corrente imigratória, em especial a norte-americana.

Ao longo do século oitocentista, segundo Célia Maria Marinho de Azevedo[451], vários projetos políticos afirmavam a necessidade da instituição de um mercado de trabalho livre no Brasil, preferencialmente constituído por homens brancos, em substituição ao escravo, sobretudo para aqueles que aspiravam uma "evolução" do país espelhada na

[449] BARBOSA, Silvana Mota. *A sphinge monárquica: o poder moderador e a política imperial*. Campinas: [s.a.], tese de doutorado, UINCAMP/IFCH, 2001.
[450] Idem, p. 273.
[451] AZEVEDO, Célia Maria Marinho. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites – século XIX*. São Paulo: Annablume, 2004.

experiência europeia e norte-americana. Para alcançar tal objetivo, impunha-se uma situação de ordem, ou seja, de controle sobre o *desregramento da população* marcada pela prática secular da escravidão africana, carência deixada pela colonização. Era preciso construir a nacionalidade, incutir na população a ideia de pátria não apenas em seu sentido geográfico, mas também de uma ética nacional.

Havia também reformadores defensores da transição para o trabalho livre a partir da disciplinarização do escravo e de seus descendentes. Outros, apoiados por teorias científicas, passaram a defender o tema do trabalho livre associando-o à substituição física pelo imigrante europeu tanto na agricultura quanto nas atividades urbanas. De acordo com Alessandra Zorzetto Moreno[452], eram dois objetivos principais: a ocupação de terras pertencentes ao Estado, principalmente aquelas situadas nas áreas fronteiriças ou litorâneas; e o fortalecimento de trabalhadores às fazendas cafeeiras. Vale ressaltar que a substituição do escravo pela mão de obra livre no Brasil foi gradual e levada a cabo através de embates e negociações entre autoridades imperiais, fazendeiros, empreiteiros e trabalhadores, resultando em algumas leis.

De acordo com Azevedo, várias propostas que personificavam o imigrante ideal e as condições que deveriam ser proporcionadas para sua instalação no Brasil se destacaram na segunda metade do século XIX. Associado ao desejo de *progresso* e *civilização*, os projetos imigrantistas também se relacionavam à questão da formação do povo brasileiro e sua heterogeneidade racial. Não se tratava apenas de reproduzir o senso comum de séculos a fio quanto à inferioridade dos negros e mestiços, mas de propor a incorporação social dos imigrantes a partir de um reconhecimento das diferenças raciais, embasadas, a partir desse momento, em teorias consideradas científicas.[453]

Lembra-nos Marcia Naxara[454], analisando discursos das Assembleias Legislativas e obras de escritores como Euclides da Cunha, Silvio Romero e Manoel Bomfim que, na transição do século XIX para o XX, o imperialismo atingia seu auge, bem como o

---

[452] MORENO, Alessandra Zorzetto. "Trabalho livre na Rio Claro escravista (1850-1888): a documentação do juizado de Paz ob a guarda do Arquivo Público e Histórico do Município", ***in***: *Revista do Arquivo*, Rio Claro, out/2010, p. 20-26.
[453] AZEVEDO, C. M. M., *op. cit*.
[454] NAXARA, Marcia Regina Capelari. *Estrangeiro em sua própria terra: representações do brasileiro, 1870/1920*. São Paulo: Annablume, 1998.

darwinismo social e o *racismo científico*. O expansionismo europeu e norte-americano justificava-se pela hierarquização das "raças" de acordo com a *nova ciência da evolução*. E, não indiferente a este contexto, as elites brasileiras também se preocuparam em refletir sobre o tema atrelando-o aos problemas nacionais, como a questão do trabalho e mão-de-obra. Havia, nesse momento, muito em virtude do interesse de se pensar uma identidade nacional, do povo brasileiro, um anseio em se buscar uma possibilidade de *progresso* em um país como Brasil tomado como *atrasado* frente ao mundo *civilizado*.

As dualidades civilização/bárbarie, progresso/atraso e elite/povo eram as chaves explicativas das diferenciações entre as sociedades. Para a elite, o povo brasileiro se aproximava da bárbarie e atraso. Aliás, o termo nacional foi utilizado na ocasião para se referir à população pobre, *mal-nascida* do Brasil, em especial os *mestiços*. Havia, segundo a autora, uma percepção de que se tratava de um grupo abandonado política e socialmente que, consequentemente, passava por um processo de isolamento e esquecimento em sua própria terra.

A partir de meados do século XIX, a identidade para o brasileiro era pensada a partir da ideia de progresso e da formação de uma sociedade de trabalho. E, quando se deu a transição do trabalho escravo para o livre, a desqualificação do homem brasileiro pobre e livre (branco ou não) passou a ser utilizada, segundo Naxara, como justificativa para a prática da imigração, sobretudo para São Paulo, "buscando-se as formas adequadas para a criação e manutenção de um mercado de trabalho livre, do qual grandes parcelas da população brasileira, acrescida dos ex-excravos, permaneceram desmoralizadas"[455]. Mesmo participantes do mercado de trabalho, esses homens não eram reconhecidos. E a desqualificação do seu trabalho era justificada pela influência que a escravidão exercia e também, a partir da década de 1870, pelas razões raciais.

Dessa forma, de acordo com a autora, buscando a formação de um mercado de trabalho que preservasse a estrutura de poder da classe dominante e correspondesse ao ideal de progresso e civilização, privilegiou-se, especialmente em São Paulo, *o homem europeu*

[455] Idem, p. 45-46.

superior em detrimento do brasileiro *pobre* desvalorizado pelo passado escravista e também por sua *cor* e *raça*.[456]

Já nos Estados Unidos, ao término da guerra civil, o Brasil surgiu como uma possibilidade para emigração. As informações veiculadas eram de um país com terras, sistema de transporte, leis de naturalização, tolerância religiosa, utilização de mão de obra escrava, etc. Satisfeitos com tais dados, as agências norte-americanas estreitaram laços com o Império brasileiro. Em São Paulo, três emissários norte-americanos selecionaram terras públicas no litoral paulista para receberem um grande número de compatriotas (que as pagariam em até cinco anos já que não tinham pecúlio naquele momento) e retornaram à corte com seus relatórios para serem entregues ao Ministro da Agricultura e publicados em jornais cariocas e provinciais. Em seu país de origem, esses agentes publicavam os mesmos relatórios de viagem em forma de livros para que fossem fontes de informações aos potenciais emigrantes. Tais escritos tinham que corresponder às suas expectativas e, por isso, moldaram uma imagem do Império embasada nas "oportunidades de trabalho, moradia e desenvolvimento familiar"[457] semelhantes as encontradas no país de origem dos sulistas.

Em São Paulo, foi criada em novembro de 1865 uma associação de auxílio à vinda de imigrantes, composta na sua maioria por fazendeiros capitalistas – a *Associação Auxiliadora da Imigração para São Paulo* (*AAISP*). Para Zorzetto, a década de 1860 foi um momento de transição em que esses fazendeiros, ainda preservando escravos em suas terras, investiam em trabalhadores estrangeiros livres e diversificavam suas produções de sementes. Mesmo dedicados a atividades comerciais diversas, estavam interessados, principalmente, em abastecer de mão de obra o setor agrícola, sobretudo, de norte-americanos. A Associação de São Paulo não se desenvolveu.

O afastamento dos fazendeiros e suspensão dos trabalhos da *AAISP*, defende Zorzetto, se deu com a organização na Corte da *Sociedade Internacional de Imigração* e o seu projeto que apoiava cada vez mais a fixação dos imigrantes em colônias oficiais. A

[456] Ibidem, p. 49.
[457] ZORZETTO, Alessandra Ferreira. *Propostas imigrantistas em meados da década de 1860: a organização de associações de apoio à imigração de pequenos proprietários norte-americanos –análise de uma colônia*. Campinas: [s.n.], 2000, Dissertação de mestrado, p. 34.

partir de 1866, os jornais passaram a transcrever os acontecimentos referentes ao desenvolvimento da associação carioca e publicar artigos favoráveis às reformas legislativas nas áreas civil, religiosa e política, indispensáveis para os defensores da imigração espontânea. Em acordo com a análise de autora, os artigos que destacamos no próximo capítulo, em especial aqueles do *Diário de S. Paulo*, indicam uma resistência à imigração protestante, tornando-se mais efetiva com a nomeação do gabinete de Zacarias de Góes, que via nos norte-americanos uma preocupação para a religião do Estado.[458]

Importante destacar dentre os defensores da massiva entrada de imigrantes no país estava Aureliano de Tavares Bastos que dirigiu a província de São Paulo entre novembro de 1866 e outubro de 1867. Além de defender a aproximação entre o Brasil e os Estados Unidos por meio de uma linha de vapores, também foi autor de um conjunto de textos publicados em periódicos na década de 1860 e fundador da Sociedade Internacional de Imigração[459]. Com base em teorias racistas, já visíveis, segundo Azevedo, nas cartas publicadas no *Correio Mercantil* sob o pseudônimo "O Solitário", afirmava que, mais do que compaixão ao oprimido, o fim da escravidão era necessário para afastar os "prejuízos" causados pela mesma. E esse "prejuízo" advinha da inferioridade racial dos africanos, devidamente comprovada, segundo o advogado, pela ciência. Bastos, segundo Azevedo, é um exemplo de reformador do século XIX que, além do pensamento liberal quanto à irracionalidade do regime de trabalho escravista, associa à argumentação racial. Esta

[458] Idem, p. 80.

[459] A Sociedade Internacional de Imigração foi uma das organizações de apoio à imigração norte-americana fundada no Rio de Janeiro (1866), contando com integrantes da Praça do Comércio, políticos imperiais como Tavares Bastos, Silveira da Motta, Teófilo Ottoni, o agente de colonização imperial Ignacio da Cunha Galvão e o próprio Ministro da Agricultura Antônio Francisco de Paula Souza. Vale mencionar que Bastos defendeu a imigração não apenas em textos, mas também na prática como diretor desta Sociedade. Na memória "Reflexões sobre a imigração" divulgou as principais questões referentes à imigração, retomando as mesmas ideias defendidas nas *Cartas*, de que o tráfico de africanos seria um dos principais obstáculos para a imigração. Apesar de não negar que a escravidão impediria o imigrante de ter mais facilmente trabalho e salário, apontava com base na obra *L´emmigration européenne* de A. Legoyt, que outras causas desviavam os estrangeiros, como a carestia de transporte, diferença de clima, costumes, "meios de vida", os direitos elevados que dificultavam o comércio exterior, falta de meios de comunicação. Apoiava a intervenção estatal na imigração americana, determinando o pagamento de passagens nos paquetes da *United States and Brazil Mail Steamship Co.*, companhia que recebia subvenção para fazer a linha Rio de Janeiro-Nova Iorque. Cf.: ABRÊU, E., *op. cit.*, p. 276-279.

convergência entre liberalismo e racismo torna-se latente a partir da segunda metade do século oitocentista.[460]

As *Cartas do Solitário*, por sinal, repercutiram na imprensa chamando a atenção para a opinião de seu autor sobre temas como religião e educação. Citamos como exemplo o artigo[461] *Sit Lux* ("Ele é a Luz") publicado no *Correio Paulistano* em 05 de setembro de 1866, em que o autor propôs a transcrição de uma das cartas escritas por Aureliano Cândido Tavares Bastos, a *Carta VI*. Nela Bastos rebateu as opiniões de padres e religiosos de que o estado de *amortecimento* das crenças era resultado, tanto no Brasil quanto na Europa, de um regime livre, político e social característico dos *tempos modernos*. Pelo contrário, o próprio excesso da religião – referindo-se ao Santo Ofício, à censura, ao culto exterior exagerado, às ações do clero que refletiam o espetáculo e intolerância do feudalismo – havia causado a *morte* da religião. A proposta do clero para reaver a sua posição era baseada em "práticas embusteiras e atentadoras" da liberdade humana. Para Bastos, a necessidade era outra: "reviver o zelo religioso" ao povo por meio de uma "instrucção innocente e útil, que facilite e prepare os hábitos do trabalho". No propósito de afastar os interesses pecuniários da propaganda, à Igreja cabia a tarefa de ministrar o altar através de padres *ilustrados*, *verdadeiros servos de Deus*.

Com relação à propaganda, se referia às associações e corporações religiosas atreladas aos padres lazaristas, como a Santa Casa de Misericórdia. Tratava-se de uma "propaganda de crucifixos enormes de rosários pendentes, de opas, tocas e foguetes, filha legitima do cilício, do sanbenito e da fogueira" e que estava iminentemente sobre todos, "ameaçando substituir o luzeiro da liberdade pela cegueira do fanatismo", transformando o Brasil naquilo que havia sido Portugal: um "vasto convento". Tavares Bastos mostrava-se preocupado com o avanço do fanatismo sobre as práticas liberais.

Seu intuito ao discorrer sobre o tema era chamar a atenção para o que acreditava ser uma nova conquista que o poder espiritual fazia sobre o governo civil. Dizia respeito a uma portaria do ministro do Império que reconhecia aos bispos a faculdade de dar licenças, mesmo que dependentes da anuência do poder temporal, aos professores de seminários,

[460] AZEVEDO, C. M. M., *op. cit.*
[461] *CP*, n. 3087, 05/09/1866.

estipendiados pelos cofres públicos. Este era um sinal, segundo Bastos, do avanço disfarçado do *sacerdotalismo* na sociedade. Sinalizava para um assunto que aparentemente era *pouco interessante* mas que pertencia, na verdade, a um tema importante: a questão religiosa. Para ilustrá-la, citou uma carta escrita em Portugal e publicada em uma folha inglesa (sem registrar a data ou dados de tal jornal), na qual se descrevia a presença cada vez mais constante de grupos religiosos influenciados pelo jesuitismo, no país europeu:

> "é composta de muitos dos altos funcionarios da egreja e do clero parochial, da alta fidalguia, de *pessoas favoráveis á união Iberica*, de fanáticos sem juízo, de *jezuitas franceses*, (...) e das irmãs de caridade francezas, (...), e especialmente o são aqui acompanhadas, como tem sido, pelos seus padres lazaristas. Para esta associação poderosa há um auxiliar efficaz na instituição caritativa de S. Vicente de Paulo."[462]

A transcrição do jornal inglês ainda constatava que entre os *povos da raça latina*, os governos não se alinhavam aos interesses da população, com o espírito de liberdade e as tendências democráticas em voga daqueles dias. Transpiravam o absolutismo e onipresença com os quais se harmonizavam os *emissários do papismo* que conseguiam altos dízimos, além da posse bens e grandes domínios. Por isso, era pertinente um olhar cauteloso sobre esses estadistas brasileiros que estavam sob uma suspeita de ultramontanismo, como o ministro do Império[463] na ocasião. Sugeria contra tais ameaças, a liberdade de ensino como aquela apresentada pela organização religiosa dos Estados Unidos.[464]

Sobre Tavares Bastos é válido mencionar que em *Cartas do Solitário*[465] tratou de diferentes temas, como a reforma administrativa, a questão dos negros e do tráfico de escravos, a liberdade da navegação de cabotagem, a abertura da navegação no Amazonas. Dentre suas preocupações, também se destacou o ensino religioso. Além da já citada *Carta VI*, publicou uma comunicação (*Carta VII*) sobre os estabelecimentos religiosos de ensino,

---

[462] Idem.

[463] Importante mencionar que a *Carta VI* foi publicada no ano de 1861 no *Correio Mercantil* do Rio de Janeiro. Posteriormente, integrou o livro intitulado *Cartas do Solitário*, escrito por Aureliano Tavares Bastos que trouxe seus textos escritos (sob este pseudônimo) dos anos de 1861 e 1862. Na ocasião, dirigia o Gabinete de 02 de maio, o Senador Luis Alves de Lima e Silva, o marquês de Caxias, de orientação conservadora. Já o ministério do Império era ocupado por José Idelfonso de Souza, tido como um conservador puro. Cf.: ABRÊU, E. S. A., *op. cit,*; *Almanak Administrativo, Mercantil e Industrial do Rio de Janeiro*, 1861, <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=313394b&pasta=ano%20186&pesq=>. Acesso em: 24/07/2013.

[464] *CP*, n. 3083, 31/08/1866.

[465] BASTOS, Aureliano C. Tavares. *Cartas do Solitário*. Rio de Janeiro: Typ. Da Actualidade, 1863.

salientando a questão da liberdade do poder espiritual e as restrições que ocorriam em meados do século XIX. Em sua concepção, o ensino era como uma indústria, ou em outras palavras, "uma profissão dos particulares como outra qualquer" e que, portanto, não se podia monopolizá-lo, nem contrariar as leis da livre concorrência.

Nessa perspectiva, o Estado não poderia impedir que a Igreja se dedicasse ao ensino. Contudo, era preciso desconfiar quando ela se travestia com as tradições medievais – movida pelo *ódio violento*, *ceticismo* e *materialismo* – colocando-se, desse modo, contra e não em comunhão com o *iluminado* século XIX, guiado pelo *aperfeiçoamento humano, a lei do progresso, do andamento gradual*.[466] Dizia Bastos que quando o fanatismo descia do alto, o governo deveria encarar a Igreja Católica com toda desconfiança.

Sustentava também que suas opiniões em nada o caracterizavam como anticatólico. Tudo que havia proposto estava respaldado em leis, como o alvará de 10 de maio de 1805 e o decreto de outubro de 1851 que davam ao governo a possibilidade de intervenção nos seminários, especialmente sobre aqueles que eram subvencionados, fazendo os seus professores dependentes do poder civil.[467] Por isso, era condenável a prática autorizada pelo aviso de 9 de dezembro de 1861 que permitia aos bispos concederem a licença, enquanto aos ministros cabia apenas um papel de aprovação.

Bastos defendia a liberdade de todo o ensino e também a inspeção do Estado sobre a Igreja. Da mesma forma pensava o crítico do *Jornal do Commercio*, porém com uma distinção: para este não havia problema no aviso de 9 de dezembro. Já para Tavares Bastos, tal postura era confusa, pois quem seria o superior dos professores? O bispo, chefe honorário do estabelecimento, ou o governo? Privar o Estado de sua autoridade sobre os institutos que eram por ele mantidos financeiramente, significava na concepção de Bastos uma desmoralização do poder civil. E esse enfraquecimento da autoridade poderia se traduzir no engrandecimento do espírito clerical sob a *propaganda jesuítica*.

O autor da *Carta VII* defendia, portanto, em seus dois escritos aqui destacados, a liberdade de consciência e de culto e a administração dos Seminários sob o controle do

[466] Idem, p. 73-74.
[467] Seu raciocínio partia dos seguintes princípios: "o professor de um instituto religioso que o estado subvenciona, é com razão nomeado pelo governo; logo, é um funcionario público, haja ou não proposta do bispo, e seja ou não respeitada; logo, o professor depende só do governo".

Estado que os sustentava. O que significava o afastamento de qualquer propaganda sacerdotal responsável pelo fanatismo contra o *espírito secular*. Não se tratava de uma guerra contra o catolicismo, mas contra suas pretensões *fanáticas*. De acordo com Josefa Souza[468], Tavares Bastos, inspirado nos estudos de Horace Mann[469], colocava a escola como um espaço indispensável para a formação da unidade e identidade nacional, além de ser recurso fundamental na inserção do imigrante na sociedade brasileira. Tendo em vista esta definição, o deputado brasileiro acreditava que a educação estava entre os diversos males que impediam o crescimento do Brasil. Mesmo diante de um sensível *progresso* no país, era necessária a expansão da "instrução elementar e dos conhecimentos úteis" tanto para o habitante da cidade quanto do interior. Constatou ainda a existência de um pequeno número de escolas públicas brasileiras nos diferentes níveis, além das péssimas condições materiais das escolas e da má formação e baixa remuneração dos professores. Outro problema relevante era a ausência de liberdade na administração das províncias em relação ao governo central, questão agravada pelas distâncias, seja entre as instâncias de governo, territoriais ou das populações e os seus governantes. Esse desperdício de tempo, por sua vez, interferia nas "elementares leis da economia" e também afetava o funcionamento da educação pública, mesmo depois do Ato Adicional de 1834 que, promovendo a descentralização, manteve a escola pública sob as determinações do governo central.

Para Souza, o parlamentar alagoano via com bons olhos a descentralização administrativa e política da qual os Estados Unidos eram um exemplo. Ciente de que o modelo para muitos dos representantes do povo ainda era a Europa, considerava que a independência de cada unidade política no norte do continente americano era eficaz e positiva, ao ponto de seus valores suplantarem ao da sua antiga metrópole, a Inglaterra. Observava que no Brasil havia a necessidade da mesma transformação por meio da

[468] SOUZA, Josefa Eliana. "A instrução pública brasileira nos panfletos de Tavares Bastos (1861-1873)", ***in***: *Revista HISTEDBR On-line*, Campinas, n.37, p. 220-237, mar.2010.

[469] De acordo com Souza, em seu escrito *A Província*, Tavares Bastos indicou seu apreço pelo projeto implementado por Horace Mann em Massachusetts. Em seus relatórios, tratou das necessidades das escolas públicas como, por exemplo, bons prédios, conselhos escolares locais inteligentes, empenho público generalizado a favor da educação universal, e professores competentes, além da ênfase na leitura e bibliotecas públicas gratuitas. Em suas considerações, Mann esperava que a escola oferecesse o indispensável para a formação do aluno, tanto no aspecto da moralidade quanto segurança, sendo a escola um local que levaria em consideração a relação integral entre liberdade, educação popular e governo republicano. Cf.: Idem, p. 225-226.

libertação da sociedade dos valores ultrapassados em prol do *progresso* e da *civilização*. Por isso, foi um entusiasta do estreitamento das relações entre esses dois povos, pois dessa forma seria possível modificar os costumes e hábitos *degenerados* da população brasileira.[470]

Nesse percurso, a educação, segundo Souza, era um instrumento fundamental, a fonte geradora de transformações para que o Brasil atingisse mudanças significativas no modo de pensar, agir e, assim, chegar ao nível das nações desenvolvidas. A instrução pública seria viabilizada se houvesse a difusão de escolas públicas acessíveis a todos. Por isso, propunha um ensino gratuito, conduzido por uma administração mais autônoma que zelasse pela liberdade de ensino, igualdade no direito de culto para todos e qualquer religião, além das ciências[471] e da importância da formação pedagógica do professor.[472] No entanto, apesar dessas convicções seria ele, enquanto presidente da Província quem liberaria a licença do colégio São Luís em Itu. Teria Bastos obedecido ordens políticas superiores vindas do então presidente do Conselho e correligionário da Liga, Zacarias de Góis, um adepto do ultramontanismo e apoiador dos jesuítas a tal ponto que alguns anos depois atuaria como advogado de defesa dos bispos rebeldes, em especial Dom Vital de Oliveira, bispo de Olinda, no processo movido contra ele pelo governo?

Pode-se considerar, portanto, que os embates entre as duas vertentes – a ultramontana e aquela defensora de uma Igreja nacional mais próxima ao Estado – não se restringiram às primeiras décadas oitocentistas e nem se ateriam às tradicionais e novas

---

[470] Segundo Souza, para compreender o interesse de Tavares Bastos pela reforma educacional ocorrida em Massachusetts e pelo crescimento educacional dos Estados Unidos, é preciso observar a sua trajetória acadêmica, em especial seu contato com o professor José Tell Ferrão da Faculdade de Direito de São Paulo. Em *Cartas do Solitário*, apontou o mencionado professor como o responsável por abrir seus olhos para os Estados Unidos e a necessidade do estreitamento das comunicações entre o Brasil e o mencionado país. Cf.: Ibidem, p. 223-224.

[471] As ciências seriam, na opinião de Tavares Bastos, o caminho para uma preparação técnica capaz de enfrentar as exigências de uma sociedade em constante transformação. Não por acaso incentivou a fundação de escolas profissionalizantes que permitissem que o brasileiro empregasse "suas energias num útil trabalho à nação", ou seja, nas atividades do campo da indústria e do comércio, úteis para o crescimento econômico e social do país. Cf.: Ibidem, p. 231.

[472] De acordo com Souza, em *Cartas do Solitário*, Tavares apresentou reflexões sobre o papel atribuído aos "conhecimentos úteis". Em sua *Carta IV*, defendeu um programa de instrução primária embasado nas ciências responsáveis pela disseminação da racionalidade. Contrariando, por suposto, os defensores da formação de cunho humanitário, descartava do currículo escolar o latim, a retórica e a poética. Cf.: Ibidem, p. 229-230.

divisões partidárias entre liberais e conservadores. Durante a segunda metade do século XIX aquelas vertentes se tornaram peça fundamental nas argumentações de muitas outras questões, dentre elas a imigração de colonos protestantes, a educação e a fundação de colégios inacianos, questões sentidas no sul, conforme já vimos, mas também vivenciadas na província de São Paulo onde a presença da Companhia de Jesus se fez notar com destaque quando da discussão sobre o colégio São Luís, que seria fundado na cidade de Itu em 1867, mesmo na contramão das convicções educacionais e religiosas de Tavares Bastos e de outros políticos proeminentes.

– Capítulo 03 –

Instrução, imigração e liberdade religiosa: a polêmica pública sobre o retorno da Companhia de Jesus à província de S. Paulo

1. A fundação do colégio S. Luís

Em obra comemorativa dos cem anos da restauração da Companhia de Jesus, Padre Aristides Greve (S.J.)[473] retomou os caminhos dos inacianos em seu retorno às atividades na América. Durante o ano de 1864, em meio a encontros e negociações com importantes políticos do cenário nacional ocorridos durante as viagens do Visitador da Ordem, padre Razzini[474], a várias províncias que poderiam acolher esses religiosos, o historiador menciona o interesse daquela autoridade pela cidade de Itu, centro tradicional e próspero de S. Paulo.

Segundo Luís Roberto da Rocha de Francisco, o enriquecimento da primeira geração de ituanos no século XIX, em virtude da produção de açúcar, tornou possível que seus filhos estudassem no exterior e atuassem com destaque na política provincial. Desde a década de 1840, os setores liberais de S. Paulo buscavam um aprimoramento técnico e ensaiavam o trabalho livre com imigrantes na grande produção agrícola. Por isso, na segunda metade do século XIX, ser liberal em S. Paulo significava especialmente a busca de novos avanços técnicos e de autonomia provincial para defender os preços do café no mercado internacional. Em Itu, nessa década, havia um movimento de substituição da cana-de-açúcar pelo café, além da possibilidade de produção de algodão, estimulada pela busca dos ingleses por essa matéria prima durante a guerra civil americana (1860-1865).[475]

---

[473] GREVE, Aristides (S.J.). *Subsídios para a História da Restauração da Companhia e Jesus no Brasil por ocasião do seu 1º Centenário (1842 – 1862- 1942)*. São Paulo: s/ed., 1942.

[474] No anexo "Breves Biografias dos Personagens Citados", apresentamos dados sobre o Padre Jaques Razzini.

[475] Ainda, em 1868, alguns ituanos criaram uma indústria têxtil voltada para a produção de tecido grosso utilizado no ensacamento de café.

No momento em que chegaram os padres da Missão Romana da Companhia de Jesus, a Câmara dos Vereadores da cidade era formada em parte por liberais, como Braz Carneiro Leão, Luís Antonio de Anhaia, Antonio José da Motta e Dr. João de Paula Souza.[476] Mas a presença conservadora era também significativa.

Desembarcando na Corte depois de sua passagem por Pernambuco, ocorreu ao visitador jesuíta a possibilidade da fundação de um colégio da Ordem em Itu já que contava com famílias prósperas em condições de bancar seus filhos naquela escola e tinha o apoio de figuras públicas importantes. Durante as conversações nesse sentido, lhe foi oferecido o sobrado denominado Seminário do Padre Campos, propriedade historicamente relacionada com os inacianos.[477] No dia 1º de abril de 1864 foi pedida pelo Vigário à Câmara Municipal, a entrega do prédio, então sob controle daquele órgão.

De acordo com Greve, nos meses seguintes, enquanto o sobrado recebia ajustes, a população mostrava-se ansiosa para receber tal estabelecimento. Também havia em Itu um Convento Franciscano com instalações mais amplas que desde 1862 encontrava-se fechado. Sugeriu-se, então, que o Governo influísse junto ao Provincial dos Franciscanos (Frei Antônio do Coração de Maria e Almeida) para que o colégio jesuíta fosse instalado no Convento de S. Luiz de Tolosa. Padre Razzini considerou imprudente a troca do prédio do Seminário pelo convento, possivelmente pelo fato de envolver a interferência governamental. Contudo, não paralisou as negociações e um contrato para o prédio dos franciscanos foi assinado em 15 de novembro entre o Síndico e o Vigário da cidade como parte contratante dos jesuítas.

Em seguida dando sequência aos trâmites, o Visitador solicitou ao inspetor geral da instrução pública da província, Dr. Diogo de Mendonça Pinto, licença para a abertura do colégio. A partir daí, uma série de impedimentos e desencontros ocorreram.[478] Greve relata

[476] FRANCISCO, L.R.R., *op.cit.*.

[477] Este espaço foi doado ao Padre José Galvão de Barros França por seu padrinho o Padre José de Campos, membro da antiga Ordem Inaciana que faleceu em Itu no dia 19 de fevereiro de 1820. Até 1861, o prédio era ocupado pelo seminário fundado pelo Irmão Joaquim Francisco do Livramento. Cf.: Idem, p. 33-34 .

[478] Os desencontros aqui mencionados também foram citados em outro livro comemorativo dos 140 anos do colégio. Assim como Greve, a obra menciona as dificuldades impostas principalmente pelo inspetor provincial de instrução pública, mas não apresenta os detalhes e argumentações em torno das negociações. Apenas faz referência a famílias ituanas que se pronunciaram a favor da fundação, como a do Sr. Antonio

que em dezembro de 1864, uma carta do deputado Antonio da Silva Prado ao seu primo Antonio Pacheco da Silva, registra as dificuldades para a obtenção da licença. Nessa ocasião o Visitador da Ordem encaminhara um segundo requerimento ao inspetor Mendonça Pinto, acompanhado de uma recomendação do Senador José Manuel da Fonseca (09 de janeiro de 1865). A solicitação novamente devolvida por aquela autoridade com a seguinte observação: "'o requerimento deve-se conformar com o artigo dezoito da lei de novembro de 1851'" que se referia a obrigatoriedade de apresentar provas de aptidões e idoneidade moral dos padres que atuariam no colégio. Então, o presidente da província João da Silva Carrão, reiterou o pedido de licença, porém mais um obstáculo se apresentou: as exigências da lei de 16 de agosto de 1846[479], que previa o domínio da língua portuguesa pelos futuros professores do colégio.

Portanto, foram vários requerimentos e tentativas com intercessão de políticos da província de diferentes orientações políticas[480]. A aprovação do colégio, segundo o autor, só ocorreria em 1867 quando Antonio Guaynaz da Fonseca e Luciano Francisco de Lima[481], membros do Partido Conservador, entraram na negociação, recorrendo ao novo presidente da província, Tavares Bastos (que assumira em novembro de 1866) que os aconselhou a: "'indeferindo ele [o inspetor], disse [Bastos] apelem para mim, que eu deferirei'"[482]. A abertura do colégio jesuíta São Luís em Itu aconteceu "no terceiro domingo depois da Páscoa, festa do Patrocínio de S. José"[483]. No dia 8 de maio de 1867 matricularam-se os primeiros três alunos: Adolfo Augusto Pinto, Carlos Ferreira da Cunha Fontoura e Arsênio Correia Galvão de Almeida.

Augusto Guaianaz e do tenente Luciano Francisco de Lima. Cf.: *Colégio São Luis 140 anos: a educação e os jesuítas no Brasil*. São Paulo: Tempo & Memória, 2007, p. 22-24.

[479] Acreditamos que a lei ao qual Greve se refere é, na verdade, a número 34 de 16 de março de 1846 que trataremos mais adiante.

[480] Entre os políticos citados por Greve nas várias tentativas de negociação estavam: Antonio da Silva Prado (Partido Conservador); João da Silva Carrão (Partido Liberal); Martins da Silva (Partido Liberal). Cf.: GREVE, A., *op. cit.*, p. 46-47.

[481] Segundo Greve, este vinha recomendado pelo seu amigo Comendador Antonio de Queiroz Teles Junior ao deputado José Maria Correia de Sá e Benevides. Descobriu-se na ocasião que não era o Conselheiro Antonio Francisco de Paula Souza, ministro da Agricultura, que havia ordenado ao inspetor geral a não concessão de Licença Cf.: Idem, p. 53.

[482] Ibidem.

[483] Ibidem, p. 55.

A partir dessas informações investigamos com mais detalhes os trâmites citados por Greve em documentos provenientes de importantes fóruns políticos como as sessões da Assembleia Legislativa de São Paulo e a imprensa paulista, aqui representada por dois periódicos mais diretamente envolvidos na discussão do retorno da Companhia de Jesus, o *Diário de São Paulo* e o *Correio Paulistano*, dos quais privilegiamos números que registram aquela discussão nos anos de 1866 e 1867. Verificamos então que este tema estava especialmente enredado em outras questões muito importantes para a província e o Império como a instrução pública, a defesa (ou não) de imigrantes norte-americanos, a liberdade de culto para os acatólicos tendo-se em vista a recepção dos grupos protestantes. Esse entrelaçamento de questões – a presença dos loyolanos e de imigrantes protestantes – que pretendemos explorar a seguir.

2. A instrução pública e a presença jesuítica – a polêmica na Assembleia Legislativa

Entre as preocupações que apareceram nos discursos dos deputados na Assembleia Legislativa de São Paulo, destaca-se, na década de 1860, a questão do retorno da Companhia de Jesus.[484] Foi na 25ª sessão ordinária[485] (13 de março de 1866), presidida pelo Conselheiro Ramalho[486], que o deputado conservador Antonio da Silva Prado anunciou a possibilidade de abertura de um colégio jesuíta na cidade de Itu. Para reforçar sua defesa, Prado citou o bem sucedido colégio das irmãs de S. José dedicado à instrução de meninas

[484] Importante salientar que as Assembleias Legislativas foram criadas em 1834, a partir do ato de 12 de agosto, determinado pela regência permanente para substituir os Conselhos criados pela Constituição de 1824. Em São Paulo compôs-se por trinta e seis membros que atuariam por dois anos com direito a reeleição. A fala de abertura (2 de fevereiro de 1835) foi feita pelo então presidente da província Raphael Tobias de Aguiar. ANANIAS, Mauricéia. "A legislação sobre a instrução pública primária na província de São Paulo: a lei nº 34 de 16 de março de 1846 e o seu processo de elaboração os anais da Assembleia Legislativa", ***in***: *lll Congresso Brasileiro de História da Educação*, 2004, Curitiba. Congresso Brasileiro de História de SP: Educação Escolar em Perspectiva, 2004. <http://sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe3/Documentos/Individ/Eixo1/283.pdf> Acesso em: 24 de maio de 2013.

[485] *CP*, n. 2941, 17/03/1866. O trecho inicial da sessão foi divulgado no número anterior (*CP*, n. 2940, 16/03/1866).

[486] No anexo "Breves Biografias dos Personagens Citados", apresentamos dados sobre Joaquim Ignácio Ramalho.

fixado na mesma cidade por intervenção do bispo D. Antonio de Melo[487]. Da mesma maneira relembrou a intenção do bispo de instalar no município um colégio de jesuítas, cujos membros viriam da cidade de Desterro, onde um instituto da Companhia, fundado em 1843, fora fechado em 1855, em decorrência de uma epidemia de febre amarela que vitimou vários religiosos.

Prado descreveu o percurso dos padres loyolanos escolhidos pelo prelado de Itu, em especial o episódio da negativa para a reabertura do colégio em Santa Catarina, pleiteada em 1865[488]. Também relatou que consultado o inspetor de instrução pública de São Paulo, esse observara "apenas que o estabelecimento (...) necessitava de previa licença sua". Mediante essa informação o vigário requisitara a vinda não apenas do diretor do colégio catarinense como também de outros padres da Europa. Com a chegada dos religiosos, foi feito um requerimento pedindo a licença para o funcionamento do colégio, que tinha respaldo de pessoas de relevo: "vieram então da cidade de Itu diversos attestados de pessoas importantes, como do juiz de direito, juiz municipal e inspector do districto declarando que todos os padres tinham as habilitações precisas para crearem alli um collegio de educação"[489].

O inspetor, no entanto, exigiu que os religiosos cumprissem o art. 15 da lei de 16 de agosto de 1846.[490] Prado referia-se à lei n. 34, considerada a primeira lei geral sobre a instrução pública na província de São Paulo e que já vinha recebendo críticas dado o seu caráter obsoleto.[491] De acordo com Mauricéia Ananias, a autorização dada às províncias para definir as questões relativas à instrução pública primária provinha da legislação geral.

---

[487] Sobre o bispo D. Antonio de Melo, consultar o capítulo 02.

[488] Atestando o sucesso da Ordem Inaciana em Santa Catarina, informou que "muitos habitantes importantes da cidade do Desterro fizeram então um abaixo-assignado ao geral da Companhia de jezuitas, pedindo que por sua intervenção elle curasse de fundar um novo seminário de jezuitas". Prado explicou que mesmo com autorização da assembleia desta província, a reinauguração não se efetivou por conta da concorrência de um liceu e que o retorno do colégio só ocorreu tempos depois. E quando voltaram, novas dificuldades apareceram resultando em seu segundo fechamento: "foi contractado então um padre jesuíta, que aportou a cidade do Desterro, n´essa occazião, e fundou-se o collegio. Appareceram posteriormente contra este estabelecimento, inúmeras reclamações pela imprensa, por isso que, como v. exe. sabe, os jezuitas, não são muito bem acceitos em nosso paiz". Cf.: *CP*, n. 2941, 17/03/1866.

[489] Idem.

[490] No discurso em questão, exigia o cumprimento o art. 15 da lei de 16 de agosto de 1846. Contudo, baseado no que foi discutido na Assembleia Legislativa, acreditamos que se refere, na verdade, ao art. 5 da lei de 16 de março de 1846.

[491] ANANIAS, Mauricéia. "A legislação sobre a instrução pública...", ***in***: *op. cit*.

Apesar de ter sido decretada em 1846, a instrução pública sempre esteve presente nos debates desde 1835.[492] Havia várias leis menores que tentaram corresponder parcialmente aos problemas enfrentados, sobretudo aqueles relacionados aos professores: "os pedidos eram feitos e a comissão de instrução, ou até mesmo outros deputados, que os encaminhavam com proposta de conversão dos mesmos em leis e/ou decretos que eram, ou não, posteriormente, sancionados pelo Presidente da Província"[493]. Nessas discussões[494] surgiram também os primeiros projetos de organização geral da instrução primária que, segundo a autora, seriam importantes para a elaboração final do texto da lei de 1846 e seus regulamentos. Artigo ao qual acreditamos que Prado faz menção diz:

> as commissões inspectoras, havendo-as, e na falta d`ellas as camaras municipaes, permittirão a abertura de escolas primarias particulares, em que se ensinem as materias, dos artigos primeiro, segundo, e quarto, ou mais, apresentando o impetrante documento legal, com que comprove ter bons costumes. Este documento será havido no lugar em que o impetrante tenha residido pelo menos tres annos antes, e conterá essa declaração; sendo o impetrante estrangeiro deverá pronunciar correctamente a lingua nacional, e provar que tem conhecimentos da grammatica da mesma.[495]

Prado afirma que tal determinação não estava em vigor e, por isso, não havia impedimento para abertura de colégios dirigidos por estrangeiros. Para o deputado, tratava-

[492] De acordo com Sucupira, a Constituição de 1824, caracterizada por ser fortemente centralizadora, dedicou dois parágrafos do artigo 179 à educação: "'A inviolabilidade dos direitos civis e políticos dos cidadãos brasileiros, que têm liberdade, a segurança individual e a propriedade, é garantida pela constituição do Imperio pela maneira seguinte: §32 – A instrução primária é gratuita a todos os cidadãos; §33 – Colégios e universidades, onde serão ensinados os elementos das ciências, belas letras e artes'". Posteriormente, houve a lei de 15 de outubro de 1827 que determinava que em todas as cidades, vilas e lugares populosos haveria uma escola de primeiras letras. Contudo, a lei de 1827 apresentou falhas, sobretudo pela falta de professorado qualificado que não se sentia atraído pela remuneração oferecida. A descentralização política do Brasil se deu com Ato Adicional de 1834, tornando-se uma monarquia federativa onde as províncias ganharam autonomia e os conselhos províncias foram transformados em assembleias com duas câmaras e com atribuições inerentes a uma unidade federada. Nessas mudanças, a instrução primária gratuita tornou-se uma obrigação das províncias. Houve resistência daqueles que questionavam a exclusão do poder central no campo da instrução. Reclamavam por maior participação do governo central (como investimentos) diante do atraso do ensino popular no Império. Cf.: SUCUPIRA, Newton. "O Ato Adicional de 1834 e a descentralização da Educação", ***in***: FÁVERO, Osmar (org.). *A educação nas constituintes brasileiras (1823-1988)*. Campinas: Autores Associados, 2001, p. 56-67.

[493] ANANIAS, M.. "A legislação sobre a instrução pública...", ***in***: *op. cit*.

[494] Na análise das discussões sobre a legislação provincial relativa à instrução provincial entre 1835 a 1846, Ananias aponta como temas mais recorrentes a questão dos salários e a criação de escolas. Cf.: Idem.

[495] Lei número 34 (16 de março de 1846), <http://www.al.sp.gov.br/repositorio/legislacao/lei/1846/lei%20n.34,%20de%2016.03.1846.htm>. Acesso em: 25/05/2013.

se de uma tentativa do inspetor de dificultar o estabelecimento da Companhia de Jesus em Itu: "se existe uma lei que exige esses requisitos, essa lei, não tem sido cumprida; e se assim é, v. exc. vê que há motivos, que há razões de censura para o procedimento do inspector da instrucção publica"[496].

O governo da província[497] parecia contra a criação do colégio. Na opinião do deputado, o posicionamento dos homens dirigentes da nação estava marcado por "tendências inteiramente contrarias aos principios liberaes" que se inspiravam em grupos de oposição à Companhia de Jesus que existiram desde sua criação (lembrando da hostilidade por parte de ordens religiosas quando da fundação da Sociedade dos Jesuítas e também por parte da Universidade de Paris).[498] Tal atitude destoava do que ocorria em países tidos por "civilizados" no período como a França, Suíça e Estados Unidos, onde os jesuítas tinham aceitação. Não encontrava razões para que considerassem um colégio sob sua direção como prejudicial aos interesses do Brasil. Na verdade poderiam "desempenhar uma grande missão no ensino publico". Prado mostrava-se, em sua conclusão, descontente com a administração provincial e sua decisão em não discutir ou provocar possíveis divergências partidárias em um momento crítico como aquele em que passava o Brasil, ainda mais diante de um tema tão vital como este tratado.

Discordando das palavras de Prado, o deputado Martins da Silva afirmou que suas críticas recaíam exclusivamente sobre o inspetor de instrução pública, Diogo de Mendonça Pinto, que mesmo tendo prometido apoio a fundação do colégio, solicitava o cumprimento da lei n. 34 de 16 de março de 1846. A recusa da licença estava condicionada, portanto, pelo cumprimento do artigo 5 da lei que determinava que o presidente da província apenas poderia nomear como professor público de primeiras letras cidadãos que falassem bem o

---

[496] *CP*, n. 2941, 17/03/1866.

[497] De acordo com Hernâni Donato, o decreto de 20 de outubro de 1823 extinguiu os governos provisórios e os substituiu pelo posto de presidente provincial que passava a ser nomeado e era auxiliado por um Conselho de Governo eleito. De 1824 até a Proclamação da República, São Paulo teve 53 presidentes. No ano de 1866, a província foi governada por João da Silva Carrão (de 3.8.1865 a 3.3.1866); Joaquim Floriano de Toledo (3.3.1866 a 8.11.1886) e José Tavares Bastos (8.11.1866 a 12.10.1867). Quando do discurso de Prado, portanto, o cargo era ocupado por Toledo. Cf.: DONATO, Hernâni. "Os que governaram São Paulo: 1823 a 1889", ***in***: *História da Cidade de São Paulo – A cidade no Império (1823-1889)*. São Paulo: Paz e Terra, s/d, vol. 02, p. 603-605; EGAS, Eugenio. *Galeria dos presidentes do São Paulo – período monárquico (1822-1889)*. São Paulo: Secção de Obras do Estado de São Paulo, vol. 01, 1926, p. 259.

[498] *CP*, n. 2941, 17/03/1866.

português. Nesse aspecto os padres inacianos não se encaixavam. Discordando e interrompendo o discurso de Martins, Prado trouxe ao conhecimento da Casa supostos casos de descumprimento da lei, como o da Madame Chapeau (Campinas) que não havia apresentado comprovantes de proficiência em língua portuguesa, bem como dos padres do seminário dos bispos.[499]

Na 26ª sessão[500] ordinária (15 de março de 1866), João Guilherme de Aguiar Whitaker também discordou das críticas proferidas contra o presidente de província. A presença da Ordem Inaciana em São Paulo, em sua opinião, contrariava a legislação do país e "enunciava um principio subversivo"[501], posição que recebeu apoio de Antonio Moreira de Barros e Antônio Carlos de Arruda Botelho (Barão do Pinhal). Segundo Whitaker, as glórias da Companhia de Jesus se reservavam ao passado e não cabia seu retorno naqueles dias. Embora reconhecendo o importante trabalho[502] dos padres loyolanos na fundação do Brasil e a sua influência em autores contemporâneos que diziam que "elles prepararam, por assim dizer ainda que remotamente, a independência do Brazil"[503], também lembrou que esse desempenho não se coadunava, no presente, com a província de *futuro,* que era São Paulo, em *uma provincia de progresso*. Tratava-se, segundo Whitaker, de um *espírito anacrônico*[504], buscando respaldo em seus argumentos no período pombalino e na posição do papa Clemente XIV no século setentista – testemunhos comprobatórios da necessidade de afastamento dos padres inacianos:

---

[499] Vale ressaltar que esse segundo caso não foi aceito como exemplo, pois o inspetor não podia intervir nesse espaço. No caso do colégio de Campinas, Prado não esclareceu a matéria ensinada pela citada professora.
[500] *CP*, n. 2943, 19/03/1866.
[501] Idem.
[502] Whitaker enfatiza as obras arquitetônicas deixadas pelos jesuítas, como os conventos que naquele momento eram ocupados pelo corpo legislativo, a faculdade de direito, a força pública e o governo. Cf.: Idem.
[503] Whitaker, em seu discurso, não diz a que escritores contemporâneos se referia. Contudo, destacamos a existência de uma peça de teatro escrita por José de Alencar, *O jesuíta*, que se assemelha às colocações do político. Um drama patriótico ambientado no século XVIII, originalmente preparado, segundo Magalhães Júnior, para estrear na data comemorativa de 7 de setembro de 1861, mas que só veio a público em 18 de setembro de 1875. Nela, o escritor criou um personagem paradoxal: o doutor Samuel, um padre jesuíta disfarçado de médico que reuniu os traços grotescos e nefastos atribuídos pelo mito jesuítico aos inacianos – manipuladores, falsos, inescrupulosos e conspiradores disfarçados a serviço de Roma – com os atributos admirados do patriota idealista e liberal, cujo objetivo maior é a independência de sua pátria. Ou seja, um personagem que associa a figura nefasta do jesuíta com qualidades patrióticas dos membros da maçonaria que atuaram na emancipação do Brasil. Sobre o assunto, indicamos: DOMINGOS, S.T. *op. cit.*.
[504] Interpretação rebatida por Prado que atribuiu o anacronismo não ao retorno na Ordem Inaciana no século XIX, mas às concepções do deputado que eram discrepantes em um "paiz constitucional e livre".

> "SR. WITAKER: (...) O nobre deputado sabe (...) a grandeza do reino Lusitano naquellas épocas [do Marques de Pombal] banio-os e sabe também que era justamente aquella ordenança de 1759, a legislação que devia ser admittida entre nós. (...) sabe que foram transplantadas para o Brazil todas as instituições portuguezas que não foram por lei especial revogadas (...). A nossa constituição é liberal e tolerante, é verdade mas ella declarou que a religião do Estado devia ser a catholica apostólica romana, e o nobre deputado sabe o que diziam os pontifices romanos a respeito dos jesuítas. (...)"

Se um dos deputados pautou-se no passado português combativo à Companhia de Jesus para rechaçá-la no Segundo Reinado, o outro trouxe informações mais contemporâneas desses religiosos, apoiando-se, principalmente, em testemunhos da boa convivência dos inacianos nos Estados Unidos, tido por ambos como um *país de vanguarda da civilização* e, portanto, um modelo:

> "SR. WITAKER: Os Quakers, os Mormons, os tremedores e toda esta serie de seitas curiosas, tão raras em outros paizes apparecem em abundança na União. Portanto não é de admirar que em um paiz [Estados Unidos] onde se admitte todas estas historias, appareçam os jesuítas e até...
> SR. PRADO: Então não acompanha os Estados-Unidos neste ponto?
> SR. WITAKER: (...) entendo que pela constituição politica do império, sendo, como é exclusiva a religião do Estado, não podem ser admittidos entre nós os jesuítas, (...)."

Os trechos destacados tratam da questão da religião do Estado e/ou liberdade religiosa, estreitamente entrelaçada à imigração, especialmente a norte-americana, valorizada por aqueles que desejavam elevar o Brasil com os pretensos conhecimentos daqueles imigrantes e, ao mesmo tempo encontrar uma solução para o problema da substituição da mão-de-obra escrava. Tanto que no final de seu discurso, Whitaker não se refere às críticas ao colégio jesuítico ou sai em defesa do presidente da província que não facilitava sua aceitação. O deputado convocou Prado para que auxiliasse na "melhora da cultura" através da imigração americana, ou qualquer outra que fosse composta por "raças vigorosas e fortes", afastando "a samarra e o habito do frade".

Na continuação da 26ª sessão (15 de março)[505], o debate incluiu outros membros da Casa. Antonio Carlos de Arruda Botelho se considerou um defensor da "liberdade religiosa completa", posição compartilhada por Pedro Taques de Almeida Alvim. Sendo católico e desejando que aqueles que não fossem tivessem "a liberdade de professar sua religião",

[505] *CP*, n. 2944, 20/03/1866.

posicionou-se contra os ensinamentos de Loyola. O sucesso dos jesuítas, segundo o deputado, era fruto das circunstâncias que encontraram no *novo mundo*, um local *não povoado*, com habitantes em *estado selvático* em que as ações do religioso certamente teriam grande repercussão. Compartilhava, assim, da opinião de que a Companhia de Jesus estava "fora de seu tempo" e que não era mais necessária ao Brasil. O deputado Antonio Moreira de Barros chega a dizer em acordo: "o povo de Itu é um dos mais religiosos, não precisa ser cathechisado"[506].

Antonio Carlos praticamente reverberou com mais detalhes os temas já argumentados por Whitaker, especialmente com relação à lei pombalina que expulsou os jesuítas do Brasil. Para ele, se a constituição do Império determinava que a legislação portuguesa fosse aceita, essa lei especificamente também deveria ser integrada. Dentro de termos jurídicos, Antonio Carlos interpretou que aqueles que tinham sido punidos anteriormente ao código criminal em vigor, caso da Ordem Inaciana, conservavam a punição legal.[507] Nesse sentido, a Companhia de Jesus só poderia entrar no país se a expulsão tivesse sido revogada pela administração portuguesa.[508]

Já no que diz respeito aos critérios a serem cumpridos na instalação do colégio, o deputado reafirmou a necessidade de comprovação por documentos do local em que os padres haviam residido nos últimos três anos, descrevendo sua moralidade e bons costumes, além do atestado garantindo pronúncia e conhecimento da gramática portuguesa. Independentemente da existência de outros casos em que tais regras supostamente não tivessem sido seguidas (argumento de Prado que indicaria uma perseguição aos religiosos inacianos por parte do inspetor de instrução pública e do presidente de província), a lei deveria ser executada corretamente.

---

[506] Idem.
[507] Ibidem.
[508] Vale mencionar que na 28º sessão (17 de março de 1866), João Vicente Valadão ponderou: "se na ordem dos jezuitas existia um Malagrida e outros, não existiam também estes varões santos, que acabo de referir?", referindo-se a Francisco Xavier, Anchieta, Nóbrega, Antonio Vieira, etc. Dirigindo-se especificamente a Whitaker, que lembrara a bula de Clemente XIV como argumento desfavorável aos loyolanos, Valadão contrapôs com a bula do Papa Pio VII, de 1814, que restabelecia os direitos da Ordem, então reincorporada por vários Estados de onde havia sido banida. No mesmo tom de Prado, Valadão não negou os excessos cometidos pelos inacianos no passado, mas questionou se no presente representavam um perigo. Para ele, não havia motivos para o receio e mais, poderiam ser úteis na educação. Cf.: *CP*, n. 2948, 24/03/1866.

O debate em torno da possível concessão à Companhia de Jesus continuou na sessão[509] seguinte (16 de março de 1866) através do deputado Prado que aproveitou para tentar refutar os obstáculos listados pelos deputados opositores do projeto. Deveria se discutir, na verdade, as razões pelas quais o presidente da província e o inspetor de instrução negaram a licença para o estabelecimento de um colégio jesuíta já que claramente configurava-se em um ato de perseguição sem fundamentos à Ordem Inaciana. Esclarecendo que suas objeções não estavam atreladas ao seu partido (regressista), destacava o opoio de vários liberais à fundação da instituição de ensino.

Mesmo reconhecendo a *influência perniciosa* que aqueles padres tinham exercido em muitos países, considerava essa atuação como uma necessidade diante de "circumstancias muito particulares", não sendo aplicável no caso em questão. Para ele, era preciso fazer uma distinção entre a Ordem de Inácio de Loyola nos séculos anteriores e a mesma Ordem nos dias atuais. Na condição em que o Brasil se encontrava – "um paiz livre e constitucional" – não cabia clamar por leis setentistas para afastar os religiosos e muito menos caracterizar essa instituição religiosa com a mesma força política e social do passado. Provando as vantagens de se permitir a instrução conduzida pelos loyolanos, citou o bem sucedido colégio das Irmãs de S. José, em Itu, e a própria passagem dos jesuítas por Santa Catarina onde só não seguiram com sua instituição, apesar do apoio da população local no passado e no presente, porque haviam sido vítimas da epidemia de febre amarela[510].

Tomando a palavra[511], o deputado Antonio Moreira de Barros tratou, dentre outros os temas[512], da necessidade de reformulação da constituição no que dizia respeito à liberdade religiosa. Questão, aliás, que recebeu o pronto apoio de João Francisco Paula Souza. Segundo Barros, era preciso uma ampliação da liberdade religiosa para que o pertencimento a qualquer outra "seita" não fosse um entrave para a ascensão aos cargos

[509] Trata-se da 27ª sessão da Assembleia Legislativa Provincial. Cf.: *CP*, n. 2945, 21/03/1866.
[510] Prado não deixou de citar que a presença jesuítica em Desterro teve opositores, especialmente na imprensa. Contudo, enfatizou que mesmo diante das reclamações, o governo autorizara a fundação do colégio. Cf.: Idem.
[511] Na mesma sessão, publicada no *Correio* no dia seguinte. Cf.: *CP*, n. 2946, 22/03/1866.
[512] Em sua fala, Barros fez considerações sobre o partido conservador e liberal, além das posições de seus partidários quanto à deliberação de passaportes.

públicos. Este fator era fundamental para a integração dos imigrantes, um importante elemento no desenvolvimento do Brasil.[513]

A Ordem Inaciana, portanto, foi tema recorrente na Assembleia Legislativa Provincial de São Paulo a partir da polêmica do seu retorno com o objetivo de fundar e dirigir um colégio neste local. Os discursos proferidos assumiram posições e se embasaram em leituras distintas sobre o desempenho da Ordem no passado e no presente. Se por um lado deputados como Prado e Valadão reiteraram sua importância valor nos tempos coloniais e, lembrando a Bula Papal de 1814, defenderam seu retorno aos países considerados "civilizados", outros políticos como Whitaker e Barros enfatizaram aspectos negativos dos religiosos, como seus princípios autoritários e *nefastos* rememorando episódios do período pombalino e sua legislação restritiva à Ordem. Diante disso, surgem algumas questões, entre elas, por que a Companhia de Jesus, mesmo diante de tanta divergência, foi uma opção para a instrução pública? Havia uma motivação política em se defender, ou recusar, tão controversa presença? As discussões legislativas nos apontam um caminho elucidativo – a inadequação dos padres com a figura do imigrante exemplar para a província e os problemas que representavam para o Estado – como veremos a seguir.

Na 43ª sessão[514] (09 de abril de 1866), o deputado Camilo Gavião Peixoto retornou ao debate agora com mais ênfase nos possíveis impedimentos legais para a volta da Ordem Inaciana. Em defesa do argumento do anacronismo que representava aquele retorno, procurou demonstrar o quanto os padres estavam inedequados aos requisitos do art. 5º da lei n. 34 de 16 de março de 1846[515]. Enquanto isso, Prado continuava enfatizando que se tratava de um artifício utilizado exclusivamente contra os inacianos, insistindo no apoio que o projeto do colégio vinha recebendo.

Vale dizer que Whitaker também respondeu tendo como respaldo, mais uma vez, a lei de 1846 e a bula de Clemente XIV, além de um novo argumento: o perfil dos religiosos não correspondia com a imagem dos trabalhadores estrangeiros laboriosos desejados para o

[513] Indicamos que, além da liberdade religiosa, Barros pedia a descentralização do poder e a independência do judiciário.
[514] *CP*, n. 2967, 15/04/1866.
[515] "Os individuos que quizerem estabelecer collegios, devem precedentemente passar por um exame de sufficiencia em que mostrem que pronunciam correctamente a língua portugueza". Cf.: Idem.

Brasil. Para o deputado, mais importante do que os homens de *hábito*, eram os indivíduos que tinham religião e princípios *sãos*.[516] Na 45ª sessão[517] (11 de abril de 1866), reforçou tal opinião, comentando o quando a vinda de padres da Companhia de Jesus era incompatível com a proposta de incentivo à imigração de *bons trabalhadores* para o Império. Não estava em questão ser católico ou protestante, mas sim em definir os critérios de imigração que em sua concepção deveriam privilegiar homens que *engrandecessem* a nação com seu trabalho. E diante das citadas quatrocentas assinaturas obtidas em Itu a favor dos inacianos, distrito pelo qual fora eleito, Whitaker se limitou a apontar o prejuízo que poderia causar: "tenho consciencia do que digo, e que estou advogando os interesses dessas 400 e tantas assignaturas (...) querendo eu que a mocidade Ituana não se eduque com os principios jesuíticos"[518].

3. A polêmica na imprensa: "católicos livres" x "católicos falsos" – as críticas aos jesuítas no *Correio Paulistano*

Como relatamos no capítulo anterior, os membros da Ordem ocuparam um lugar de destaque no episódio da *Questão Religiosa* vivenciada no século XIX, considerados por seus opositores como a personificação da orientação mais radical da Igreja de Roma. Essa problemática ficou bastante evidente nos periódicos de S. Paulo, conforme constatamos em artigos trazidos a público a partir de agosto de 1866 no *Correio Paulistano*, especialmente na seção "A pedido", sob o título "Origens do Jesuitismo". Alertando para a presença daquela orientação na província pede-se, sem que se divulgue o nome do requerente, a publicação da tradução das lições do professor Quinet, célebre crítico da Ordem na Universidade de Paris.[519]

---

[516] *CP*, n. 2967, 15/04/1866.
[517] *CP*, n. 2974, 22/04/1866. Nessa sessão, o deputado ainda aproveitou para se defender da acusação de que era um protestante ou um inimigo da religião católica: "eu sou muito catholico (...) não desejo que appareça entre nós doutrinas, que, pelo são catholicismo forão banidas", numa clara referência aos jesuítas. Para o deputado, portanto, não havia intolerância em seu posicionamento pois não se opunha as demais religiões desde que estivessem em harmonia com a constituição do Império.
[518] Idem.
[519] *CP*, 3063, 12/08/1866.

No mesmo dia é divulgada a primeira parte da Lição 2ª de Edgard Quinet, matéria que se estendeu por outras semanas, compilada da obra *Des Jésuites,* de autoria conjunta de Edgard Quinet e Jules Michelet. Como bem mostrou Leroy[520], a obra reúne aulas de um curso realizado em 1843 no calor do debate sobre o ensino francês e que, portanto, dialogou com questões específicas da política e história da França, em especial as objeções colocadas às diversas formas de atuação da Ordem na sociedade. Nela os autores, cada um a seu modo, buscaram no passado da Companhia de Jesus, em sua origem, em sua formação, no desempenho de seus membros (sobretudo de seu fundador Inácio de Loyola), em seus livros (como os *Exercícios Espirituais*), em suas atividades, em sua administração, elementos para articular uma argumentação negativa sobre os jesuítas, associando-os a uma *máquina de morte* que desejava obter poder e que não convinha naquele momento à França.

O *Correio Paulistano* também publicou outra longa série de artigos intitulada "Jesuítas", assinada com o pseudônimo *Aristides*[521]. O primeiro[522], de outubro de 1866, justificou ao público a motivação da série: o reaparecimento dos loyolanos na província. Era uma alerta, sobretudo para aqueles que entendiam a Companhia de Jesus de maneira inofensiva e com pretensões distintas daquelas dos tempos coloniais. Por isso, não apenas tinha o objetivo de fazer referência ao passado da Ordem Inaciana como também ao seu presente. Para tanto, notamos que dispôs, logo em seu primeiro número, como recurso discursivo, a repetição de elementos e vocabulários constitutivos do mito jesuítico, apresentado no capítulo 01:

---

[520] Sobre o tema sugerimos a consulta de: LEROY, Michel, *op. cit.*.

[521] Não há indicações de quem seja o autor dos artigos. O pseudônimo utilizado sugere inspiração no filósofo ateniense Aristides que viveu no século II d.C. e é considerado como um dos primeiros apologistas cristãos, referências estas feitas por Eusébio de Cesária (do século quarto) em sua obra *História Eclesiástica* sobre a produção de *apologias* (escritos que foram convencionalmente associados às atitudes de defesa dos cristãos perseguidos no Império Romano entre os séculos II e IV d.C.). Eusébio considerou os escritos de Aristides como apologéticos e direcionados ao imperador Adriano (117-138) o que foi contestado, segundo Alessandro Arzani e Renata Venturini, pela estudiosa Sara Parvis que acredita, a partir de novas evidências apontadas a partir da descoberta de uma tradução siríaca da *Apologia* de Aristide, que o texto havia sido direcionado ao Imperador Antonio Pio. As *Apologias* de Aristides tratam, entre outros temas, a harmonia na criação e, influenciado pelos filósofos estoicos, estabelece uma correlação com o *Ser Divino* responsável pela criação e preservação do universo. Cf.: ARZANI, Alessandro & VENTURINI, Renata Lopes Biazotto. "A origem da tradição apologética cristã e Justino Mártir", ***in***: *Anais da Jornada de Estudos Antigos e Medievais*, Universidade Estadual de Londrina, nov/2010; *Enciclopédia Brittanica Online*, <http://global.britannica.com/EBchecked/topic/34403/Aristides>. Acesso em: 10/01/2014.

[522] *CP*, n. 3115, 11/10/1866.

> sob formas e pretextos differentes, cobertos de mascaras diversas, procuram restabelecer o predomínio perdido, sobre os espiritos, preocupando os lugares d´onde os expeliu a lei e a antipathia dos povos, sob quem pesava o jogo de ferro do que dispunha a associação jesuítica, armada de suas instituições e do poder ultramontano da cúria romana (...).[523]

Entre as máscaras vestidas por esses religiosos de "roupeta, burel, capuz" estava a *fingida* caridade guiada pela linguagem *traiçoeira*, entre outras artimanhas utilizadas por essa corporação. Por isso, era com razão que a sociedade repelia de seu seio a Companhia de Jesus que como um *réptil* introduzia dois grandes elementos do seu poder capaz de dominar os espíritos: a *confissão* e a *educação*. Eram perceptíveis naqueles dias as defesas apologéticas que estavam influenciando a decisão de muitos a favor dos jesuítas como *educadores da infância* e *diretores de suas consciências*.

No intuito de esclarecer a população, Aristides se propôs a desvendar alguns aspectos que cobriam o caráter jesuítico, seus fins e doutrinas. Alertava, no entanto, que os extratos trazidos a público não tinham a intenção de apresentar uma análise minuciosa da organização e história da Ordem Inaciana, mas sim de como os loyolanos do passado e do presente empregaram os meios de educação e direção de consciências para o seu propósito de dominação.

Por isso, os artigos[524] seguintes da série eram trechos selecionados de obras escritas pelos próprios inacianos ao longo dos séculos. Em cada uma de suas publicações escrevia uma rápida introdução comentando a repercussão dos textos e/ou ainda fazendo uma recapitulação dos conteúdos para, em seguida, destacar os extratos. Preocupou-se em indicar as obras e seus autores, na tentativa de conferir credibilidade aos seus argumentos e objetivos que foram geralmente mencionados no final de cada publicação. No artigo V[525], por sinal, explicou as origens de suas fontes, indicando as várias bibliotecas que guardavam tais obras, em Roma (como o "Collegium Romanum", casa dos jesuítas), França, Portugal e

---

[523] Idem.

[524] Selecionamos a referência de cada um deles: parte 02 – *CP*, n. 3116, 12/10/1866; parte 03 – *CP*, n. 3117, 13/10/1866; parte 04 – *CP*, n. 3120, 17/10/1866; parte 05 – *CP*, n. 3123, 23/10/1866; parte 06 – *CP*, n. 3125, 23/10/1866; parte 07 – *CP*, n. 3128, 26/10/1866; parte 08 – *CP*, n. 3131, 29/10/1866; parte 09 – *CP*, n. 3133, 01/11/1866; parte 10 – *CP*, n. 3137, 08/11/1866; parte 11 – *CP*, n. 3140, 11/11/1866; parte 12 – *CP*, n. 3150, 23/11/1866; parte 13 – *CP*, n. 3158, 02/12/1866; parte 14 – *CP*, n. 3171, 19/12/1866; parte 17 – *CP*, n. 3194, 17/01/1867.

[525] Parte 05 – *CP*, n. 3123, 23/10/1866.

até mesmo na Biblioteca e Arquivo Nacionais do Rio de Janeiro. Em São Paulo, alguns literatos, cujos nomes não divulgou por receio de represália, possuíam manuscritos ou fragmentos dessas obras.[526]

Entre os temas explorados por Aristides nos segundo e terceiro artigos destaca-se o desrespeito dos jesuítas em relação às determinações do *Decálogo*, importante referência católica. No que dizia respeito ao primeiro mandamento – *Amarás a Deus sobre todas as coisas* – desconsideravam a onipotência e infalibilidade de Deus bem como o poder infinito e os mistérios da Trindade e Encarnação. Além disso, tomavam o Evangelho como apócrifo e os livros dos *santos padres* como falsos; depreciavam as palavras dos profetas que eram reconhecidos pela Igreja; tinham o batismo como prática desnecessária para salvação e da mesma forma pensavam sobre os bispos e o próprio Papa com relação ao catolicismo. Expôs, portanto, temas doutrinários que eram caros para a Igreja, mas que havia um certo desdém e desrespeito por parte da Companhia de Jesus em seu cumprimento e aceitação.

Em seguida[527], interpretou uma suposta leitura dos jesuítas para o segundo mandamento: *não jurarás em falso* [*não usarás seu santo nome em vão*]. Suas conclusões indicam que, regidos por interpretação própria do Evangelho, os inacianos ensinavam a arte de enganar e o uso do perjúrio, instruindo o modo de agir na cumplicidade de delitos[528], os meios de realizar o furto[529] e até do mesmo do homicídio[530]. Além disso, chamava atenção para o fato da própria Companhia se colocar como a única apta para a educação da infância e capaz de reconstruir a sociedade que estaria abalada por sua irreligiosidade.

No artigo VII[531], Aristides abriu um parêntese para conceder uma espécie de resposta aos defensores dos jesuítas na província e ressaltar os meios pelos quais esses padres se infiltravam na sociedade daqueles dias, destacando o seu desempenho como educadores. Destituídos de bons argumentos, os *beatos* a favor dos inacianos admitiam os erros da Companhia no passado, mas sustentavam que a Ordem mudara pois tinha *outra*

[526] Para aqueles cujos trechos eram insuficientes para provar o quão prejudiciais eram os jesuítas, sugeria a investigação das atas do parlamento, governos e tribunais e até mesmo do próprio Pontífice. Cf.: Idem.
[527] Cf.: parte 04 – *CP*, n. 3120, 17/10/1866.
[528] Cf.: parte 06 – *CP*, n. 3125, 23/10/1866.
[529] Cf.: parte 09 – *CP*, n. 3133, 01/11/1866.
[530] Cf.: parte 14 – *CP*, n. 3171, 19/12/1866.
[531] Cf.: parte 07 – *CP*, n. 3128, 26/10/1866.

escola e *melhores princípios*. Diante desse argumento, o autor tratou de demonstrar o quanto os inacianos não tinham mudado e quais os meios que utilizavam após a restauração em 1814: através da sua ascendência sobre distintas associações religiosas.

Em um ato de desobediência da ordem papal, os inacianos continuaram a existir de maneira oculta e por vezes publicamente[532], protegidos por países *heréticos* como a Rússia e a Prússia. Em outras nações assumiram nomes diversos, tais como os Padres da Fé, Associados do Sagrado Coração de Jesus, Vicentinos, Vítimas do amor de Deus, etc. A sua manutenção mesmo por caminhos diversos ficou evidente quando foram restabelecidos pela bula do Papa Pio VII. Criaram ainda sob sua influência, congregações femininas, como o Sagrado Coração, da Santa Família, e de S. José, entre outras. Os Lazaristas e Irmãs de Caridade, fundados por Vicente de Paulo, foram igualmente tomados pela Ordem Loyolana e, segundo o autor, nos anos oitocentistas eram como jesuítas.[533]

Sobre essas ordens que abrigavam os inacianos, especialmente as femininas, Aristides dedicou o artigo XI[534]. Referindo-se às religiosas como "jesuíticas sob hábitos" afirmou que essas mulheres procuravam logo em sua chegada apossar-se da educação da infância feminina orientando para que se tornassem não "boas mães de família", mas espelhos da doutrina dos loyolanos: "a creança que entre em um desses collegios dirigidos por irmãs de caridade do S. Jose, do Sagrado do Coração, (...) em lugar de sahir d'ali com

[532] De acordo com Aristides, a Companhia de Jesus, no momento da dissolução, "contava 22,589 membros espalhados por todo Universo, apenas abandonou, e ainda isso porque os governos intervieram, as casas professas, ou noviciados, as residências, os collegios, os seminários e as missões. Que sob estes differentes títulos, formavam 1538 casas; os Jesuitas, porém, jamais deixaram de corresponder-se, e mesmo como clérigos seculares, seus princípios, suas doutrinas foram sempre as mesmas, preparando-se para mais tarde tornarem a reapparecer". Cf.: Idem.

[533] No artigo XVII, descreveu o momento que a Companhia foi extinta e passou a servir nos reinos luteranos, como o prussiano. O jesuitismo aproveitou para retornar aos países dos quais tinham sido expulsos no período da Revolução Francesa. Com reis decaídos e a nobreza foragida, os loyolanos se insinuaram como defensores das legitimidades monárquicas e aristocráticas. Também na queda de Napoleão I, apoiaram a restauração da nobreza que se encontrava no exílio. Dessa forma, formou-se uma tríplice aliança entre os reis, a aristocracia e os jesuítas, conhecida como do *throno* e do *altar*. Os inacianos se encarregaram de sufocar os sentimentos populares que tendiam para a liberdade (e que os religiosos chamaram de anarquistas). E nesse capítulo da série que retomou o período da expulsão e regresso da Companhia, expôs um conjunto de citações que tratavam do regicídio, característica do jesuitismo que influenciou, entre outros eventos, a própria Revolução Francesa. Cf.: *CP*, n. 3194, 17/01/1867.

[534] Cf.: parte 11 – *CP*, n. 3140, 11/11/1866.

todos os predicados de uma boa mãe de família, apenas traz os costumes beatarrados das jesuíticas (...)."[535]

A infância para os inacianos era uma importante fase, pois nesse período os princípios inoculados perdurariam para o resto da vida. Se as instituições de ensino masculino ficavam a cargo dos padres da Companhia de Jesus[536], os colégios de meninas estavam sob a responsabilidade das irmãs de caridade, igualmente associadas ao jesuitismo. Por isso, cabia uma análise sobre a necessidade ou não das filhas de S. Vicente de Paulo como professoras, apresentada no artigo XII[537]. Retomando a história das irmãs de caridade desde 1617, destacou o momento em que foram colocadas sob a direção dos jesuítas e iniciaram, então, o trabalho de instrução na doutrina cristã das meninas da classe *indigente*.[538] Na França, passaram ilesas pela Revolução Francesa de 1789 e naqueles dias atuavam entre os enfermos sob ordens dos lazaristas que, como já referido, na avaliação de Aristides, estavam também fundidos ao jesuitismo.

No Brasil, instalaram-se não somente nos hospitais, mas também em ricos colégios, onde ensinavam a doutrina cristã juntamente com as teorias e regras específicas dos inacianos – o que provocava descrença quanto suas habilidades no magistério já que poderiam ser meros instrumentos e agentes do jesuitismo. Esse aspecto destacado pelo autor nos artigos VII, XI e XII é interessante, pois se torna uma preocupação recorrente entre os críticos do retorno da Companhia. A sobrevivência das doutrinas jesuíticas através

---

[535] Idem.

[536] No mesmo artigo, avaliou os jesuítas como diretores de colégios e seminários, destacando o sistema de ensino que desenvolveram depois da revolução de 1848. Referindo-se à França, os jesuítas apresentaram um ensino com grande fundo de ciência. Já no Brasil, constatava-se o aumento da superstição, fanatismo e hipocrisia, características típicas desses religiosos que procuravam de todos os modos o triunfo dos princípios loyolanos. Desejavam dominar o ensino secular tornando-se os únicos árbitros dos destinos sociais. No entanto, sua educação mostrava-se inferior e sua moral era prejudicial aos seminários. Cf.: Ibidem.

[537] Cf.: parte 12 – *CP*, n. 3150, 23/11/1866.

[538] Interessante dizer que, segundo Algranti, a necessidade de prover meios para as mulheres, tornando-as capazes de alcançar independência econômica, estava nos primeiros tratados dos séculos XVI e XVII sobre a educação feminina. Na luta contra heresia, em meio à solidificação dos planos da Contra-Reforma, a educação maciça foi tema de relevo. E tendo em vista as mulheres como importante canal para reconquista religiosa, investiram no melhoramento da instrução feminina: "a importância da família no projeto de evangelização tridentino concedeu à esposa e à mãe um novo papel: o de educadora". Os projetos pedagógicos permearam diferentes níveis. Criaram-se, por exemplo, pensionatos junto com conventos para jovens privilegiadas ou escolas caritativas para indigentes. Entre os séculos XVI e XVII, ordens religiosas dedicaram-se ao ensino de meninas. Cf.: ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e Devotas: mulheres da Colônia: Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822*. Rio de Janeiro, José Olympio; Brasília: Edunb, 1993, p. 42-47.

da influência da Ordem sobre essas associações e congregações ocorria por meio de uma suposta caridade que, na prática, significava um meio de dominação dos vários setores da sociedade: "com a denominação própria de jesuítas, e vivendo como taes, há hoje uns dez mil aproximadamente; porém há um numero igual, ou maior com o nome de capuchinhos, franciscanos, lazaristas, etc"[539].

Além dessas comunidades, os jesuítas tinham a seu favor homens e mulheres que agiam como espiões e agentes no seio das famílias com os mesmos fins: o aumento do esplendor da Ordem em riqueza e dominação, até conseguirem a organização de um governo *teocrático-universal*. Os meios para tal eram a educação e confissão.[540] Atuavam de forma conciliadora com todos os governos, mas atraiam as instituições de todos os povos para alcançarem seus objetivos: "seus meios são immutaveis; a educação e a confissão, (...) democratas nas republicas, absolutistas nas monarchias, ultramontanos entre os catholicos, hereges entre os protestantes, atheos entre os israelitas, adorão Confuccio e Vychuca na Asia, adorão o sol entre os selvagens da America."[541]

Assim, tinham a capacidade de assumir diferentes formas que possibilitavam o acesso em diversos ambientes e com distintas funções. Poderiam ser missionários, confessores, mercadores, fabricantes, artesãos, mas especialmente professores, disseminando suas *péssimas* doutrinas e moral baseadas na hipocrisia, mentira e perjúrio. Em seu sistema de ensino, por sinal, não havia espaço para os chamados clássicos *pagãos*, nem mesmo para obras de filósofos. Apenas para os livros escritos pelos *punhos* dos jesuítas.

Um dos métodos utilizados para tal, tema do artigo VIII[542], era a propaganda. Mecanismo que havia readquirido forças e que se multiplicava através dos seus agentes e emissários. Segundo o autor, em momentos em que brados de indignação vinham da tribuna política ou da imprensa, os jesuítas conseguiam trazer para seu lado alguém capaz de defendê-los ou ainda se apresentavam como verdadeiros sustentáculos do catolicismo.

[539] Cf.: parte 12 – *CP*, n. 3150, 23/11/1866.
[540] Sobre o modo de agir no confessionário e ensino, Aristides selecionou breves trechos expostos do artigo X da série. Cf.: parte 10 – *CP*, n. 3137, 08/11/1866.
[541] Cf.: parte 07 – *CP*, n. 3128, 26/10/1866.
[542] Cf.: parte 08 – *CP*, n. 3131, 29/10/1866.

As outras ordens religiosas que não compactuassem com a *roupeta dos santos padres* eram consideradas inimigas do *trono e altar*. Esta postura referia-se a um pacto, advindo da Revolução Francesa, entre os jesuítas que prometiam tudo ao nobre que lhe garantisse proteção. Na opinião de Aristides, no Brasil, diferentemente do que ocorria na Europa, os jesuítas não conseguiam armar o governo contra os cidadãos em favor dos seus interesses, "apenas tem encontrado mercenários, que lhe vendem a penna, ou parvos a quem dominam, ou especuladores que temam a mascara do Jesuitismo, para chegarem a seus fins"[543]. Todos eles nada conheciam dos padres loyolanos ou da igreja católica, apenas serviam para os seus fins. E eram esses três grupos que atuavam em prol da Companhia de Jesus que sustentavam que a educação da infância deveria ser entregue aos *roupetas*.

Além da propaganda, segundo o artigo IX[544], os padres loyolanos utilizavam a tática da negação como meio de sustentação das suas *falsas doutrinas*. Tal postura, para o autor, era perceptível até mesmo nos ataques que vinha sofrendo por conta de suas publicações de conteúdo crítico ao comportamento dos jesuítas. Outra eficiente manobra loyolana era o fingimento, tratada no artigo X[545], sobretudo diante das autoridades e homens ricos. Demonstrando humildade e docilidade, conseguiam além do valimento dessas pessoas, ricos donativos para Ordem Inaciana.

No mesmo artigo X, descreveu uma interessante distinção entre dois *tipos* de católicos. Definiu o *católico livre* como aquele defensor da *pureza das doutrinas dos Evangelhos*, tais como eram proclamadas na Igreja Apostólica Romana; reconhecedor das leis dos concílios, até mesmo o Tridentino; venerador dos *dogmas santos*, respeitando a supremacia do Papa como chefe espiritual da Igreja. Já o *católico falso* era a vergonha da religião, pois agia através da hipocrisia e moral corrupta, era escravo de interesses e ambições de mando e poderio, além de falsificador dos *princípios mais santos* da religião do Crucificado. Não por acaso, os jesuítas diziam que os seus inimigos eram os *católicos livres*.

Ainda referindo-se à educação, Aristides concordava com aqueles que defendiam a necessidade de uma educação apropriada, moral e religiosa, capaz de ensinar aos homens

[543] Idem.
[544] Cf.: parte 09 – *CP*, n. 3133, 01/11/1866.
[545] Cf.: parte 10 – *CP*, n. 3137, 08/11/1866.

os seus deveres e direitos. Por isso, a Companhia de Jesus, sendo uma corruptora de costumes, acarretava problemas e, consequentemente, para o desenvolvimento da sociedade. Opunha-se, portanto, à *ideia disfarçada de admissão dos jesuítas* no ensino como uma solução para os problemas da sociedade. Corroborando com tal perspectiva, recordou no artigo XIV[546] que as gerações precedentes, cujas crianças foram educadas pelos loyolanos, eram responsáveis pelos males vividos naqueles dias.

Por isso, achava pertinente relembrar a história da Companhia de Jesus, alertando, assim, para os princípios subversivos lançados por ela em sua luta aberta contra a sociedade e os horrores praticados pelos religiosos nas revoluções do século XVIII. Sua intenção era demonstrar que a geração antecedente colheu os frutos venenosos plantados pelos loyolanos e, por conta disso, a sociedade estava contaminada em sua base e não podia se regenerar em um curto espaço de tempo. Mesmo depois de muitos anos combatendo a doutrina jesuítica, mais uma vez estava entrando no Brasil e se instalava "com a máscara de nome e trajes, differentes dos que usavam seus expulsos antepassados", muito embora seus princípios fossem os mesmos. Havia o desejo de melhoramento da educação, ou seja, que não passassem pela direção jesuítica.

3.1. O debate entre o *Correio Paulistano* e o *Diário de S. Paulo* e suas repercussões na província e na imprensa da Corte

Aristides não deixou de registrar a repercussão da série "Jesuítas" na província. No artigo XIII[547] sinalizou um debate com o *Diário de S. Paulo* que, respondendo às críticas do articulista, visando desqualifica-lo porque mencionava referências pouco conhecidas do público leitor, divulgou opiniões favoráveis aos inacianos de personagens importantes da história da Europa sabidamente críticos da Igreja e das ordens religiosas, a exemplo de Voltaire e Catarina da Rússia, dentre outros.

[546] Cf.: parte 14 – *CP*, n. 3171, 19/12/1866.
[547] Cf.: parte 13 – *CP*, n. 3158, 02/12/1866.

A primeira opinião remeteu-se a Voltaire[548], lembrado em 14 de novembro de 1866[549]. O trecho selecionado referia-se a um depoimento do iluminista sobre o tempo em que vivera na casa de jesuítas. Segundo suas observações, aqueles religiosos tinham a "vida mais laboriosa, mais frugal, mais regrada". Não podia, diante disso, concordar com as acusações de que ensinavam uma moral corrompida. Mesmo não poupando os jesuítas de críticas, Voltaire reconhecia que aqueles homens tinham "na Europa a vida mais austera" e procuravam "a morte nos confins da Asia e da America".[550]

A escolha de Voltaire para iniciar a contraposição aos artigos de Aristides foi estratégica na medida em que este personagem não-católico era considerado *o chefe dos inimigos da igreja e do catholicismo*. Quem mais poderia dar credibilidade aos jesuítas senão a fala elogiosa de opositor tão ilustre? O nome escolhido[551] em seguida foi Catarina da Rússia[552], tida como um juízo insuspeito por não ser católica romana. O segundo artigo explorou trecho do *Extracto de uma carta escripta ao Papa em 1783*, na qual a Imperatriz indicava a capacidade de instrução dos padres loyolanos como uma das justificativas para a concessão de proteção àqueles religiosos: "'essa Congregação de homens pacíficos e innocentes ficará no meu Imperio, porque de todas as sociedades catholicas a dos jesuítas é a mais capaz de instruir meus súbditos (...)'"[553].

Depois de Voltaire e Catarina da Rússia, o *Diário* recorreu a um luterano, o professor Kern da Universidade de Gottinga[554], para fundamentar o argumento de que os inimigos dos jesuítas eram aqueles que não os conheciam, como os ateus, filósofos, revolucionários e jacobinos. O restabelecimento da Companhia, na opinião do professor, era um motivo de alegria, pois por meio dela se oporiam às *doutrinas irreligiosas*, *anarquias* e até mesmo *alguns protestantes*. Apresentou inúmeras vantagens de se ter esses religiosos, como suas habilidades em educar a mocidade no temor de Deus e na obediência,

[548] No anexo "Breves Biografias dos Personagens Citados", apresentamos dados sobre a François-Marie Arouet, conhecido como Voltaire.
[549] *D/SP*, n. 376,14/11/1866.
[550] Segundo o artigo, o trecho transcrito fazia parte de *Correspondencia* de Voltaire. Cf.: Idem.
[551] *D/SP*, n. 377, 15/11/1866.
[552] No anexo "Breves Biografias dos Personagens Citados", apresentamos dados sobre Catarina da Rússia.
[553] *D/SP*, n. 377, 15/11/1866.
[554] *D/SP*, n. 378, 16/11/1866.

mesmo que não nos preceitos protestantes.[555] Para Kern, os jesuítas ensinavam uma doutrina cristã e era possível constatar o quanto as doutrinas irreligiosas (que priorizando a razão transformaram a fé em superstição) haviam avançado após a supressão da Ordem. Diante dos erros cometidos, era compreensível que os papas e príncipes católicos requisitassem os inacianos, também apreciados por protestantes como Leibnitze, Frederico II e Bacon, que propôs como modelo as escolas dos jesuítas.

Após as opiniões de um iluminista, de uma autoridade não-católica romana e de um protestante, destacou-se o reitor da Universidade de Paris, Duboulay[556] que, segundo o *Diário,* na *História da Universidade de Paris*[557] testemunhava o sucesso das aulas ministradas pelos jesuítas no passado já que havia nelas um grande número de alunos e, em contrapartida, constatava que a Universidade estava deserta: "'a fama que estas aulas gozavão tem soffrido muito, mas a religião catholica tem ganho também muito mesmo na opinião d´aquelles que se tem levantado com mais violencia contra os jesuitas'"[558].

Destacou-se também o astrônomo Lalande[559] que em sua obra *Anno philosophe, mor. E litterario* (t. 1) referiu-se ao prejuízo sofrido pelos homens na instrução, prédica e missões por conta da expulsão dos jesuítas. Aspectos como o retiro, frugalidade e renúncia dos prazeres tornavam a Companhia de Jesus a "mais admirável união da sciencia com a virtude". Tamanha era sua admiração pela Ordem que aos catorze anos solicitou a sua admissão da Sociedade e sentia pesar por não ter persistido nessa vocação. Discordou da opinião de La Chalotais[560] que afirmava que os jesuítas não tinham produzido nenhum metafísico apresentando um artigo sobre os loyolanos astrônomos.

---

[555] Idem.
[556] *D/SP*, n. 380, 18/11/1866.
[557] Acreditamos que se trata da obra *Historia Universitatis Parisiensis* de César Égasse Du Boulay (1665-73). De acordo com Nògues, Du Boulay (?-1678), de 1665 à 1680, publicou pelo menos sete obras tratando da história ou do estatuto dos professores, entre elas *Mémoire historique sur les bénéfices, De patronis nationum, De decanato gallicanae*, etc. Cf.: NOGUÈS, Boris. "As origens da profissão docente na França: os professores dos colégios parisienses sob o antigo regime (em torno de 1660 e 1793)", ***in***: *Cadernos de História da Educação*, v. 10, n. 2 – jul./dez. 2011, 153-171.
[558] *D/SP*, n. 380, 18/11/1866.
[559] *D/SP*, n. 381, 20/11/1866. No anexo "Breves Biografias dos Personagens Citados", apresentamos dados sobre Joseph-Jérôme Lefrançais de Lalande.
[560] Acreditamos que se refere a Louis-René de Caradeuc de La Chalotais. No anexo "Breves Biografias dos Personagens Citados", apresentamos dados sobre ele.

O historiador inglês e protestante Robertson também teve seu testemunho[561] destacado pelo *Diário*. No trecho transcrito, salientava que na Igreja Romana nenhuma outra classe regular havia se distinguido mais pela *pureza dos seus costumes* do que a Companhia de Jesus, sobretudo por seu trabalho na América. Enquanto os conquistadores dessa parte do mundo desejavam apenas roubar, os jesuítas "se estabalecerão alli com vistas de humanidade". Servindo-se de uma memória mais positiva do período colonial, evidenciou principalmente a atuação dos padres no Paraguai, entre uma população ainda *selvagem*: tornaram homens aqueles tornaram-se súditos; a comunhão era regida pela igualdade; todo o produto do campo era compartilhado. Essa forma de instituição destruía, segundo o professor, quase todas as *paixões* que perturbavam a *paz* da sociedade.

Com estes artigos, apesar de concisos, o *Diário* vinha confrontar a opinião proferida por Aristides sobre a Companhia de Jesus, recorrendo aos mesmos recursos do oponente: através da citação de fragmentos de autoridades sobre o assunto, neste caso de reconhecidos críticos do catolicismo romano e mesmo das ordens religiosas. Mas é importante mencionar que a série "Jesuítas" também deu origem a textos de natureza editorial e fomentou uma troca de acusações entre o *Correio Paulistano* e o *Diário de S. Paulo*, além de artigos de outros autores que estiveram na esteira desses debates e que passamos a destacar a seguir.

***

No editorial[562] de 13 de outubro de 1866, dois dias após a divulgação do primeiro texto de Aristides, *O Diário* comentou que sempre existiram acatólicos, principalmente protestantes, que se esforçaram para desmoralizar essa *respeitável congregação* que era a Companhia de Jesus. Ela significava uma barreira ao racionalismo e uma maior propagação da fé, não em centros urbanos como faziam os missionários evangélicos, mas em terras distantes e perigosas na Ásia, África e América. Em virtude desse trabalho foram lançadas muitas calúnias sobre a Ordem, como aquelas publicadas no *Correio Paulistano*, cujos artigos haviam recorrido a fontes duvidosas ou atribuído obras a escritores que nunca

[561] *D/SP*, n. 384, 23/11/1866.
[562] *D/SP*, n. 351, 13/10/1866.

tiveram tais pensamentos, numa referência evidente aos escritos que o articulista do *Correio* tinha imputado aos jesuítas.[563]

Por isso, propunham trazer nesse editorial fragmentos que não pertenciam a escritores clérigos. Foram selecionadas breves transcrições de homens leigos[564] e reconhecidos pela sociedade de vários países europeus, como O´Connel (Inglaterra), Montalembert (França), Balmès e Donoso Cortes (Espanha), Rabello da Silva (Portugal), entre outros. O objetivo do *Diário de S. Paulo*[565] era fazer frente à guerra ao jesuitismo e, nessa tarefa, era preciso uma reação dos católicos contra as tendências sem crenças que queriam conduzir a sociedade ao *abismo da irreligião*.

As críticas ao *Correio* foram reforçadas no editorial[566] de 23 de outubro de 1866 do *Diário de S. Paulo*. Diante da insistência do primeiro jornal em divulgar artigos com "citações falsas de escriptores jesuítas", retomava o tema da necessidade de educação e ensino de acordo com os preceitos do Evangelho, mais especificamente no tocante à instrução feminina. Defendeu a importante presença das irmãs de caridade em prol da regeneração e habilitação da educação. Como exemplo positivo da presença das religiosas, mencionou as instituições dirigidas por essas mulheres na Bahia, em Pernambuco e em Itu.

O *Correio Paulistano* também se manifestou através de editoriais, como o publicado no dia 26 de outubro de 1866[567] em que revidou as acusações que vinha recebendo. A sua indignação dirigia-se particularmente contra o *Diário de S. Paulo* que, desde a mudança de seu grupo editorial[568], mostrava-se fanático pelo jesuitismo, tornando-se um jornal de

---

[563] Lembramos que nos artigos da série publicada em 1866, Aristides respondeu a essas críticas quanto ás suas fontes quando apresentou os locais em que se encontravam na Europa e no Brasil. Cf.: parte 05 – *CP*, n. 3123, 23/10/1866.

[564] Neste mesmo editorial utilizou pequenas transcrições desses autores para validar sua posição favorável aos jesuítas.

[565] *D/SP*, n. 351, 13/10/1866.

[566] *D/SP*, n. 359, 23/10/1866.

[567] *CP*, n. 3128, 26/10/1866.

[568] De acordo com Ana Paula de Gonzalez e Sella, o *Diário de S. Paulo* teve duração de 13 anos. Era inicialmente de propriedade dos bachareis de direito Delfino Pinheiro de Ulhôa Cintra Junior, Henrique Schroeder e Pedro Taques de Almeida Alvim e demonstrava, apesar de se declarar imparcial, um perfil mais conservador em suas análises, sobretudo "das modernidades da época". Tal aspecto ficou ainda mais evidente, com as mudanças no fim do primeiro semestre de 1866. O jornal a partir dessa data passou a ser propriedade de Candido Silva, os redatores mudaram e João Mendes de Almeida tornou-se o novo encarregado. Almeida, nascido em 1831, era bacharel em ciências sociais e jurídicas pela faculdade de S. Paulo, foi membro do IHGB. Além de colaborar no *Diário*, publicou no *Jornal do Commercio* e *Na Ordem*, órgão do clero

princípios ultramontanos, "plantados na província por padres lazaristas importados do estrangeiro". As acusações proferidas pelo *Diário* tinham alcançado a Corte, reproduzidas na seção de correspondência do *Jornal do Commercio*[569]: "ambas aquelas penas estão ajustadas e acordes no desejo de amedrontar esta redacção e obrigal-a, não somente e abandonar o seu programa antigo (...), mas ainda a constrangel-a a dedicar-se (...) ao serviço do fanatismo religioso e das perigosas theorias sociaes pregadas pelos lazaristas".

Colocando-se como um jornal que prezava a liberdade de imprensa e as leis constitucionais, o *Correio* não aceitava ataques que pretendiam *amordaçá-los* através do julgamento de "doctrinas ferrenhas e sombrias do beatério, de superstição e do amesquinhamento social pregado pelo ambicioso jesuitismo dos discípulos de Loyola". Declarava em sua defesa que, sendo uma redação católica apostólica romana, nunca agira contra seus interesses. Logo, se notava que o

> que desejam é constranger o *Correio* a abandonar a defeza dos direitos populares e das instituições livres do paiz, e a alliar-se (...) as pretenções anti-constitucionaes dos discípulos de Loyola, concorrendo com elles para o aniquilamento da liberdade da imprensa, (...) de pensar, (...) de consciência, e de todos os princípios das sociedades modernas (...).[570]

Não havia incompatibilidade, segundo o *Correio*, em ser católico e ao mesmo tempo respeitar as "liberdades publicas consagradas no pacto fundamental e leis do paiz". O

---

paulistano. Redigiu *A Lei* (1857-1858), *Opinião Conservadora* (1869-1872) e *A Sentinela* (1876-1879). Cf.: SELLA, Ana Paula de Gonzalez e. "O resgate da presença feminina na educação do século XIX pela via da imprensa periódica", ***in***: *GEHER – Grupo de Estudos História da Educação e Religião*, <www.geher.fe.usp.br>. Acesso em: 08/01/2014; Blake, S. *op. cit.*, vol. 04, p. 04.

[569] De acordo com Ana Paula Ribeiro, se desenvolveu no século XIX uma imprensa político-panfletária, com jornais agressivos como, *A Sentinela da Liberdade*, o *Revérbero Constitucional Fluminense*, *A Malagueta*, *O Tífis Pernambucano* e *A Aurora Fluminense*. Contudo, além desses jornais engajados e de vida efêmera, havia jornais mais independentes e estáveis, organizações como verdadeiras empresas. Entre eles estava o *Jornal do Commercio* fundado em 1827 pelo francês Pierre Plancher e que rapidamente se firmou como "um órgão tradicional e respeitado". E apesar do prestígio, no início tinha uma tiragem pequena com cerca de 15 mil exemplares, tendo como leitores a elite econômica e cultural: comerciantes, alta administração, aristocracia cafeeira, etc. Seu objetivo inicial seria tratar de "informações comerciais e marítimas, noticiando as chegadas e saídas de navios, compras e vendas de escravos". Um ano após sua criação, incluiu outros temas, como assuntos políticos e literatura. O jornal foi dirigido por franceses que por mais de 60 anos trouxeram a técnica e experiência da Europa. Cf.: RIBEIRO, Ana Paula Goulart. "A imprensa da independência e do primeiro reinado: alguns apontamentos", ***in***: *5º Encontro Nacional de Pesquisadores em Jornalismo – SBPJor – Associação Brasileira de Pesquisadores em Jornalismo*. Universidade Federal de Sergipe – 15 a 17 de novembro de 2007.

[570] *CP*, n. 3128, 26/10/1866.

fanatismo e a intolerância ultramontanos eram os responsáveis por desvirtuar as liberdades públicas fundamentadas nas leis e de extinguir a consciências dos cidadãos.

A resposta[571] do *Diário* veio no dia 28 de outubro de 1866. Propôs tratar sobre as seguintes expressões utilizadas pelo jornal oponente: *liberdades constitucionaes, ultramontanismo, jesuitismo*. Sobre o primeiro termo era preciso atentar para o fato de que a liberdade religiosa garantida pela Constituição dizia respeito ao exercício doméstico e particular dos cultos acatólicos permanecendo, portanto, a religião católica apostólica romana como a oficial do Estado. Já o *ultramontanismo* era uma expressão ultrapassada e um conceito pertencente à Europa e, por isso, não tinha legitimidade seu uso no Brasil. Já a última palavra, *jesuitismo*, era um recurso para amedrontar as *consciências débeis* e utilizada para desonrar os filiados a Roma e aos seus preceitos. O uso desses conceitos ultrapassados e inapropriados para a condição do Brasil significava para o *Diário* que a *folha* adversária entendia a religião do Estado como um *aspecto social* e, sendo assim, colocava as liberdades públicas e a soberania a frente da religião.

Um segundo editorial[572] do *Correio Paulistano* lançado no dia 27 de outubro também repercutiu no *Diário*. Nele, os editores mostravam-se preocupados com os impactos que as questões religiosas poderiam trazer ao país, pois certamente iriam se enraizar no espírito público com a tendência de refundir os partidos políticos transformando-os numa espécie de *partido ultramontano* e *partido constitucional* (em uma referência a Bélgica). Diante dessa possibilidade, mais uma vez vinham a público argumentar contra os usos da religião católica em termos políticos, sociais e governamentais por parte dos jesuítas, "que a título de ensino religioso pretend[iam] absorver os poderes públicos e temporaes da sociedade em sua dominação illegal, oppressiva e monstruosa"[573].

A sua oposição, como foi dito no editorial anterior, não se referia às doutrinas da religião católica tão pouco ao clero nacional, mas aos jesuítas, capuchinhos e lazaristas que pretendiam a *dominação secular, político* e *mundana da sociedade*. E se a liberdade de imprensa, que nessas circunstâncias também estava ameaçada, era um crime contra religião,

[571] *D/SP*, n. 364, 28/10/1866.
[572] *CP*, n. 3129, 27/10/1866.
[573] Idem.

advertiam, não eram os únicos a cometê-lo. Como exemplo, citou-se o *Jornal do Commercio*, uma importante folha do Império e em contato com todas as *cores políticas*, que fazia o mesmo, dando liberdade e espaço para as discussões religiosas que tratavam não somente do protestantismo, mas também das intenções jesuíticas e da política desenvolvida pelo do governo papal sobre a *dominação temporal da sociedade*.

A partir de tão importante exemplo que era apenas um dentre outros na Corte, o *Correio* procurava respaldar sua postura frente ao que chamou de *jornais assalariados* pelos jesuítas. E, mais, alertava aos homens sobre as verdadeiras ambições dos padres loyolanos que em nada se relacionavam com os *santos princípios da religião catholica*. Diante desse quadro, ainda reivindicaram maior participação do clero nacional contra a *seita jesuítica e as suas tendências de dominação absoluta*. Não era o catolicismo que estava em perigo, mas "vida constitucional de nossas instituições sociaes, atacadas pelos jesuítas a pretexto de salvar a religião catholica"[574]. Já o *Diário*, em editorial[575] de 28 de outubro, afirmava que atrelar a discussão religiosa à questão do partido, na verdade, prejudicava o próprio partido liberal que não tinha "culpa de que alguns racionalistas queirão descatholical-a para seus fins de propaganda"[576]. Essa postura com relação à questão religiosa indica ser mais complexa a oposição entre liberais e conservadores, tornando a dicotomia entre tais tendências políticas insuficiente como meio explicativo das posições tomadas pelos jornais no que diz respeito à questão religiosa.

Citando Salvador[577] em sua obra *Pariz, Roma, Jerusalem ou a Questão Religiosa no século XIX*, procurou demonstrar o quão prejudicial seria, em nome do *progresso*, o abandono das tradições, entre elas, do catolicismo.[578] Por isso, a proposta que o *Correio* tentava impor ao país era baseada em condutas e discursos ultrapassados. Desafiava, então, que apresentassem melhores autoridades que os frades, especialmente os jesuítas. O *Diário*

---

[574] Idem.
[575] *D/SP*, n. 364, 28/10/1866.
[576] Idem.
[577] No anexo "Breves Biografias dos Personagens Citados", apresentamos dados sobre Joséph Salvador.
[578] Seus argumentos ainda foram pautados em um escritor contemporâneo judeu (que não identificou) que tratou sobre o retrocesso que poderia ocorrer a partir do pretexto do *progresso*. O *Diário* também citou, mais uma vez, um trecho do chileno Eyzaguirre e sua obra *Catholicismo*, em que se referiu aos religiosos que eram alvos do ódio e desprezo dos racionalistas, mas que saíam do abismo e refutavam as calúnias de seus inimigos.

ironizou afirmando que enquanto "as grandes nações civilisadas a dualidade progressista, [estava] regressando para o fanatismo, o Brazil [estava] caminhando para as crenças *livres*", ou seja, na contramão das tendências.

***

Além de editoriais, diversas vozes em outras seções dos jornais engrossaram a discussão em torno da questão religiosa na província. No *Correio Paulistano*, em artigo intitulado "Pedido de um jesuíta"[579], um leitor sob o pseudônimo de Frei Pietro se dirigiu ao *Diário de S. Paulo* numa espécie de alerta. Apesar de favorável aos jesuítas e à postura do jornal, não via com bons olhos a sua insistência em tratar os artigos de fundo sobre o *ultramontanismo enragé* e o *jesuitismo desmascarado*. Eram excelentes ideias, mas que traziam inquietações pois não era o modo correto de agir em prol do Brasil no século XIX.

Para o suposto Frei Pietro, diante dos ataques do *Correio*, não havia necessidade de manifestações públicas de insatisfação. A ação deveria ocorrer em segredo. Declarar que a Constituição política não garantia a liberdade de religião e pensamento era arriscado. A estratégia defendida pautava-se na dominação por meio de duas grandes artérias no corpo social: as mulheres e as crianças. Se apoderando das mulheres, firmavam suas bases nas famílias, e as crianças, lançariam as rodas do maquinismo para no futuro tomarem a cidades.

A publicação desse texto, muito provavelmente um artifício (assinado por um pseudo leitor religioso) para provocar o adversário, foi uma espécie de manobra do *Correio*. Através de uma figura que se dizia a favor do jesuitismo mostrou quais eram os meios ocultos que a Ordem Inaciana utilizava para alcançar seu objetivo de dominação. Na verdade, ao divulgar tal opinião não se tratava de oferecer conselhos quanto à conduta do *Diário*, mas de demonstrar os supostos *meios ardilosos*, ancorados nos aspectos da mitologia jesuítica, utilizados por esses religiosos. Não era um texto favorável aos jesuítas, mas sim revelador de seu suposto *plano perverso*.

[579] *CP*, n. 3116, 12/10/1866.

Sob o pseudônimo *O Catholico Puro* publicou-se no *Correio*, no dia 10 de novembro de 1866, o artigo "O ultramontanismo"[580]. Antes de tratar do tema, referiu-se à carta[581] do cônego Pinto de Campos[582] transcrita dias antes no *Diário de S. Paulo*. Nessa correspondência, o religioso elogiava o jornal por sua postura combativa às *irreligiosas*: "'fiquei sobremodo satisfeito (...) de ver que na província (...), onde eu suppunha intranhado o hediondo insecto do sophisma religioso, apparecera um campeão de tanta força para propugnar pela boa causa das crenças de nossa infância'"[583].

Para o articulista do *Correio*, as palavras do cônego eram entendidas pelo *Diário* como uma confirmação importante de suas ideias, já que Pinto de Campos, de Pernambuco, era uma autoridade "celebre pelo seu exagerado espírito de partido". Porém, mais do que comentar com certa ironia o sentimento de aprovação que permeava a *folha* oponente, seu objetivo era tratar de uma proposição lançada pelo cônego que era ofensiva à província de São Paulo. O trecho da carta em questão dizia: "'acreditava mesmo que o bello caracter paulistano estava *incuravelmente gafo das máximas deletérias do protestantismo*, o que dentro em pouco, a pátria de Amador Bueno seria um novo Egypto, onde tudo era Deus, excepto Deus! Vejo agora que laborava em erro'"[584].

O articulista do *Correio* discordava da opinião do cônego de que em São Paulo havia o predomínio da irreligiosidade. Para *O Catholico Puro*, na província se cultivava o catolicismo apostólico romano, mas sem o ultramontanismo: "os paulistas são e serão sempre catholicos apostolicios romanos, mas querem esta religião sem superstição"[585]. Era desejável que naquelas terras houvesse a presença de sacerdotes humildes, além da prática e ensino pautados no Evangelho. Em contrapartida, rejeitava um clero permeado de ambição e privilégios, responsável pela *propaganda charlatanesca* e *interesseira do jesuitismo* que, em pleno século XIX, depois de execrada, pretendia se desenvolver. Lembrando o episódio Amador Bueno – personagem, aliás, citado na própria carta do cônego Pinto de Campos –

[580] *CP*, n. 3139, 10/11/1866.
[581] *D/SP*, n. 370, 07/11/1866.
[582] No anexo "Breves Biografias dos Personagens Citados", apresentamos dados sobre Joaquim Pinto de Campos.
[583] *D/SP*, n. 370, 07/11/1866.
[584] *CP*, n. 3139, 10/11/1866.
[585] Idem.

relacionado à expulsão dos loyolanos da capitania, o autor finalizou sua resposta enfatizando a luta constante dos paulistas, desde os tempos coloniais, em prol do progresso e liberdade.[586]

O *Correio* assumia-se contra o ultramontanismo, ao mesmo tempo em que seus adversários lhe atribuíam um caráter protestante, prontamente rebatido por ele. É notório que a discussão em torno da questão religiosa não trouxe à tona apenas o debate sobre os aspectos considerados mais "conservadores" do catolicismo representado pelo ultramontanismo e apoiado no jesuitismo, ou ainda a defesa de uma Igreja nacional adepta de valores mais liberais e submetida ao Estado. O protestantismo também se tornou um destaque, sobretudo no *Diário* que o tomava como um perigo eminente à religiosidade da província e, portanto, um tema com o qual atacava a folha rival.

No artigo "Sobre religião"[587] publicado no *Correio Paulistano*, o autor não-identificado definiu que ao jornal foi atribuída a *inglória* tarefa de defender o protestantismo, tentando confundir a "liberdade dos cultos com a simples tolerância consagrada pela nossa Constituição". Enquanto que para o *Diário* ficou o *ingrato* trabalho de proteger os jesuítas identificando-os com a religião Católica Apostólica Romana.

Na avaliação do autor, a causa da *perversão dos costumes* e da *imoralidade* estava na falta da educação religiosa, pelo fato dos mestres exercerem o magistério apenas como um meio de vida e não um sacerdócio. Por sua vez, a decadência da religião católica, aos seus olhos, originava-se no comportamento de seus ministros: a pregação da doutrina de Cristo deveria ser feita não apenas por palavras, mas também por exemplos. Por isso, os sacerdotes tinham que ser instruídos, sóbrios, modestos, pacíficos, pacientes, caridosos, humildes e desinteressados, aspectos que não podiam ser encontrados naqueles dias. O *Diário* não deveria se lamentar pela falta dos jesuítas ou pela eminente presença

[586] De acordo com Ricardo Luiz de Souza, o primeiro episódio histórico que ficou como símbolo da *paulistanidade* (termo que utiliza para uma identidade paulista idealizada em oposição com a identidade nacional), foi a negação por parte dos paulistas de reconhecer a restauração do trono português em 1641. No momento em que não aceitaram o novo rei, proclamaram Amador Bueno como imperador dos paulistas. Segundo o autor, esse episódio "ficou como ícone histórico do pretenso espírito de rebeldia e liberdade que medrava na São Paulo colonial, embora Bueno tenha recusado a coroa e os paulistas tenham, afinal, abandonado seu projeto. Ficou, porém, o símbolo a ser utilizado". Cf.: SOUZA, Ricardo Luiz de. "História Regional e Identidade: o caso de São Paulo", ***in***: *História & Perspectivas*, Uberlândia (36-37): 389-411, jan./dez.2007.

[587] *CP*, n. 3143, 15/11/1866.

protestante. E o *Correio* não precisava se preocupar com a religião como empecilho para a vinda dos imigrantes norte-americanos, pois o caminho dos céus não era o objetivo destes homens.

Em resposta publicada na mesma edição, o *Correio Paulistano* discordava do articulista no tocante ao clero brasileiro. Aqueles membros da Igreja que não se portavam de maneira digna eram, na verdade, uma exceção. Os jesuítas não faziam parte, na concepção da *folha*, daquele grupo que tinha o objetivo de moralizar a sociedade e desenvolver a educação católica, por isso não serviam de parâmetro para comparação: "o seu verdadeiro feito [dos jesuítas] é escravisar os homens, dominal-os por meio do fanatismo e da superstição"[588].

Assim como nos editoriais, os artigos de Aristides ressoaram em publicações enviadas por leitores e colaboradores dos jornais. Nesse caso, publicou-se no *Diário de S. Paulo*, na seção "A Pedido" um texto[589] intitulado "Jesuítas e Aristides" que criticava a intenção do autor do *Correio* em abalar a fé católica, imputando aos religiosos da Companhia de Jesus uma moral corrompida e anulando, dessa forma, "a reforma dos costumes sociaes, que aquelles padres incumbem-se fazer"[590]. Segundo o autor Berthier, com a série "Jesuítas", o seu escritor desejava demonstrar erudição, o quanto era *senhor das escavações científicas, da história dos claustros, da teologia e defensor do catolicismo*. Apesar de afirmar que seu trabalho era criterioso e embasado em citações, o articulista do *Diário* considerava tais *provas* falsas. Por isso, mais do que questionar a postura apresentadas na série, acusava Aristides de plágio. Para Berthier, as habilidades de Aristides como *corifeu da impiedade* eram inegáveis bem como seu caráter pedante.[591]

Aristides, aliás, conforme vimos, dedicou alguns artigos, como os números XV e XVI[592] para responder às acusações, sendo um deles direcionado à questão de plágio. Afirmou que não escrevia com a intenção de demonstrar erudição, mas de tornar visível o quanto os jesuítas eram nocivos. Corrigindo o título do livro que supostamente teria

[588] Idem.
[589] *D/SP*, n. 399, 12/12/1866. O texto tem como informação ser de Porto-Feliz, São Paulo.
[590] Idem.
[591] Avisava, ainda, que no próximo dia 26 deixaria na redação do jornal *Diário de S. Paulo*, a prova de que o autor da série "Jesuítas" era um plagiador: a obra que possuía a biblioteca inteira utilizada em seus escritos.
[592] *CP*, n. 3187, 09/01/1867; *CP*, n. 3188, 10/01/1867.

plagiado – *Origem infecta da relaxação da moral dos denominados jesuítas* (impresso, em Lisboa, no anno de 1771) – afirmou que se tratava de "obra escripta com o fim de demonstrar quanto era falsa, perniciosa e corruptora a moral ensinada pelos jesuítas nas escolas da universidade de Coimbra"[593]. O próprio artigo de Berthier atestava que tais transcrições não eram falsas, pois reconhecia a existência do mencionado livro. Na verdade, a publicação "Jesuítas e Aristides" poderia ser encarada como uma verdadeira confissão de que os jesuítas eram combatidos pela sua imoralidade doutrinal há muito tempo e que o trabalho desenvolvido naquela série tinha sido realizado em outras épocas. O pequeno livro também indicava diferentes obras jesuíticas, tudo compendiado e autenticado, causando, por isso, mais irritação por parte dos religiosos.

No artigo XVI, Aristides continuou sua denúncia-provocação quanto aos meios empregados pelos jesuítas.[594] Além de, contestando Berthier, demonstrar a existência de obras de autoria da Ordem, denunciou as formas hipócritas com que atacavam o catolicismo. Prova disso era o próprio artigo "Jesuítas e Aristides", em que ambas as estratégias eram perceptíveis: "para negarem a existência das obras jesuíticas que possuímos e temos citado, dizem os roupetas, que só temos o pequeno livrinho velho, de que já fallamos no precedente artigo, e que tanto encommoda os taes 'santos homens"[595]. Diante dessa tática dos inacianos, considerou importante reforçar várias fontes conhecidas como, por exemplo, as sentenças dos parlamentares de Parlo e Rouen; declaração do rei Luis XV (de Versalhes em 02 de agosto de 1761 e transcrita na íntegra no artigo); a censura da Sourbonne sobre as obras e moral jesuíticas; as sentenças do grão-mestre de Malta e do

[593] *CP*, n. 3187, 09/01/1867.
[594] Sobre as questões das fontes utilizadas em sua série, Aristides referiu-se no artigo XVIII à obra intitulada "Imago Primi saeculli". Pertencia, segundo o autor, a jesuítas belgas que analisaram o primeiro século da Companhia de Jesus em cinco livros. Destacou a audácia desse trabalho, pois fazia uma comparação entre Jesus Cristo e a Ordem Inaciana. Valores como a pobreza e mendicância; sabedoria; dedicação ao ensino; a perseguição sofrida por ambos, bem como a recompensa alcançada (céu) foram explorados em cada um dos livros, sempre indicando as semelhanças entre Jesus e a Companhia. Aliás, nessa análise o jesuitismo estava no mesmo patamar da Igreja Católica. Mesmo carregando a cruz e o Evangelho em suas mãos, os jesuítas utilizavam tais símbolos de modo profano: "em lugar do evangelho, os jesuítas seguem o código de sua tenebrosa associação, e fingindo-se amigos do povo, elles o procuram jungir ao carro do despotismo theocratico'". Aristides dizia-se admirado pela readmissão ao grêmio católico dos padres inacianos, mas advertia que nem todos os países os receberam. O Brasil mesmo os recebia em meados do século XIX, tema que não trataria naquele artigo. Cf.: parte 18 – *CP*, n. 3209, 06/02/1867.
[595] *CP*, n. 3188, 10/01/1867.

arcebispo de Milão, condenando a Companhia de Jesus à expulsão, entre muitos outros documentos listados, sobretudo alguns de caráter *oficial*.[596] Entre as obras estudadas, listou, por exemplo, escritos apologéticos ou imparciais e também aquelas que trataram do jesuitismo de maneira menos direta, como Joseph de Maistre, D. José Moreno, Joseph Droz, abade Martinet, do abbade Maret, etc. Reiterou que as obras arroladas ao longo dos artigos existiam em suas bibliotecas e que, portanto, autorizava à redação do *Correio* que as deixassem à disposição para o exame.[597]

A campanha antijesuítica da série publicada por Aristides provocou um debate entre as importantes folhas *Correio Paulistano* e *Diário de S. Paulo*, sinalizando a urgência do tema na província durante a década de 1860. Essa discussão se justificava não apenas pela eminente presença da Companhia de Jesus que projetava seu retorno às terras brasileiras desde meados do século XIX. As disputas entre os ultramontanos e os defensores de uma Igreja com traços nacionais e atrelada ao Estado permeavam os argumentos lançados nessa discussão visto que os jesuítas assumiam para ambos os lados a imagem mais fiel da Igreja conduzida pelos preceitos tridentinos.

Por isso, não é estranho que os padres inacianos frequentassem as páginas não apenas da imprensa paulista. Notamos, no entanto, que nos próprios editoriais e publicações apresentados anteriormente, havia preocupações em torno da Companhia de Jesus que não estavam limitadas à Questão Religiosa que, mesmo sendo um importante tema de âmbito

---

[596] No artigo XIX, Aristides refere-se a uma obra em especial – às *Constituições* da Companhia de Jesus. Citando a bula papal responsável pela aprovação da Ordem em 1540, destacou os aspectos pelos quais seus membros eram reconhecidos pela autoridade pontifícia: castidade, obediência ao geral, submissão ao papa e pobreza. Em seguida, desconstrói tal visão dos jesuítas, sobretudo os três primeiros pontos. Apesar de ser uma ordem mendicante, era possível que, em seus colégios tivessem rendas e fundos para as necessidades dos alunos. Sobre o poder do geral, o autor traz trechos das *Constituições,* mapeando a hierarquia e estrutura de poder da Ordem Inaciana. Ficava evidente em sua análise que todo controle partia do Geral – tratava-se de uma monarquia absoluta – que tinha atrelado a ele outras autoridades como os provinciais e reitores do colégio, sempre submissos e controlados através da espionagem e delação, práticas que ocorriam entre os religiosos e nos meios familiares que os padres tinham acesso. Cf.: parte 19 – *CP*, n. 3220, 19/02/1867.

[597] A resposta de Berthier veio na publicação de 25 de janeiro de 1867 do *Diário*. Assim como em seu artigo anterior, manteve a sua posição de que Aristides utilizou uma única fonte e que esta era condenada pela Igreja. Além disso, citou alguns exemplos de apoio à Companhia de Jesus como o conde de Irajá que defendeu que os religiosos eram eminentes no ensino dos meninos e rudes. Outro ponto tratado nesse artigo foi a lista de inimigos dos jesuítas desde a bula de Clementte XIV. Berthier citou a enciclopédia e o *aristidismo* ou jansenismo. Indicou para a leitura o *Quadro Historico da Provincia de S. Paulo*, por M. de Oliveira, "a ver se a garantia do fraco contra o forte, o direito de liberdade, o respeito a lei divina e a humanidade, forão ou não exercidos pelos padres de Jesus". Cf.: *D/SP*, n. 439, 31/01/1867.

nacional que atravessou os anos oitocentistas, não era o único motivo que trazia à tona posicionamentos diversos sobre os jesuítas. Foi possível identificar inquietações específicas à política e economia da província de São Paulo que colaboraram nos contornos dados à discussão sobre os loyolanos nesse local. E sobre esses temas, através dos mesmos jornais que temos utilizados até aqui trataremos a seguir.

4. A vinda de norte-americanos para S. Paulo

As publicações destacadas anteriormente já nos mostravam que, além das disputas quanto ao "modelo" de Igreja Católica que deveria prevalecer no Brasil, havia um entrelaçamento entre os artigos que tematizam os jesuítas e aqueles que discutiam uma questão recorrente durante o reinado de D. Pedro II: a imigração. A questão se projeta em periódicos paulistas da década de 1860 porque a polêmica em torno da vinda de braços norte-americanos foi mais expressiva nesta província.

Apesar do incentivo à imigração ocorrer desde o início do século XIX, tendo-se em vista povoar e colonizar territórios ainda vazios com indivíduos que tivessem o perfil de agricultores, os imigrantes chegaram efetivamente em meados do século oitocentista direcionados principalmente para as fazendas de café de São Paulo que estavam carentes de mão-de-obra.[598] Desse modo, o projeto imigrantista começou a tomar forma em São Paulo através de contratos de parceria na fazenda Ibicaba[599], quando ocorreu a expansão agrícola e o fim do comércio internacional de escravos. Importante mencionar que até pelo menos os anos de 1880, as autoridades públicas eram responsáveis pela maior parte das

[598] OLIVEIRA, Lucia Lippi. *O Brasil dos imigrantes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002, p. 13.
[599] De acordo com Zorzetto (Moreno), o sistema de parceria consistia no cultivo de certo número de cafeeiros pelo colono que, por sua vez, entregava parte da colheita ao proprietário como pagamento pelo uso da terra, instrumentos e gastos do fazendeiro com a sua contratação. Nas décadas de 1860-70 foram feitas algumas adaptações baseadas no sistema de trabalho de locação de serviços e no colonato: o pagamento era fixado de acordo com a quantidade de café recolhido e o colono podia cultivar alimentos em áreas cedidas pelo proprietário ou nos intervalos dos cafeeiros. Cf.: ZORZETTO, Alessandra Ferreira. *Propostas imigrantistas em meados da década de 1860: a organização de associações de apoio à imigração de pequenos proprietários norte-americanos – análise de uma colônia*. Campinas: s.n., 2000, Dissertação de mestrado (UNICAMP), p. 21.

experiências com mão de obra livre e estrangeira no Império.[600] Em termos gerais, um agente era responsável por arregimentar imigrantes – em países que passavam por conflitos religiosos, políticos ou falta de trabalho – e o legislativo aprovava o financiamento de passagens, alojamento, alimentação, ferramentas agrícolas e sementes. Já no Brasil, eram organizadas colônias em terras devolutas que tinham um diretor (imigrante ou não).[601] Para Oliveira, algumas dificuldades impediam que imigrantes fossem assentados em terras devolutas. Os principais empecilhos eram a existência de latifúndios, a permanência da escravidão e a associação entre a vida civil e religião. Tais aspectos se chocavam com o modelo norte-americano da pequena propriedade que chamava a atenção nesse momento.[602]

Apesar da experiência com imigrantes já ter sido utilizada em pequenas propriedades, sobretudo no sul do Brasil, esperava-se mostrar a possibilidade de aplicar a mesma experiência em grandes fazendas. E mesmo tendo sido traumática a primeira tentativa em Ibicaba, o imigrante seguiu como alternativa para substituição da mão de obra negra e escrava. Foram diversos sistemas de trabalho nas fazendas de café envolvendo trabalhadores livres nacionais, estrangeiros e escravos. Alguns proprietários de terra em São Paulo passaram a investir em homens trazidos do sul dos Estados Unidos.[603] Importante mencionar, como Oliveira destacou, que, além da extinção do tráfico atlântico de escravos, outros fatores contribuíram para a chegada de imigrantes – o fim da Guerra de Paraguai por exemplo – que possibilitou a liberdade aos negros que integraram o exército brasileiro. Soma-se ainda, a Guerra de Secessão norte-americana e já na década de 1870, a lei do Ventre Livre.[604]

---

[600] Oliveira afirma que houve na segunda metade do século XIX uma alteração da legislação sobre a propriedade de terra. Nos meios de subvenção também ocorria participação de particulares, não sendo de inteira responsabilidade do governo imperial. A iniciativa privada – através das companhias internacionais responsáveis pelo recrutamento, transporte e instalação dos imigrantes – e os governos provinciais passaram a contribuir no subsídio. Cf.: OLIVEIRA, L., *op. cit.*, p. 13.

[601] ZORZETTO, A. F., *op. cit.*.

[602] OLIVEIRA, L., *op. cit.*, p. 14-15.

[603] Para Zorzetto, "a maior parte da bibliografia sobre imigração norte-americana, o principal motivo da vinda de imigrantes ao Império foi a situação do sul dos Estados Unidos no imediato pós-Guerra Civil". A autora procura desconstruir essa interpretação, ao afirmar que isso se deve, entre outros aspectos a uma leitura romântica que caracteriza o imigrante como um herói vencedor das dificuldades. Cf.: ZORZETTO, A. F., *op. cit.*, p. 17.

[604] "A abolição gradual da escravidão e a entrada de nova mão-de-obra tornam-se questões políticas centrais, com impacto sobre a constituição de uma nação moderna e civilizada nos trópicos". Cf.: Idem, p. 15.

Notamos, então, que a imigração era uma das "pautas do dia" no Segundo Reinado em geral e, particularmente, em São Paulo que buscava alternativas para obtenção de braços principalmente para as fazendas de café. A discussão travada na imprensa paulista, sobretudo a partir da década de 1860, se desenrolou tendo em vista a possibilidade de utilização ou não de norte-americanos. Dentre os diversos argumentos favoráveis ou desfavoráveis à presença destes estrangeiros, destacamos um deles: a polêmica que se estabeleceu na imprensa a propósito da presença protestante na província. Interessa-nos explorar a seguir esse debate de cunho a um só tempo religioso, político, econômico e cultural pois esteve estreitamente relacionado com a questão do retorno da Companhia de Jesus a São Paulo para atuar no Colégio S. Luís de Itú.

***

A importância do tema imigração para a província de São Paulo na segunda metade do século XIX desponta, por exemplo, nos editoriais do *Correio Paulistano* lançados no ano de 1865, que opinaram expressivamente a favor da incorporação de norte-americanos como mão-de-obra no Brasil. Nesse sentido, o número de 29 de setembro de 1865[605], faz um questionamento quanto ao sistema aplicado de colonização europeia, meio proposto até então para prover de braços para a agricultura diante do fim do tráfico negreiro. Segundo os autores, tratava-se de um sistema de colonização deficitário e decepcionante tanto para os europeus quanto para os brasileiros. O principal motivo para o descrédito, sobretudo entre os portugueses, era o endividamento do colono e sua família logo que chegavam, além da quase impossibilidade do resgate de sua liberdade condicionada pelo contrato. A alternativa, segundo os editores, estava na vinda de imigrantes originários dos Estados Unidos que tinham sofrido com a recente guerra em seu país. A chegada dos norte-americanos era bem vinda por vários motivos, em especial, pelo conhecimento demonstrado por eles para a superação do *serviço manual*.

O interesse não partia apenas do Brasil. Informou-se ao leitor sobre comissionados da Carolina do Sul que vieram ao país a fim de analisar as condições e vantagens que

[605] *CP*, n. 2802, 29/09/1865.

poderiam oferecer a famílias importantes daquela região norte-americana. Um desses viajantes era o Dr. J. M. F. Gaston que certamente procurava adquirir terrenos apropriados para os alojamentos dos compatriotas que o comissionaram.

Ao relatar esse exemplo, o periódico aproveitou para sugerir algumas ações por parte do governo que seriam importantes para atrair estes imigrantes, como o oferecimento gratuito de terras para o cultivo que eram de quantidade ilimitada na província de São Paulo. Uma atitude desse porte estimularia os imigrantes, cujo trabalho renderia mais lucros além de auxiliar *aos naturais* do Brasil. O mesmo poderia ser feito pelos próprios fazendeiros já que ainda dispunham de *muitas léguas* de terras brutas: "tomem uma quinta, uma sexta, uma oitava porção dos seus terrenos e deem-na ao imigrante. Do que se colher vae metade para um, metade para outro"[606].

O editorial[607] de 12 de outubro de 1865 retomou a questão sugerindo novos meios pertinentes para trazer "aquelle industrioso e intelligente povo", os quais pressupunham a participação dos fazendeiros e reforçava a importância da doutrina de *cooperação individual*. Além disso, destacava a atuação do ministro da agricultura, o paulista Conselheiro Paula Sousa, junto ao general Walace W. Wood, principal agente nos processos de imigração de norte-americanos para o Brasil. Tratava-se da vinda de imigrantes que, na concepção do jornal, significavam "energia, o trabalho, a arte, a sciencia no amplo e vital desenvolvimento da natureza humana educada a luz explendente da civilisação e do progresso"[608]. Por isso, era importante facilitar todo o tipo de informação quanto às terras brasileiras e as possibilidades que se apresentavam para aqueles que viessem trabalhar com "ânimo robusto".[609] Insistia na importância de uma divulgação[610]

[606] Essa cooperação dos fazendeiros também foi cobrada na edição de 12 de outubro. Para a folha, dispunham de *imensas* propriedades que poderiam ser doadas. Argumentavam que não haveria prejuízo, pois receberiam com o cultivo de terras que permaneciam *primitivas*, aumentando as benfeitorias. Cf.: *CP*, n. 2813, 12/10/1865.
[607] Idem.
[608] Ibidem.
[609] Para embasar ainda mais a posição do periódico, informa que não apenas o general Wood, mas também Drs. Warne e Gaston já estavam em São Paulo e que vieram como investigadores das qualidades do Brasil, sobretudo de suas terras, e já relatavam as possibilidades nas terras do Brasil em jornais como o "New-York-Herald".
[610] Em relatório do ministério da agricultura publicado em 12 de julho de 1866 também chamava a atenção à publicidade: seria o Brasil ignorado ou mal conhecido? Por isso, incentivou-se a promoção de informações (jornais) entre os países como Reino Unido, Alemanha, Bélgica, Holanda, França, etc. Nesses locais buscava-

eficaz das qualidades do Brasil, tema do editorial de 20 de outubro de 1865[611]. Diante da presença dos emissários como o General Wood era fundamental apresentar satisfatoriamente as condições do país, sua organização social, garantias de fecundidade das terras e etc.

Importante abrir um parêntese e mencionar a atuação de Tavares Bastos no incentivo à imigração norte-americana. Segundo o estudo de Eide Abrêu, no início da década de 1860, o mencionado político defendeu, entre outras coisas, o estabelecimento de uma linha de vapores entre Nova Iorque e o Rio de Janeiro que contribuiriam, em virtude da rapidez de comunicação, para a "*reforma moral do país*", já que os Estados Unidos seriam o "*rendez vous do mundo civilizado*". Dessa forma estaria também atrelada à promoção da imigração que era naquele momento muito mais vantajoso.

Eide Abrêu explica que Bastos não estabelecia uma contradição entre trabalho livre e trabalho escravo, mas demonstrava que este era um obstáculo para a vinda de estrangeiros visto que havia uma preferência pelo comércio de escravos. Apesar da imigração europeia não ser numericamente equiparável aos braços fornecidos pelo tráfico, ela poderia suprir a necessidade de trabalhadores, pois, em sua concepção, o homem branco era *mais inteligente* que o negro, ainda mais se incentivado pelo salário e a *fortuna* que alcançaria com seus serviços. Por isso, em acordo com o Ministro Paula Sousa, Tavares Bastos defendeu a linha de navegação a vapor entre Brasil e os Estados Unidos, bem como da vinda da imigração de norte-americanos para o país.

Em debates na Câmara foi aprovado em 1864, o projeto que autorizava a subvenção de uma companhia que fizesse a linha de navegação entre os mencionados países. Em 19 de maio de 1865, a medida foi aprovada em 3ª discussão após discussões entre o Ministro da Marinha (apoio) e o conservador Viriato (oposição). O encaminhamento do projeto sofreu resistência dos ingleses e do visconde de Itaboraí no Senado. Já Tavares Bastos e o

---

se uma população que pudesse oferecer pessoas para a imigração. Para tanto, estiveram em "comícios agrícolas, entre as sociedades de lavradores, dos clubes rurais, entre as gentes dos campos" com informações sobre políticas, comerciais e geográficas do Império. Aos imigrantes que chegavam ao Brasil, o relatório indica a preocupação em fornecer todo tipo de notícia. Entre eles, a do americano W. Wood que, depois de percorrer diferentes lugares, principalmente ao sul do Rio de Janeiro, encontrava-se nos Estados-Unidos, divulgando em sessões de conversação sobre o Brasil. Cf.: *CP*, n. 3041, 12/07/1866.

[611] *CP*, n. 2820, 20/10/1865.

Ministro Nabuco de Araújo agiam a favor da *United States and Brazil Mail Steanship Co.*, empresa que estava em vias de vencer a disputa da subvenção do governo dos Estados Unidos para a linha de navegação. Contra a empresa, nos debates ocorridos no Senado, estavam os conservadores Pimenta Bueno, Cândido Borges, o barão de Muritiba e o visconde de Itaboraí e também o "progressista" Dantas. Na 3ª discussão, foi aprovado no Senado em 17 de junho de 1867, tornando-se lei em 28 de junho do mesmo ano.

A tentativa de favorecimento da companhia de navegação norte-americana também pode ser notada, segundo Abrêu, no projeto de cabotagem discutido em 1866 em que autorizava-se aos navios estrangeiros a levar mercadorias a portos não habilitados desde que transportassem imigrantes. Essa medida, por sinal, possibilitaria a companhia estrangeira possuir isenção de impostos, associada a subvenção paga para a realização de navegação entre os Estados Unidos e o Brasil, tornando a imigração norte-americana um negócio rentável.[612]

Além de editoriais, foram publicados artigos que se alinhavam com as propostas descritas anteriormente. Em 22 de fevereiro de 1866[613], por exemplo, divulgou-se, sem autor identificado, um texto intitulado "Immigração", defendendo a presença de estrangeiros, que já se estendia por mais de um quarto de século. Em sua opinião, as colônias estabelecidas pelo Estado Imperial eram aglomerados de famílias "sem cohesão entre si, e estabelecidas em localidades sem as condições essenciaes". Com exceção da colônia de São Leopoldo que recebeu grandes auxílios, nenhuma outra se fixou permanentemente. Já a iniciativa individual, que não tinha o objetivo de "fundar colônias permanentes, mas de fornecer braços aos estabelecimentos agrícolas"[614], tinha uma dupla *vantagem*: os proprietários teriam trabalhadores *laboriosos* e poderiam aprender métodos favoráveis ao aperfeiçoamento do cultivo no país. Contudo, ocorriam dois obstáculos: a falta de uma legislação que regulasse as relações entre os proprietários e os imigrantes; e a ausência de critérios na escolha dos homens que migrariam, chegando aqueles sem *conhecimento dos serviços*.

[612] ABRÊU, E.S.A., *op. cit.*, p. 267-276.
[613] *CP*, n. 2920, 22/02/1866.
[614] Idem.

Sobre esses homens que viriam ao Brasil, vale destacar o relatório[615] do ministério da agricultura que veio a público pelo *Correio* em 12 de julho de 1866. Exaltando os efeitos positivos da presença estrangeira *industriosa*, destacava a posição do Estado cada vez mais suscetível em utilizá-la em substituição à mão de obra *servil*. Além disso, traçou um *perfil imigratório* de norte-americanos, chamando a atenção para a presença de três diferentes grupos: os *abastados*, que apenas exigiam "da nova pátria liberdade e garantias de propriedade e pessoa"; os *necessitados*, que possuíam recursos apenas para a expatriação e se não eram completamente independentes, eram "assaz ativos por educação e hábitos (...) para desenhar nossos avores, que os sugeitam ao nosso regimem colonial"; os *miseráveis*, que possuíam "tão somente saúde e força" e que compunham a maioria das indústrias dos Estados Unidos. Sugeria que este grupo deveria ser aproveitado da mesma forma pelos agricultores brasileiros em substituição da mão de obra escrava.[616]

O editorial apoiava, então, uma nova fase na política imigrantista: a vinda de homens norte-americanos, preferencialmente proprietários que tinham sido vencidos na guerra entre norte e sul naquele país. Estes homens, segundo o autor, provocariam alterações nos hábitos dos brasileiros, acelerando "os progressos retardados por uma ordem de ideas tradicionaes, que produzem incontestáveis inconvenientes a povos e governos". Contudo, vale ressaltar uma condição em torno da chegada: garantir a liberdade individual em todo o Império extensiva não apenas a garantia de plena de propriedade como a liberdade de culto.[617]

O incentivo a imigração espontânea durante a década de 1860 não foi um ato isolado. Em 16 de abril de 1866, publicou-se no *Correio Paulistano* uma circular[618] da Sociedade Internacional de Imigração[619] fundada na Corte, endereçada à imprensa nacional com o objetivo de expor os seus principais objetivos, dentre os quais se destaca o desejo de

---

[615] *CP*, n. 3041, 12/07/1866.
[616] Contudo, nesta escolha cabia uma advertência para evitar problemas futuros: "nessa classe ignorante e viciada foi recrutado o maior numero do pessoal de nossas colônias, a cujo exemplo se confiou a regeneração intelligencia de nossa agricultura". Cf.: Idem.
[617] Neste artigo também é citada o interesse pela imigração polaca. O autor não conhecia tais pretensões, contudo se colocava a favor desse povo "proscripto, e que manifesta patriotismo tão energico" Cf.: Ibidem.
[618] *CP*, n. 2940, 16/04/1866.
[619] Os diretores que assinavam tal circular eram Caetano Furquim de Almeida, Aureliano Candido Tavares Bastos, Quintino Bocayuva, Fernando Castiço, C.I. Harrah, Herman Haupt, Guilherme Scully.

atrair a vinda de braços livres capazes de aperfeiçoar o trabalho e o capital inteligente "que fecunda as fontes da riqueza e da prosperidade das nações"[620].

A partir da tese de que havia um desequilíbrio entre as faculdades produtivas do país e os meios de ativá-las e desenvolvê-las, a Sociedade Internacional de Imigração incentivava o voto público em prol de uma reforma das leis e dos costumes que embaraçavam o desenvolvimento da imigração. Em um país favorecido pela natureza, era função da nação eliminar sua fraqueza, inanição e miséria. E para tanto, buscavam a cooperação da imprensa que teria a missão de dar unidade às distantes províncias, importante para "a propaganda salvadora da immigração em vasta escala, de que devem resultar a riqueza e a força do nosso paiz"[621].

Dias depois foram publicados[622] no mesmo jornal os estatutos da Associação, considerando de antemão que a propriedade do Brasil dependia "do desenvolvimento, do trabalho livre e da concorrência do braço e do capital estrangeiros". Além da necessidade de mais cuidado em todo o trajeto e trâmites da chegada dos imigrantes, era preciso garantir a ele e sua família a liberdade de crença e pessoal. Para tanto, outras implicações deveriam ser observadas como o regime de terras públicas, condições para naturalização, distinção política entre brasileiros natos e naturalizados, a validade de casamentos civis sem intervenção eclesiástica, o limite sobre a plena liberdade e igualdade de cultos. Temas que teriam que sofrer reformulação e cooperação social.[623]

A preocupação também partia dos imigrantes. Em relatório[624] oferecido aos cidadãos americanos pela Associação de Imigração Americana e publicado no *Correio*

---

[620] Ibidem.
[621] Ibidem.
[622] *CP*, n. 2944, 20/03/1866.
[623] A publicação transcreve as propostas, divididas em oito itens que contemplavam: I) o estabelecimento dos imigrantes no território do Brasil, dando-lhes todas as assistências necessárias; II) criação de um escritório nas cercanias do porto onde os imigrantes consigam informações e tenham acesso a impressos avulsos com temas de seu interesse; III) a diretoria da Associação deveria ser composta por sete membros, sendo ao menos três nacionais e nomeados por biênio pela assembleia geral dos sócios; IV) as votações ocorreriam depois de deliberado pela diretoria que, juntamente com a o presidente, serviam gratuitamente; V) a assembleia geral funcionava com no mínimo 20 sócios presentes; VI) os sócios deveriam ser brasileiros e estrangeiros residentes dentro ou fora do Império e contribuintes de uma determinada anuidade; VII) um secretário ficaria incumbido das atas e correspondências; VIII) os atos especiais votados pela diretoria regularão a marcha da sociedade de açodo com as bases estabelecidas. Cf.: Idem.
[624]A publicação foi dividida em duas partes. Os relatores eram Robert Meriwether e H.A. Shaw e a tradução de Antonio Augusto da Costa Aguiar: *CP*, n. 3074, 21/08/1866; *CP*, n. 3075, 22/08/1866.

Paulistano, é realizada uma detalhada descrição dos fatores geográficos e possibilidades de instalação existentes na província de São Paulo, eleita a mais adaptada para seus compatriotas sem, no entanto, deixar de advertir que: "a religião do estado é a catholica, com quanto sejão toleradas todas as outras todavia não é permittido ao protestante ter uma torre, ou cruz na sua igreja. Se por ventura algum dia se despuzeram os nossos compatriotas a emigrar para o Brasil, seria da maior importância que procedessem de combinação"[625]. Havia, portanto, impedimentos religiosos e também políticos, como a proibição de preenchimento de importantes posições do Estado por parte de estrangeiros. Tratava-se, segundo os relatores, de um embaraço que a população já se colocava contra, esforçando-se para estabelecer uma situação de igualdade entre o indivíduo naturalizado e os cidadãos nascidos no país.

A postura positiva e facilitadora da imigração americana que aqui acompanhamos através do jornal *Correio Paulistano* não será uma unanimidade. A seguir tratamos das discordâncias que se estabeleceram em torno da presença estrangeira, sobretudo da mão de obra vinda dos Estados Unidos, através dos artigos tanto do *Correio Paulistano* quanto do *Diário de S. Paulo*. Este último apresenta um olhar mais restritivo sobre o tema.

Começamos pelo editorial[626] de 13 de março de 1867 do *Diário*, que se refere às dificuldades que a província enfrentava com a escassez de braço e a consequente redução da lavoura. Criticava aqueles que depositavam na *imigração estrangeira* a resolução desses *graves problemas* e todos os gastos direcionados a essa estratégia. De maneira irônica, expunha sua preocupação com o que chamou de *reforma da base da família brasileira*. Considerava o Brasil um povo católico, de mesma língua, hábitos, costumes e tradições que tinha potencialidade para se tornar um *império poderoso*. Contudo, aqueles que apostavam nas mudanças, viam a necessidade de um retoque na constituição e a recepção de imigrantes que viriam até ao Brasil principalmente para "*dar-nos a honra de civilisar-nos* com as doutrinas de Calvino e de Luthero, porque a da igreja catholica é *uma superstição, é velha e rançosa*"[627].

[625] Idem.
[626] *D/SP*, n. 473, 13/03/1867.
[627] Idem.

Considerava preocupante a preferência dos articulistas do *Correio* em cuidar dos interesses religiosos, políticos e sociais de famílias estrangeiras que se encaminhavam para o Brasil em detrimento dos temas que tocavam à população brasileira. Esclarecia que não era contrário ao *novo elemento de civilização*, mas desejava que a vinda de estrangeiros fosse algo *natural* e *espontâneo*, ou seja, depois de quarenta anos de um governo dito livre o Brasil pudesse atrair a atenção do estrangeiro e induzi-lo a viver ali.

O tema da *espontaneidade* da imigração em larga escala, aliás, foi tratado também no editorial[628] de 03 de abril de 1867. Tal perspectiva, na opinião do jornal, mostrou-se bem sucedida no início já que as notícias vindas dos Estados Unidos eram positivas e as primeiras famílias americanas instaladas em Iguape pareciam ter estabelecido uma *corrente de imigração*. Contudo, a prática não confirmou tais impressões.[629] Além do fato de que os americanos não deixariam seu país natal facilmente depois de uma luta pela preservação dos direitos de propriedade e de segurança, havia a *inconveniente intervenção* do governo que se responsabilizou por mandar aos Estados Unidos emissários encarregados de selecionar os emigrantes por determinado preço, pelo seu transporte e estabelecimento no Brasil, assim como pela distribuição das terras e instrumentos para a lavoura. Ou seja, dispôs de um grande investimento para a vinda de "meia dúzia de immigrados de New-York, escoria da população dessa cidade, e a emigração complemente desmoralisada!".

Interessante assinalar que na publicação[630] de 17 de abril de 1867, os editoriais do *Diário* deram lugar a uma transcrição originalmente divulgada no *Diário do Rio* a respeito da imigração. Sobre o tema, o jornal do Rio de Janeiro se mostrou entusiasmado, diferentemente do que vinha apresentando a folha de São Paulo, com a vinda de norte-americanos em larga escala para o país. Para tanto, cita uma possível concorrência do Egito que pagava a passagem dos imigrantes saídos de Nova Orleans. Enquanto no Brasil, a presença de estrangeiros norte-americanos só ocorria pelos esforços particulares. Aliado ao desejo dos sulistas de não continuarem em sua terra natal, acreditava que em poucos meses chegariam mais de dez mil imigrantes do Sul dos Estados Unidos. O *Diário* já em seu

[628] *D/SP*, n. 489, 03/04/1867.
[629] Um dos primeiros indícios de fracasso foi a fundação no Rio de Janeiro, nos moldes de São Paulo, da Associação Auxiliadora da Imigração que teve curta duração, sendon logo dissolvida.
[630] *D/SP*, n. 501, 17/04/1867; *D/SP*, n. 502, 18/04/1867.

número[631] seguinte discordou dessas considerações, reiterando todas as suas posições, defendendo que os imigrantes do sul não desejavam se responsabilizar pelas despesas; não estavam preparados sendo compostos por homens ociosos da cidade de Nova Iorque. Acrescenta que não havia por parte do *Diário* ceticismo quanto à imigração dos Estados Unidos, mas duvidava dos resultados quanto suas grandes proporções.[632]

Outro requisito fundamental assinalado no editorial de 03 de abril de 1867 foi o suporte legal para a chegada desses imigrantes. Segundo os editores, era preciso que se atentasse para duas condições: a necessidade da iniciativa particular e de algumas reformas na legislação civil e administrativa que propiciassem "o desenvolvimento da liberdade civil e política do cidadão, e ao progresso das industrias e do commercio". Através desses mecanismos seria possível garantir o direito de propriedade e de assegurar ao trabalhador o livre uso do fruto do seu trabalho.[633] Faltava ao Brasil a moralização da autoridade, o respeito às leis e garantias constitucionais, além do bom uso do funcionalismo que naqueles dias era submetido aos interesses particulares.

Referindo-se especificamente ao tema da naturalização, os editores do *Diário*[634] consideravam um equívoco que fossem facilitados o direito de naturalização, a igualdade religiosa, possibilidade de acesso a cargos públicos que até então eram exclusivos para brasileiros de origem e católicos. As restrições constitucionais não eram um mal para a imigração. Pelo contrário, eram positivas, pois os possíveis benefícios seriam caminhos para aumentar a "turba de ambiciosos" no país. O imigrante útil ao Brasil seria aquele que se empregasse na indústria e não em cargos públicos. Pelo contrário, o *forasteiro* como

---

[631] *D/SP*, n. 502, 18/04/1867. A publicação de um artigo do *Diário do Rio* que apresenta uma leitura contrária ao *Diário de S. Paulo* pode ter sido um recurso da folha de São Paulo para justamente criticar o entusiasmo diante da imigração em larga escala, já que no dia seguinte dedicou um editorial apontando os problemas que esta poderia trazer ao país.

[632] Sobre os investimentos, também destacamos do próprio *Diário* a transcrição de uma carta divulgada originalmente em um jornal do Rio de Janeiro especialmente dedicado à imigração intitulado *Brasil Emigration Reporter*. A carta de 1º de novembro de 1866 pertencia ao imigrante sul-americano W. H. Norris (instalado em Ibicaba) e informava que os brasileiros se propunham a dar transporte gratuito aos imigrantes e mil geiras de terras. A intenção do governo, na verdade, era adiantar os valores para que fossem pagos ao longo de cinco anos. Sobre os terrenos, aconselhava a compra de particulares visto que era possível obtê-los com alguns melhoramentos. Essa carta, para os editores, era um ótimo testemunho de como as terras do governo deveriam ser evitadas, pois elas estavam localizadas muito no interior da província, dificultando a comunicação, sendo impróprias para as lavouras de café, cana ou algodão. Cf.: *D/SP*, n. 512, 02/05/1867.

[633] *D/SP*, n. 489, 03/04/1867.

[634] *D/SP*, n. 498, 13/04/1867.

dirigente era a principal calamidade que assolaria a nação, por isso perguntava: "será tolerável uma reforma nesse sentido?". Defendia, portanto, as leis de naturalizações já existentes. Ao impor condições como domicílio no Império durante anos, declaração prévia de querer ser cidadão brasileiro, entre outros, tornavam-se *sábios monumentos da prudência* que deveriam ser preservados.

Atrelada à imigração estava outra preocupação presente no *Diário de S. Paulo* – a questão da emancipação. Lembramos através do estudo de Emília Viotti que a utilização do trabalho escravo passou a sofrer abalos não imediatos com o fim do tráfico internacional de escravos em 1850. Enquanto se tentava a utilização do imigrante nas fazendas de café, a conjuntura internacional tornou-se propícia para a produção cafeeira, o que possibilitou uma melhoria no beneficiamento daquele produto, ou seja, a lavoura passou por uma modernização técnica. Estas mudanças no setor econômico, que se tornou mais dinâmico e complexo, repercutiram na sociedade que se viu mais diversificada. A escravidão tornou-se, então, um entrave para a racionalização dos métodos de produção e para a corrente imigratória.[635]

Em publicação[636] de 06 de setembro de 1867, os editores do *Diário* mostravam-se preocupados justamente com as promessas de abolição do elemento servil e os seus reflexos na opinião norte-americana, sobretudo sulista. Advertia que os imigrantes vindos dessa região dos Estados Unidos estavam descontentes em seu país pois, além da derrota sofrida, foram obrigados a se sujeitarem as imposições do governo federal que havia acabado com a propriedade de escravos. O Brasil vivendo a mesma expectativa de *revolução social* não atendia expectativas desses estrangeiros. Por isso, era importante que o governo repensasse o sacrifício ao qual submetia a causa nacional, ou seja, apoiando a imigração americana como um poderoso elemento de engrandecimento do país.[637]

---

[635] DA COSTA, Emília Viotti. *Da Senzala à Colônia*. 1ª Ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1966, p. 462.

[636] *D/SP*, n. 616, 06/09/1867.

[637] A mesma preocupação aparece na publicação de 15 de setembro que cita uma carta escrita por um americano que trata dos infortúnios pelo qual a população daquele país passava graças as "medidas violentas empregadas pelo governo federal para a reconstrução". Em especial, assinalava os sofrimentos causados pela a abolição dos escravos e o desejo que tinham em saber se esta questão também avançava no Brasil, "pois que não querem vir para um paiz que não lhes offereça garantias de paz e segurança". Cf.: *D/SP*, n. 623, 15/09/1867.

Em artigo[638] transcrito do *Conservador*[639], tratou do despreparo do governo tanto para a abolição do trabalho escravo quanto para a anexação de colônias de imigrantes. Na avaliação do articulista, a já em prática extinção do tráfico havia enfraquecido a agricultura, pois ela não estava preparada para tal *golpe*. A lógica, nesse caso, seria a substituição dos escravos por trabalhadores livres já que a agricultura era a primeira fonte de riqueza do país. No entanto, não se cuidou devidamente do tema: a população era pequena e os trabalhadores rurais estavam acostumados com um tratamento mais rude diante dos negros que não se aplicaria aos novos trabalhadores. Não bastava apenas contratar esta mão-de-obra, era preciso conservá-la, adaptá-la ao país. Diante disso, aconselhava ao governo desejoso de estabelecer colônias e de libertar aos escravos que refletisse mais na situação e nos embaraços que poderia causar.

5. Imigração e a questão religiosa – a presença protestante

As discussões sobre a imigração trataram não somente dos melhores meios e formas de translado e recepção dos imigrantes norte-americanos. Tendo por referência a argumentação criada no debate sobre a Questão Religiosa, o tema da liberdade de culto também foi fundamental na viabilização daquela corrente imigratória já que, em sua maioria, eram indivíduos de religião protestante. Por isso, as páginas dos jornais paulistas divulgaram ora uma leitura mais flexível quanto à permissão do exercício de cerimônias não-católicas e, consequentemente favorável, à presença de protestantes ora uma postura mais restritiva preocupada em apontar os perigos que esse novo grupo traria, bem como

[638] *D/SP*, n. 633, 27/09/1867.

[639] Acreditamos que se refere à folha *O Conservador – Jornal Político, Noticioso e Literario*, publicado a partir de 10 de agosto de 1867, duas vezes por semana e impresso na tipografia d´*A Esperança*. Segundo Nascimento, um dos principais temas tratados foi "problema da pretendida libertação da escravatura". Transcreveu em algumas ocasiões "Cartas ao Imperador", assinadas por Erasmo (pseudônimo de Jose de Alencar). Em 18 de janeiro de 1868 (ano II) passou a ser semanal. Era crítico do gabinete ministerial daquele momento. Quando desapareceu seu contendor, *O Progressista*, passou a se opor ao *Idea Liberal* e ao *O Liberal*. Terminou suas publicações em outubro de 1868. Cf.: NASCIMENTO, Luiz do. *História da Imprensa de Pernambuco (1821-1954)*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, vol. 5, 1970, p. 271-274.

sugerir soluções contra tais ameaças ao catolicismo que, como frisaram, era a única religião permitida pela Constituição.[640]

A cautela com relação à presença protestante é perceptível em publicações como a do *Correio* de 1862 que divulgou uma notícia[641] transcrita do *Jornal do Comércio* (18 de agosto) que chamava a atenção para a venda de livros sagrados falsificados na Bahia. Essa informação era um alerta, especialmente para o inspetor de instrução pública de São Paulo, pois relatava indícios de que um professor de instrução primária possuía tais livro e influenciava *seus innocentes alumnos*. Preocupava o autor da nota que se identificou como *O Catholico*, que este favorecimento ao protestantismo atingisse as crianças e contrariasse a própria religião do Estado.

A presença protestante na província de São Paulo tornou-se uma preocupação recorrente anos depois. Sob o mesmo pseudônimo, em 12 de julho de 1866, *O Catholico* divulgou um artigo[642] manifestando-se contrário à presença protestante, denunciando a existência do que seria um estabelecimento de ensino dessa religião em São Paulo. No dia seguinte, outra publicação[643] reivindicava uma atitude mais enérgica do clero católico diante do que os protestantes manifestavam nos jornais. Segundo o autor, os seguidores de Lutero e Calvino eram contra a "tacha de traficantes com o baptismo, confissão, morte, purgatório, e o mais que lhes emprestam aquelles inimigos do christianismo". Era necessário que os sacerdotes do catolicismo inutilizassem os "falsos pregadores". Partilhando da mesma opinião, *O Eremita* repreendia, em um outro artigo, os "sacerdotes de Cristo" que nada faziam diante do avanço dos protestantes, sobretudo na imprensa. A obrigação do sacerdote era defender e explicar a doutrina de "vosso Divino Mestre", não apenas rezar a missa e encomendar defuntos.

---

[640] Com relação à imigração protestante, em especial sobre a atuação de missionárias americanas na educação entre 1870 e 1920, é importante indicar o trabalho de livre docência da Profa. Dra. Eliane Moura da Silva, intitulado "Missionárias e Viajantes: as americanas protestantes no Brasil numa perspectiva das relações históricas entre gênero e religião (1870-1920)", apresentado na Universidade Estadual de Campinas no ano de 2010. Cf.: SILVA, Eliane Moura da. "Missionárias protestantes americanas (1870 – 1920): gênero, cultura, história", ***in***: *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano III, n. 9, Jan. 2011.
[641] *CP*, n. 1893, 29/08/1862.
[642] *CP*, n. 3041, 12/07/1866.
[643] *CP*, n. 3042, 13/07/1866. Publicou-se sob o mesmo pseudônimo.

Em contrapartida às manifestações anteriores, publicou-se sob o pseudônimo *O Bom Senso*[644] uma crítica ao comportamento do que chamou católicos *fanáticos*. Para o autor, o catolicismo deveria ser conduzido por meio da tolerância religiosa, preceito social e político fundamental para guiar as relações entre ambos os lados. Por isso, era necessário reconhecer na província de São Paulo que os protestantes não tinham "exorbitado seus deveres, mantendo-se na linha restricta de seus direitos"[645]. Mas se por ventura ultrapassassem os limites do direito, os tribunais e o país saberiam cumprir sua obrigação.

O receio de grupos dos defensores do catolicismo com relação ao crescente protestantistmo relacionava-se não apenas com o avanço de suas práticas religiosas, mas especialmente com a atuação de tais homens na instrução dos jovens. Tanto que entre as publicações anônimas pedia-se mais diligência por parte do clero católico e maior participação no ensino da doutrina cristã. Caso do artigo[646] publicado em 18 de julho de 1866 no *Correio Paulistano* sob o pseudônimo de *Um Velho Ex-Frade*. Retomando as determinações do Concílio Tridentino, reafirmava que os párocos tinham o dever de ensinar a doutrina cristã e que, portanto, era tarefa dos bispos obrigá-los a tal.[647]

Tamanho era o estado de inquietação que, segundo o autor, a província de São Paulo estaria perdida se o próprio bispo não ensinasse aos meninos e ao povo na catedral aos domingos os mandamentos de Deus, os sacramentos e preceitos da Igreja já que os sacerdotes da cidade não estavam aptos para ensinarem a doutrina cristã. Colocava em dúvida se era indispensável chamar para o ensino do catecismo um estrangeiro jesuíta, uma atitude que provocaria uma impressão negativa entre os outros países já que poderiam interpretar como se no Brasil não fossem capacitados para desempenhar tal tarefa. Questionava, então, se era benéfico oferecer uma licença para o ensino a uma instituição em particular que vem em nome do Concílio Tridentino. O autor não contrapunha o catolicismo apostólico romano, contudo era restritivo a um *tipo* específico, o *jesuíta*, sobretudo sua participação no ensino público.

---

644 *CP*, n. 3043, 14/07/1866.
645 Idem.
646 *CP*, n. 3046, 18/07/1866.
647 Citou como prova, a bula escrita por Benedicto XIV (1742) que reafirmava o dever de "ensinar os meninos aos domingos e nos dias de estas de guarda, instruindo-os em tudo que devem saber para se salvarem". Cf.: Idem.

A polêmica envolvendo protestantes e católicos, a partir de agosto de 1866, tornou-se mais intensa com a publicação de uma série de artigos sobre a temática. Com o sugestivo título "Questão Religiosa"[648] de autor anônimo, foi colocado em discussão o fanatismo existente entre os jesuítas visto que era tão prejudicial ao catolicismo quanto o protestantismo. Havia entre os inacianos a intenção de desvirtuar a religião católica, tornando-a uma instituição política e social, e não apenas espiritual.

Transcreveu um trecho do renomado Alexandre Herculano para demonstrar, através desse "católico até os ossos", que havia também entre os religiosos aqueles que se colocavam enfaticamente contra o jesuitismo e a "teocracia ultramontana". O autor português considerava tanto o jesuitismo quanto o protestantismo prejudiciais à religião cristã. No fragmento destacado, mesmo admitindo os abusos que ocorriam por parte do *culto católico* muito em razão de despreparo do clero, criticava os religiosos calvinistas que no seu objetivo de anular as "pompas e espectaculos" existentes no catolicismo, "matou tudo o que a crença do Calvinismo tinha de juncção, de consolações, de affectos para o commum dos seus sectários". Para o autor, o culto das imagens no catolicismo, tão criticado pelo calvinismo, era um meio visual importante que aproximava à religião os católicos de todos os níveis sociais.[649]

Com o mesmo título "Questão Religiosa" encontramos mais uma publicação[650] na seção "A Pedido" do *Correio Paulistano*. Igualmente anônimo, o autor propôs a transcrição de um trecho da obra[651] de um escritor inglês que, segundo sua opinião, era o melhor na análise dos aspectos da classe trabalhadora inglesa, além de muito proveitoso já que narrava os fatos fundamentando-os em suas observações ou em documentos oficiais do governo da Inglaterra. O fragmento da narrativa tratava do vício e a embriaguez como problemas que assolavam a sociedade inglesa. Essa situação agravou-se com a introdução do protestantismo, pois a religião que antes "fallava aos sentidos do vulgacho" tinha sido

[648] Este artigo foi publicado em duas partes: *CP*, n. 3083, 31/08/1866, *CP*, n. 3084, 1/09/1866.
[649] Idem. Com certa ironia, Herculano afirmava que para o Reino Unido tais práticas não eram necessárias, pois o seu evangelho (protestantismo) era direcionado donos das terras – uma minoria que compunha a elite – e não para os servos da gleba e mendigos – a maioria não favorecida. O protestantismo, portanto, eliminava qualquer uma das manifestações que denominavam de "superstições papistas".
[650] *CP*, n. 3103, 27/09/1866.
[651] Em rodapé, informa-nos que se refere à obra *De la misére des classes laborieuses* (1842, cap. 04) de autoria de Eugene Buret, publicada em dois tomos e que trata da classe trabalhadora da França e da Inglaterra.

morta e não havia mais remédio capaz de suavizar a miséria em que vivia a classe trabalhadora. No catolicismo, diferentemente, a solução para os males não estava no vinho, mas nas preces, romarias, procissões, lágrimas, votos, sentimentos e resignação da Providência. Destacava, portanto, a necessidades "dessas festas, dessas alegrias, dessas formas materiaes do culto", pois, sem elas "o catholico miseravel embrutece-se como o miserável protestante".

Repercutindo a essa sequência de publicações e em especial à transcrição de Alexandre Herculano[652], houve uma manifestação[653] publicada em 05 de setembro de 1866 escrita sob o pseudônimo *Sit Lux* ("Ele é a luz"). Referiu-se aos trechos do citado escritor em que se notava um rancor contra os jesuítas, a Inglaterra e os protestantes (da qual dizia ser um). Em todos esses temas demonstrava desconhecimento e "suas arguições, filhas de uma prevenção tão indesculpável como inveterada, não hão de molestar muito a consciência dos adversários"[654].

Chamava a atenção para o fato de que no mesmo dia que se iniciou a publicação dos trechos de Alexandre Herculano, em 31 de agosto de 1866, foram divulgadas as opiniões de "um dos gênios mais illustrados, patrióticos e sympaticos do Brazil" que rebatiam as acusações do autor português de que o protestantismo era tão somente aristocrático, oligárquico e opressivo, enquanto o catolicismo com seu luxo e pompa podia satisfazer as necessidades de todo o povo. *Sit Lux* referia-se à publicação intitulada "O jesuitismo"[655] que seguia na mesma esteira das aulas de Edgard Quinet publicadas anteriormente. Elogiando a iniciativa, frisou que mesmo com a manutenção e prevalência dos princípios de liberdade religiosa no século XIX, havia uma incômoda persistência do jesuitismo e do ultramontanismo, que denominou de "escola do charlatanismo e hypocrisia". Era importante reagir ao fanatismo simbolizado no espírito clerical com as *armas da razão*.

[652] *CP*, n. 3083, 31/08/1866, *CP*, n. 3084, 1/09/1866.
[653] *CP*, n. 3087, 05/09/1866. Lembramos que esta publicação já foi mencionada no capítulo 02, quando tratamos das cartas de Tavares Bastos.
[654] Idem.
[655] *CP*, n. 3083, 31/08/1866.

5.1. Religião, política partidária e instrução pública

A presença protestante também repercutiu no *Diário de S. Paulo*, como no editorial[656] de 16 de setembro de 1866 que, conforme já apresentado, criticou a atuação do governo por subsidiar com recursos públicos a imigração americana. Além de tecer acusações de corrupção nos mais variados setores do Estado, mencionou o enriquecimento de muitos estadistas, diplomatas, generais e comandantes através da compra e venda de navios e armamentos durante a guerra contra o Paraguai, iniciada em 1865. Tratava-se de uma corrupção endêmica, da qual nascera também a imigração americana, ancorada na justificativa de que com aqueles imigrantes entrariam no Brasil capitais, máquinas, mulheres e crianças. Assim, o governo havia se *americanizado* e, por isso, as empresas americanas eram tidas como as melhores e recebidas com aplausos.[657] Dessa forma, o plano administrativo proposto pelo ex-ministro da agricultura Paula Sousa era descabido. Para reforçar essa opinião, foi citada a promessa feita aos *futuros hóspedes* sobre uma reforma da Constituição que não estabelecesse diferenças no tratamento entre a religião do Estado e das chamadas "seitas acatholicas". Tratava-se de uma condição imposta pelos norte-americanos que havia erroneamente sido aceita pelo Império.

Para os editores, o desejo não declarado da imigração americana era a propaganda religiosa. E diante daqueles que estavam indiferentes e que afirmavam que era preciso seguir a *corrente*, estavam os católicos que se colocavam em posição contrária a essa onda de "ignorância e de rebellião" que conduzia à *perdição*. Contrário a essas tendências protestantes, lembravam o conselheiro Zacarias que, segundo o editorial era uma garantia contra a destruição do catolicismo. Vale dizer que no editorial[658] do dia 20 de setembro de 1866, o *Diário* respondeu às reclamações que surgiram quanto a sua posição sobre o *fim oculto* da vinda de imigrantes norte-americanos subvencionados pelo governo, referindo-se à propagação protestante. Reiterou que se declarava imparcialidade em assuntos políticos, o mesmo não faria a respeito da religião.

---

[656] *D/SP*, n. 328,16/09/1866.
[657] Idem.
[658] *D/SP*, n. 331, 20/09/1866.

Citando uma correspondência assinada por *Afro*[659], destacou dois argumentos principais: a igreja católica não diferia da seita protestante senão em afirmar ou negar a existência de uma autoridade doutrinal na terra; a religião católica era um obstáculo ao progresso e ao desenvolvimento da democracia. Segundo os editores do *Diário de S. Paulo*, tais posições eram dois erros manifestos. Não havia uma desconformidade entre o catolicismo e o protestantismo apenas sob o ponto de vista do Papado uma vez que todos reconheciam que a dissidência destes não se originou tão somente pela recusa da sujeição ao Papa. Já o segundo argumento não era verdadeiro, pois em todos os países em que predominava o catolicismo, havia o desenvolvimento da liberdade.[660] E para reforçar sua arguição, lembrou da Prússia, "principal ninho do protestantismo" que não tinha um governo liberal. Na América, havia os Estados Unidos sob a forma republicana e se notava uma luta intolerante de partidos rivais sem o contrapeso de um poder para mantê-los numa órbita legal. Em contrapartida, o Chile desde sua independência mantinha suas instituições democráticas e sua intolerância quando o assunto era a religião, porque ainda sustentava "a religião catholica em conveniente veneração".

Seguindo o pensamento de que "'sem religião uniforme, formar-se-há um povo de *commerciantes*, nunca de *cidadãos*'", o *Diário de S. Paulo* mantinha uma postura de desconfiança quanto à entrada de estrangeiros já que o aumento dessa população significaria perda no *espírito religioso*. A liberdade proporcionada pelo protestantismo era uma ilusão, ou ainda, uma *liberdade da perdição*.[661]

Acompanhamos desde o início do capítulo dois jornais que se posicionaram diferentemente sobre a questão da imigração. A favor da vinda de estrangeiros, o *Correio Paulistano* que privilegiou, desde o início da década de 1860, artigos que tratavam dos benefícios e das necessidades da incorporação destes homens como mão de obra, as vantagens técnicas que trariam ao Brasil. Enfatizou também a necessidade de adaptações, principalmente em prol de leis mais flexíveis a fim de atraí-los no que dizia respeito à

[659] A correspondência em questão assinada por *Afro* (e criticada no editorial) foi publicada no mesmo número do *Diário*. Cf.: *D/SP*, n. 328,16/09/1866.
[660] *D/SP*, n. 331, 20/09/1866.
[661] Além disso, para atestar ainda mais a luta pela liberdade contra o absolutismo, os editores atribuíam ao Pontificado a iniciativa de luta contra o despotismo dos reis, estabelecendo como princípios antagônicos entre *papado* e *cesarismo*. Cf.: Idem.

liberdade de culto, especialmente para aqueles que vinham dos Estados Unidos. Já o *Diário de S. Paulo* declarou-se enfaticamente conservador, posicionando-se contra a vinda de imigrantes norte-americanos justamente por significarem, em sua análise, uma possibilidade de alastrar o protestantismo no país. Sua postura, mais do que a favor do catolicismo, mostrou afinada com uma de suas tendências mais restritiva, a ultramontana.

Exemplificando as diferenças entre os periódicos, destacamos uma discussão travada entre o *Correio Paulistano,* na figura d´*O Justiceiro,* e editoriais do *Diário de S. Paulo,* a qual demonstra o quanto o debate religioso estava imbricado na disputa político-partidária provincial e imperial. O embate se iniciou por conta de opiniões divergentes na nomeação dos juízes municipais pelo vice-presidente da província Coronel Joaquim Floriano de Toledo. No artigo "O Diário e a Presidência"[662] de 18 de setembro de 1866, *O Justiceiro* acusou o periódico oponente de censurar o governante por considerar que este havia determinado apenas liberais para os mencionados cargos. Em sua concepção, a afirmação era equivocada, pois havia nas escolhas todas as "cores partidárias". Tal postura apenas acentuava o já evidente caráter conservador. Em sua resposta[663], *O Diário* em 19 de setembro de 1866, se defendeu declarando que, mesmo filiado ao partido do conservador, era direito dele censurar aos governantes. Independentemente das posições partidárias, o jornal respeitava a missão da verdadeira imprensa que era a *imparcialidade*.

A troca de acusações continuou no mesmo tom nos números posteriores.[664] Contudo, no artigo[665] d´*O Justiceiro* de 22 de setembro de 1866, chama-nos a atenção novas características atribuídas pelo autor à folha da oposição: o *Diário de S. Paulo* não era apenas um jornal de orientação conservadora, mas também um *corifeu* do corcundismo, do jesuitismo e do ultramontanismo na província cujo objetivo era implantar uma "temorosa

---

[662] A carta foi datada em 16 de setembro de 1866. Cf.: *CP*, n. 3095, 18/09/1866.
[663] *D/SP*, n. 330, 19/09/1866.
[664] A contenda seguiu, pois *O Justiceiro* na edição do dia seguinte considerou que seus questionamentos não tinham sido contemplados já que as críticas feitas à lista dos juízes municipais bem como sobre a posição evidentemente partidária não foram esclarecidas. Diante disso, mantinha sua posição de que "a nova redação do 'Diário' prepara-se para assaltar e reduzir a poeira o partido liberal da província, e que unicamente por este motivo está largando *águas abaixo* alguns torpedos de *invenção*". A resposta do *Diário* seguiu no mesmo tom que a anterior, sem mais detalhes. Cf.: *CP*, n. 3097, 20/09/1866; *D/SP*, n. 331, 21/09/1866; *CP*, n. 3103, 27/09/1866.
[665] *CP*, n. 3099, 22/09/1866.

política-theocratica para embotar-se na alma do povo a consciência de seus direitos e de sua soberania democratica e constitucional"[666].

Essa troca de publicações apesar de abordar indiretamente os temas que destacamos até agora – a imigração, a presença protestante e os vínculos com os jesuítas – é oportuna na medida em que delineia os posicionamentos políticos de cada jornal e sinaliza os vínculos entre estes posicionamentos e os temas que tratamos. Se o *Correio Paulistano*, afinado com o Governo se mostrou mais liberal, defendendo a imigração e a necessidade de articulação de dispositivos para o recebimento de norte-americanos na província, ficou também mais evidente que no *Diário de S. Paulo* a orientação mais conservadora conduzia para uma posição cada vez mais restritiva quanto àquelas realizações governistas na província.

As discordâncias entre jornais, no ano de 1866, se tornaram mais sensíveis e por vezes diretas. No caso do *Diário*, notamos um receio para com o protestantismo ao mesmo tempo em que se acentuava um discurso a favor da manutenção do catolicismo em seus termos mais "conservadores" como condição para uma sociedade alicerçada nos *bons costumes*. Em artigo[667] de 27 de setembro de 1866, por exemplo, os editores retomaram o texto intitulado "Rabiscos"[668] do *Correio* criticando a postura contrária de seu autor ao seminário episcopal e considerando-a como algo mais amplo, atrelado ao interesse do governo em promover a propaganda protestante no Império. Como uma folha declaradamente católica, elogiou e justificou a importância do seminário ao descrevê-lo como um "*cenáculo* das boas doutrinas", repreendendo, em compensação, aqueles que descreviam esse espaço como um local de ensinamento de "doutrinas subversivas de toda a ordem". Opinião esta compartilhada, segundo o editorial, pelos *jacobinos* do Brasil e por pessoas que apoiavam a vinda dos *forasteiros*, sobretudo protestantes em uma clara alusão a presença dos imigrantes norte-americanos. Para os editores do *Diário*, o *Correio*

[666] Idem.
[667] *D/SP*, n. 337, 27/09/1866.
[668] Neste texto divulgado na coluna "Variedade" do *Correio* foram lançadas breves reflexões sobre situações vivenciadas pela sociedade naquele momento e que, portanto, sugerem sua importância. Dois dos temas que mereceram considerações do autor (assinado *B.T.*) chamaram a atenção do *Diário* e que foram discutidas pelos seus editores: as contendas entre defensores dos protestantes e dos defensores dos jesuítas; e também a presença do seminário católico. Cf.: *CP*, n. 3100, 23/09/1866.

apresentava críticas infundadas e, por isso, lançavam uma advertência: o seminário era alvo por ser um "baluarte contra o protestantismo" e a possibilidade de fundação de escolas luteranas na província de São Paulo.

Já para o *Correio*, havia um equívoco na leitura das suas intenções. Em editorial[669] de 28 de setembro de 1866, primeiramente esclareceu que o texto alvo de críticas divulgado sob epígrafe "Rabiscos" não se tratava de um material produzido pelo jornal, mas de um artigo assinado e enviado por um colega para a seção *Variedades*.[670] Diante do engano, era pertinente dizer que a redação do periódico era católica assim como era o *Diário* muito embora não cultivasse os mesmos exageros em sua posição. Ou seja, não compartilhava a *monomania ultramontana e jesuítica*, a intolerância religiosa, inconstitucional e antifilosófica alinhada a seus princípios políticos.

Destaca-se no editorial do *Correio* a distinção entre dois catolicismos: aquele com feições mais flexíveis atrelado ao Estado e o outro com traços marcados pelo jesuitismo. Esta doutrina *mais radical* era uma perigosa propaganda associada ao ultramontanismo que sob a capa da religiosidade se lançava sobre país com as intenções de promover a "inversão social e política dos destinos do Brazil". Por isso, em defesa da lei constitucional associada às *ideias da família brasileira* não compactuava com "a morte da imprensa livre, a santificação dos jezuitas, a intolerância religiosa, a substituição do catholicismo pela exageração supersticiosa" que pareciam ser as opiniões dogmáticas publicadas no jornal oponente.

Se o *Diário* buscava no jesuitismo um antídoto contra o avanço do protestantismo na província, no caso do *Correio*, suas publicações indicavam um alvo de alerta inverso: o receio de uma possível tomada do poder pelo ultramontanismo, tema tratado de maneira interessante no artigo[671] de 23 de setembro de 1866. Aproveitando-se da situação de guerra na região platina, em que o Brasil enfrentava o "tirano" Solano López, o autor *Sharra* propôs uma reflexão sobre a relação entre o poder autocrático e ação do jesuitismo

[669] *CP*, n. 3107, 28/09/1866.
[670] Esse erro ainda que despropositado, para os editores do *Correio*, era considerável: "não aceitamos a doutrina de que a publicação de qualquer escripto particular, sob esta ou aquella epigraphe, seja *opinião da redacção*. Por esse principio, accidentalmente, firmado pelo nosso collega, chegar-se-há infallivelmente a suppressão da liberdade de imprensa, que nos desejamos com todas as veras manter em seu devido pé".
[671] *CP*, n. 3100, 23/09/1866.

(associado ao ultramontanismo) no que chamou de "poder anachronico e bárbaro do authocrata paraguayo – fecundado e nutrido pelo sinistro consorcio do jesuitismo e do despotismo militar".

Sua intenção era fazer com que os leitores atentassem para os mecanismos de convencimento utilizados pelos inimigos do Brasil (o Paraguai) na tentativa de organizar seu poderio. Segundo *Sharra*, servindo-se do momento de perturbação social e de guerra vigente, disseminavam naquele país intrigas, calúnias e terror, como estratégia para persuadir o povo de que os males vividos eram consequências de uma política liberal e democrática. Essa atitude seria apoiada pelos jesuítas, ultramontanos, e "todos os amigos da humilhação popular e da gloria da aristocracia temporal e clerical", já que lhes garantia poder sobre o *rebanho* popular. O exemplo paraguaio serviria, então, para estimular no povo brasileiro a reflexão sobre os caminhos a percorrer diante da veiculação de ideias que poderiam ferir a autonomia popular.

É curioso notar como o autor articulou seus argumentos utilizando para tal um tema candente nos anos de 1860. Em meio às guerras na região platina, não se tratava de uma coincidência a escolha do Paraguai, inimigo da nação brasileira na ocasião, como exemplo de governo autocrático e, portanto, temível para os defensores das instituições livres. Ao mesmo tempo em que se utilizava de uma imagem que denegria a autoridade paraguaia, o fez maculando também a imagem dos jesuítas, atribuindo aos religiosos a responsabilidade pela disseminação do autoritarismo naquele país. Tanto o Paraguai quanto os jesuítas eram hostis ao Brasil e dignos de atenção, pois eram sinônimos de perigo para a manutenção "da autonomia popular, da dignidade humana, e pelos direitos eternos e incontestáveis da razão, da consciência, da liberdade, da civilisação e do progresso"[672].

É importante notar que, se o *Correio* recorreu à história do vizinho Paraguai para se referir a um suposto governo autocrático e permeado pelo jesuitismo, o *Diário* também retomou a história da província de São Paulo, ressaltando a atuação benéfica da Companhia de Jesus. Em editorial[673] de 10 de outubro de 1866, tratou dos conflitos entre catolicismo e protestantismo desde os tempos da colonização. Para tanto, destacou a fundação da capital

[672] Idem.
[673] *D/SP*, n. 348, 10/10/1866.

pelos inacianos no dia 25 de janeiro de 1554 e a já marcante presença da propaganda calvinista no ano de 1559. Os argumentos foram embasados em dois autores de respeito. Do *Quadro histórico* escrito por Machado de Oliveira, historiador e político liberal, destacou a "missão originaria" da Companhia de Jesus que resultou em "admiraveis provações" e sua posição contrária à escravidão que desde os tempos coloniais acarretava-lhe o ódio dos portugueses.

A obra *Chronica da Companhia de Jesus* de Simão de Vasconcellos também serviu de referência, sobretudo para tratar da *herezia inoculada em 1559*. Através dela, recuperou-se o episódio dos soldados "hereges" fugitivos do Rio de Janeiro que chegaram a São Paulo e começaram "'a vomitar a peçonha que no peito trazião escondida, da doutrina do pérfido Calvino'". Entre esses homens estava João Bolés, homem "'versado na sagrada escritura adulterada ao modo de sua falsa seita, falava sinistramente (...) diante de homens simples, ao principio em secreto, depois em publico (...) alegrava aos que o ouvião, e parecia bem aos *ignorantes*'". Sendo conhecedor dessas notícias, Padre Luiz da Gram, que estava em Piratininga, partiu para "acudir ao principio desta peste". Mesmo fingindo-se de católico, Bolés não pode enganar ao padre e acabou "remettido ao bispo da Bahia".

Ao resgatar o passado colonial através do caso de João Bolés, os redatores do *Diario de S. Paulo* desejavam que seus leitores refletissem sobre os protestantes e a postura que mantinham diante da Igreja Católica. Além disso, chamavam a atenção para a opinião do jornal *Correio Paulistano*, associando suas publicações, sobretudo a já citada sequência de aulas de E. Quinet, como uma manobra a favor dos protestantes e contra os inacianos. Se no editorial anterior alertou-se contra o perigo protestante retomando o passado da província, na publicação do dia seguinte[674] apontou um "culpado" para esse estado: o processo de imigração dos norte-americanos em andamento, cujas críticas já foram apontadas anteriormente.

Ainda tendo em vista a defesa do catolicismo, o *Diário de S. Paulo* dedicou um editorial[675] à instrução pública. A decisão de escrever sobre esse tema foi tomada a partir da leitura de seguinte anúncio publicado no *Correio Paulistano* no dia 30 de agosto de 1866:

[674] *D/SP*, n. 349, 11/10/66.
[675] *D/SP*, n. 341, 02/10/66.

> "uma pessoa, que se julga habilitada para ensinar primeiras lettras, abre uma escola gratuita na freguezia do Braz, casa n. 12, onde pode ser procurado das 4 horas da tarde em diante. O annunciante funda esta Idea na necessidade que há de franquear-se na instrucção aos adultos *pobres*, que com razão não podem freqüentar as aulas publicas."[676]

De acordo com o *Diário*, a pessoa habilitada ao qual se referia o anúncio era um brasileiro protestante que não divulgou o seu nome e tinha a pretensão de "valer-se da pobreza de muitos paes para infiltrar ideas anti-catholicas nos filhos"[677]. Diante de tal perigo, já que fornecia tais serviços *gratuitamente* aos menos favorecidos, propôs expor algumas reflexões sobre a instrução pública.

Havia um consenso quanto ao estado de calamidade do ensino. Mesmo elogiando o trabalho do inspetor geral, apontava como um dos fatores preocupantes o despreparo e/ou a ausência de habilitação dos professores, sobretudo com relação à preservação dos *bons princípios* que deveriam guiar a *educação da mocidade em país livre e católico* como o Brasil. O que se observava no ensino primário era uma educação "despida do espírito religioso". Enquanto que no ensino secundário, havia sistema "impropriamente pagão" pautado na leitura de livros de autores como Cornelio, Quinto-Curcio, Sallustio, Ovídio, Virgílio, Tito Livio, Horácio, entre outros. Tais escolhas curriculares repercutiam de maneira equivocada na formação dos alunos que, em oito anos de colégio, adquiriam *ideias e vícios antigos*, impossibilitando o aprendizado de política, história, moral e literatura cristã. A mocidade que saía dos colégios era desprendida de um sentimento religioso o que perigosamente propiciava a invasão de um *racionalismo* entre as camadas superiores.

Por isso, o editorial em questão defendia, entendendo a educação como alicerce da sociedade, que os governos cristãos católicos mantivessem o ensino sob suas vistas. Isso significava que dentre os dois sistemas vigentes – o *pagão* e o *cristão* – este último deveria ser restaurado, independente das cores partidárias. Como exemplo de sua proposta, citou a Faculdade de Direito de Recife que havia restabelecido o ensino cristão de orientação católica. Seus professores, em sua maioria, eram "apóstolos civis das boas doctrinas, aqui acunhadas philosophicamente de *ultramontanas* e *jesuíticas*". Destacou também ali a

[676] *CP*, n. 3106, 30/09/1866.
[677] *D/SP*, n. 341, 02/10/1866.

atuação do próprio presidente do conselho de ministros, o senador Zacharias de Góes, tido como propugnador perseverante da Igreja Romana. Estas condições, para os editores deveriam ser cobradas do governo e do clero o cumprimento de seu dever.

A partir de um anúncio supostamente feito por um professor brasileiro de orientação protestante, o *Diário de S. Paulo* colocou em alerta o estado da instrução pública não apenas na província como em todo o Império. Este posicionamento do jornal ao mesmo tempo em que se mostrava *antiprotestante*, fortalecia o discurso favorável a uma Igreja católica guiada por tendências tridentinas que deveria ser mais atuante nos diferentes setores da sociedade, como no ensino.

A Questão Religiosa seguiu repercutindo em ambos os jornais, como nos indica o breve artigo "Em falta do melhor"[678] publicado no *Correio Paulistano*. De acordo com seu autor *Smarra*, a *guerra paraguaya* foi um evento significativo marcado por uma espécie de retorno a *Idade das Trevas*, já que havia intolerância religiosa entre as relações sociais e civis, o apoio a legitimidade de retomada do governo espiritual sobre o temporal.

Em resposta à aproximação entre jesuitismo, autocracia paraguaia e intolerância religiosa, o *Diário de S. Paulo* do dia 9 de outubro de 1866 lança artigo (sem autor identificado) denominado "Os protestantes"[679], em que transcreveu uma matéria do jornal *Araçoyaba* da cidade de Sorocaba (30 de setembro) abordando as condições franqueadas no país para os seguidores das seitas não católicas o que comprovava a liberdade de culto já estabelecida em lei.[680] Além disso, em reforço desses preceitos constitucionais, citava ainda artigos do código criminal que penalizavam com prisão ou multa aqueles que divulgassem de forma impressa ou por meio de discursos em reuniões públicas conteúdo que abusasse ou zombasse do culto estabelecido pelo Império.

---

[678] *CP*, n. 3111, 07/10/1866.
[679] *D/SP*, n. 347, 09/10/1866.
[680] Nele foi abordado o artigo 5º da Constituição do Império que admitia a tolerância de cultos em matéria de religião, bem como o artigo 179 §5º que proibia qualquer tipo de perseguição por motivo de credo religioso: "Art. 179. A inviolabilidade dos Direitos Civis, e Politicos dos Cidadãos Brazileiros, que tem por base a liberdade, a segurança individual, e a propriedade, é garantida pela Constituição do Imperio, pela maneira seguinte. [...] V. Ninguem póde ser perseguido por motivo de Religião, uma vez que respeite a do Estado, e não offenda a Moral Publica". Cf.: "Constituição de 1824 (Publicação Original)", <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1824-1899/constituicao-35041-25-marco-1824-532540-publicacaooriginal-14770-pl.html>. Acesso em: 10/01/2014.

As observações acima vinham corroborar com a ideia de que a liberdade de culto era admitida pela Constituição, mas a religião oficial do Estado permanecia sendo a católica apostólica romana. Todo esse alerta era direcionado aos protestantes que divulgavam seus princípios e desrespeitavam aspectos sagrados da Igreja Romana, como as *imagens* e o *sacramento da eucaristia*. Por isso, reivindicavam o respeito à lei, à moral e ao bom senso.

Dando retorno, no *Correio Paulistano* duas matérias demonstraram incômodo com uma suposta dualidade nos artigos do *Diário*. A primeira – "O Diario e o seu folhetim"[681] assinada pelo pseudônimo *Zuxios* – apontava que enquanto a parte superior da página de rosto do jornal estampava artigos de fundo tratando dos mais variados temas da Igreja, a parte inferior publicava folhetins que no geral traziam temas pagãos. Tanto *Zuxios* quanto *O verdadeiro catholico* (em artigo denominado "Pedido aos jesuítas"[682]) se referiam ao folhetim "Doidinha" que, de acordo com o segundo, era por demais "descabellado e indecente" para um jornal dito católico.[683] *Zuxios* questionava com certa ironia se a hipocrisia, o jesuitismo e o ultramontanismo não seriam a capa que cobriria os *devassos* e *crapulosos* que habitavam o mundo. Nesse sentido, mesmo ciente de que os "artigos beatíssimos do *Diario*" não eram do mesmo autor dos folhetins, via nas divergências entre eles uma espécie de comprovação de uma tese que defendia: "que a religião, o ultramontanismo, os frades e a mantilha são uma verdadeira capa ou véu para encobrir a libertinagem, o deboche, a crápula, a orgia e a devassidão"[684].

Como temos acompanhado, as posições tomadas na imprensa, seja na defesa ou repúdio à imigração especialmente norte-americana na província de São Paulo, não estavam limitadas às distinções políticas que estabeleciam fronteiras entre liberais e conservadores. Uma das principais justificativas levadas em conta para avaliar os benefícios ou malefícios da presença dos estrangeiros na província remetia-se a convicções político-religiosas – por um lado a entrada acentuada dos protestantes no país e a aproximação com os Estados

[681] *CP*, n. 3113a, 09/10/1866.
[682] *CP*, n. 3113b, 09/10/1866.
[683] Respondendo às acusações do *Correio*, o *Diário de S. Paulo* esclareceu que o mencionado folhetim dizia respeito a uma mulher que se perdeu e se entregou a toda sorte de vícios, chegando a mais extrema miséria. De acordo com o jornal, ao tratar dessa temática objetivava-se destacar a moral através do exemplo. Não era uma glorificação da imoralidade ou prostituição, como fez entender o *Correio*, já que o personagem principal e sua vida desregrada era acompanhada de desgraças e horrores. Cf.: *D/SP*, n. 348, 10/10/1866.
[684] *CP*, n. 3113a, 09/10/1866.

Unidos; por outro o receio da hegemonia da orientação ultramontana sobre a sociedade e o catolicismo de cunho nacional. Nesse sentido, as nuances do debate não estavam marcadas apenas por critérios partidários, mas pelas convicções quanto o papel da Igreja e sua relação com o Estado. Convicções que divergiram ao longo do século XIX, conforme vimos anteriormente. A discussão sobre ser católico liberal, moderado ou mais radical tornou-se mais complexa porque imbricou outros temas como a imigração, o retorno da Companhia de Jesus e a instrução pública.

6. Direitos e deveres do Estado na Instrução pública – escolas, seminários e colégios religiosos

As preocupações em torno da instrução pública em São Paulo não eram recentes e ocuparam espaço nas publicações. Um dos aspectos mais repetidos em diversos artigos era a opinião quase unânime quanto ao estado de abandono em que se encontrava. Além da falta de esperança para a sua regularização, não havia mestres preparados já que os salários não eram atrativos. Em meados da década de 1860, a ausência de uma regulamentação nos sugere justamente o receio de que uma ou outra doutrina tomasse para si o controle da educação. Por isso, de maneira concomitante às preocupações com a imigração, a chegada dos protestantes e o possível recrudescimento do jesuitismo com a instalação da Ordem Inaciana, a instrução pública teve destaque na imprensa.

O editorial[685] de 05 de setembro de 1862 do *Correio*, por exemplo, indicava as alterações necessárias na legislação. A primeira proposta era uma instrução mais uniformizada em que as escolhas das matérias e compêndios não ficassem a cargo do preceptor.[686] Era preciso criar um conjunto de normas que atendesse, além do método de ensino e escolha de livros, temas como o orçamento de despesas e receita.

[685] *CP*, 1899, 05/09/1862.
[686] Segundo o editorial, poucas escolas adotavam o livro indicado pelo inspetor – *O cathecismo de doutrina* do bispo D. Antonio Joaquim Mello. Por isso, sugeriam a distribuição do mesmo nas principais escolas. Cf.: Idem.

No editorial de 11 de novembro de 1862[687] em que, aproveitando-se da aproximação da reunião da assembleia provincial, chamou-se a atenção para o desamparo pelo qual passava a instrução pública. Como não se tratava apenas de uma questão administrativa, não se resolveria com a simples criação de cadeiras de ensino primário[688] para ambos os sexos. Era preciso esforços complementares, como tornar a instrução obrigatória.[689] Cabia outra crítica. Mesmo sendo em cumprimento da lei, era lamentável os gastos com a manutenção de cadeiras de primeiras letras quando não ocorriam as aulas. Essa era, aliás, outra razão para a cobrança de uma ação da assembleia provincial em conjunto com o governo em prol da instrução obrigatória.

As censuras sobre o precário sistema de instrução pública não partiam apenas dos editoriais escritos pelo periódico. Em nota[690] publicada também no *Correio*, listavam as diversas reclamações que recebiam de diferentes localidades, em especial do ensino do sexo feminino, cujas professoras públicas não apresentavam uma conduta exemplar. Solicitava-se que a província exigisse do poder competente toda a cautela para que a mocidade não fosse tomada por uma *perniciosa influencia*.

Também no ano seguinte iniciou-se um debate que tratava, além dos temas recorrentes como obrigatoriedade e uniformização do ensino, da atuação do clero no ensino. Assim como nos artigos anteriores, na seção de "Comunicados" do *Correio Paulistano*, foi divulgado um artigo[691] sob o pseudônimo *S...*, chamando a atenção para uma reforma fundamental já que no Brasil predominava, em detrimento da igualdade entre

---

687 *CP*, 1954, 11/11/1862.

688 De acordo com Mendes, o ensino primário no período imperial era considerado pela historiografia como a *idade das trevas* da instrução. Contudo, estudos mais recentes demonstram que no século XIX ocorriam nas províncias intensos debates sobre a educação brasileira. As discussões tratavam da necessidade de escolarização da população, principalmente daquela situadas nas "*camadas inferiores da sociedade*". Os limites para aqueles que defendiam uma educação para a maioria estava no fato da sociedade ser escravista, autoritária e desigual, além da própria incapacidade de investimento das províncias. Além do fato da escola não ter um espaço social de destaque, outro tema intrínseco à instrução lembrado pelo autor e que repercute nos artigos apresentados aqui era a questão do papel e do lugar do Estado. Seu espaço era pequeno e por vezes considerado "pernicioso" no ramo da educação. Cf.: FARIA FILHO, Luciano Mendes de. "Instrução elementar no século XIX", ***in***: LOPES, Eliane M.T.; FARIA FILHO, Luciano M. de & VEIGA, C.G. (org.). *500 anos de educação no Brasil*. 3ªed. Belo Horizonte: Autêntica, 2003, p. 135-150.

689 Para corroborar com o argumento, apresentou dados do último relatório do Exm. Sr. Jacyntho de Mendonça que indicava naquele momento matriculados nas escolas públicas de primeiras letras, 5953 alunos, o que em relação a população era um numero é irrisório e deixava as escolas desertas. Cf.: Idem.

690 *CP*, n. 1921, 02/10/1862.

691 *CP*, n. 2277, 16/12/1863.

os cidadãos, um sentimento egoísta e em prol do bem particular. Tanto que a instrução pública estava em mãos despidas de aptidão.

Em acordo com os editoriais citados, criticou a desorganização no ensino primário. Defendia, para tanto, a *uniformidade de princípios* como essencial para o bem estar do país, pois, do contrário, haveria a anarquia de ideias: "se no Amazonas se ensinasse que era a republica, no Pará o despotismo o que teríamos em resultado? Uma anarchia de opiniões, (...) a impossibilidade de co-existirem homens desligados entre si por principios opostos". Cobrava mais atenção dos inspetores de instrução pública que estavam permitindo que o ensino fosse guiado pela "vontade individual". Criticou especificamente o ensino sob princípios do que chamou "*obediência passiva do cadáver dos jesuítas*" que crescia de modo nocivo em São Paulo.

Anteriormente, tratamos de como posições referentes à relação Igreja-Estado refletiram na questão particular da imigração em São Paulo, sobretudo no que dizia respeito à presença protestante. Foi possível notar que entre os defensores dos princípios tridentinos na condução da Igreja, a Companhia de Jesus era uma importante arma de combate contra *as seitas* vindas da América do Norte. Já entre aqueles que apoiavam o domínio do Estado sobre a Igreja, os jesuítas eram um empecilho justamente por sua imagem atrelada ao lado mais radical do catolicismo, cujas ordens emanavam do papado romano. Entrelaçado a estes temas, estava a controversa atuação da Ordem Inaciana na instrução pública. Havia uma crítica veemente, sobretudo no *Correio Paulistano*, à liberdade com que as doutrinas desses religiosos se estabeleciam e eram disseminadas na província. Fato que ocorria graças à ausência de uma legislação preocupada com a necessidade de uniformização do ensino e de uma fiscalização mais criteriosa por parte dos agentes do governo.

Defendendo a intervenção do Estado sobre a instrução pública, criticou-se num segundo artigo[692] também publicado no *Correio* a postura do Bispo do Pará que, segundo suas informações, havia dirigido uma representação ao Imperador rebatendo o decreto de 22 de abril[693] que tratava da regulamentação dos seminários subvencionados pelo governo.

[692] *CP*, n. 2281, 20/12/1863.

[693] Trata-se do decreto nº 3073 (com treze artigos) rubricado pelo Imperador e assinado pelo Marques de Olinda sobre a uniformização dos "estatutos das cadeiras dos seminários episcopais" que eram subsidiados pelo Estado. Em linhas gerais, as cadeiras em questão eram a de latim; francês; retórica e eloquência sagrada;

O decreto obrigava o exame dos sacerdotes que ocupavam ou ocupariam a partir de então o cargo de professores. Em sua opinião, além de ser um direito do Estado a fiscalização daquilo que financeiramente mantinha, era uma lei acertada já que permitia um mecanismo de controle sobre o avanço de possíveis ideias reacionárias, anacrônicas e intoleráveis no *ensino livre da mocidade*. Para o autor, a lei em questão mostrava o interesse do Estado em regulamentar os estabelecimentos de instrução do Império. Suas críticas ao clero não tinham a intenção de molestar "essa classe respeitável", mas apenas de apontar alguns abusos cometidos por "certos homens de batina [que] tem procurado arraigar no paíz".

Outro ponto débil na instrução pública era a atuação do inspetor. Um cargo que necessitava de pessoas que andassem em conformidade com o *bem nacional* e fiscalizassem todas as casas de ensino. Essa vigilância era pertinente visto que estava em funcionamento o seminário episcopal tido como um espaço sob influência de S. Inácio de Loyola e que pouco cooperava para a instrução. Além disso, usufruía de uma imunidade que lhe dava "livre arbítrio do ensino", cuja procedência era desconhecida. Sendo assim, o Estado estava no direito de saber o que ocorria nesse estabelecimento, quais eram os professores estrangeiros que compunham seu quadro e quais leis eram professadas.

O Bispo do Pará também suscitou manifestações favoráveis a sua postura. Divulgou-se um artigo[694] assinado por *S. B.* no mesmo periódico no dia 24 de dezembro de 1863. De acordo com autor, o decreto de 22 de abril, que estava no centro da discordância, não se referia ao exame que todo sacerdote deveria passar caso almejasse um cargo de professor. Na verdade, dizia respeito à necessidade de concurso para o preenchimento de

---

história sagrada e eclesiástica; teologia dogmática; teologia moral; instituições canônicas; liturgia e canto gregoriano. Além dessas cadeiras, os bispos poderiam criar aquelas que julgassem convenientes. As nomeações dos professores também ficavam a cargo do bispo, mediante concurso cujas regras deveriam ser apresentadas ao governo para promover uma uniformização em todos os seminários. Além disso, as nomeações deveriam ser apresentadas ao governo. Determinava ainda que se concurso fosse aberto duas vezes e não houvesse candidatos às cadeiras, os bispos ficavam livres para nomear o ocupante do cargo, ficando liberado "admittir estrangeiros na regencia das cadeiras, mediante contracto; o qual porém será previamente submettido à approvação do governo". Ao Estado também era dado o direito de declarar aos bispos a não conveniência de qualquer professor de continuar no magistério do Seminário. Ocorrendo a demissão, deveriam iniciar um novo concurso. As licenças dos professores seriam concedidas pelos Bispos, porém seriam "apresentadas aos Presidentes das Provinciais, para que estes autorisem o pagamento". Cf.: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-3073-22-abril-1863-555012-publicacaooriginal-74030-pe.html>. Acesso em: 20/08/2013.

[694] *CP*, n. 2284, 24/12/1863.

cadeiras no ensino dos seminários e tal determinação não era competência do Estado já que estes estabelecimentos estavam debaixo da vigilância dos bispos tridentinos.

O caráter *reacionário* bem como dissimulado de suas ações atribuído ao clero no artigo anterior também foi rebatido. Era impossível, como pretendia fazer crer o artigo de 20 de dezembro, que os bispos, responsáveis pela inspeção dos seminários, estando em comunhão com a igreja católica oferecessem um ensino oposto ao *bem* do Estado. E se o seminário estivesse debaixo dos princípios de Inácio de Loyola não haveria razão para críticas, pois "que lei professará quem renega os santos canonisados?"[695]. Concluía pedindo ao autor que criticava, os argumentos e fatos em que se baseou para proferir as críticas ao Bispo do Pará bem como ao clero.[696]

O debate seguiu com mais uma manifestação[697] anônima favorável ao Bispo do Pará publicada em 20 de janeiro de 1864 na mesma folha. Esclareceu que nas palavras do mencionado religioso não havia a ideia de que o Estado não devia vigiar o ensino em geral. Com exceção, no entanto, dos seminários. Diferentemente da posição de *S...*, não considerava que esses estabelecimentos, por serem religiosos, devessem estar debaixo da inspeção do governo. Pelo contrário, estavam "debaixo daquelle poder [espiritual]" e, portanto, o poder social não poderia atingi-los.

A distinção feita pelo adversário[698] entre *poder*, *dirigir* e *fiscalizar* era incompreensível na medida em que ao serem responsáveis pela coordenação do ensino, os bispos teriam consciência de seus direitos e não aceitariam qualquer modificação. A interferência do Estado resultaria não apenas conflitos entre "auctoridades competentemente independentes"[699], como também deixava transparecer uma confusão no

---

[695] Idem.

[696] A resposta ao artigo foi publicada no dia 09 de janeiro de 1864, destacando os mesmos pontos dos dois textos anteriores. A posição do religioso reiterava a obrigatoriedade dos bispos em *dirigir* o ensino religioso nos seminários, pois apenas eles estavam "aptos para cuidarem da instrucção que *respeita a vida espiritual*". Questionava em que essa exclusividade do clero impedia a fiscalização desses estabelecimentos por parte do Estado. Cf.: *CP*., n. 2295, 09/01/1864.

[697] *CP*, n. 2304, 20/01/1864.

[698] Refere-se ao artigo de 09 de janeiro de 1864.

[699] Importante salientar que criticou o uso de Amé Martin como fonte de embasamento dos argumentos contrários às ideias católicas e aos jesuítas. Indicava Rokrbacher ou Blanc para demonstrar que os erros que atribuía aos bispos e papas eram calúnias. Tratava-se de um ódio contra os jesuítas fruto do protestantismo. Mais adiante, também rebateu, inspirado nas doutrinas tridentinas, ideias apontadas como anacrônicas: "não sabemos como chamar-se ideas anachronicas as dos reis que reinaram por direito divino, e as do poder

entendimento das atribuições do poder temporal e espiritual. Defendia ainda os jesuítas, *perseguidos* e *odiados* até aqueles dias por serem verdadeiras barreiras contra a heresia e o erro. Tratava-se, na verdade, de uma perseguição que se estendia a outras ordens religiosas, verdadeiras "victimas do latrocínio criminoso e sacrilégio" através da apreensão de seus conventos e bens.

É notável nas publicações destacadas do início da década de 1860 que havia uma preocupação com estado em que se encontrava a instrução pública. Um dos argumentos frequentes era a falta de uma unidade tanto dos métodos de ensino quanto do material utilizado nas escolas. A ausência de uniformização, ou seja, de uma legislação específica, era uma ameaça pois possibilitava a disseminação sem controle das metodologias e pensamentos. Nos anos de 1866 e 1867, quando temos a fundação do Colégio de São Luís dirigido por padres loyolanos na cidade de Itu, a discussão na imprensa em torno da questão do ensino foi intensa. Tanto que já início do ano de 1866, em 26 de janeiro, publicou-se no *Diário de São Paulo* uma correspondência[700] de Itu que tratava especificamente do possível colégio dos loyolanos. Nas colocações do autor estavam refletidas as questões descritas anteriormente. Ao se referir sobre a exigência de comprovação da capacidade intelectual dos padres inacianos, ordem que partia da inspetoria geral da instrução, afirmou que tal pedido ressoava um sentimento de prevenção contra "um prejuizo de antiga data contra essa corporação".

O autor defendeu a concessão da licença aos jesuítas, pois mesmo diante dos perigos que traziam a propaganda da *imagem obscura* dos religiosos, havia uma necessidade maior na província: a abertura de colégios. Se houvesse uma criteriosa fiscalização do estabelecimento, não haveria perigos e não poderiam caçar a autorização de lecionar.[701]

---

temporal do papa, quando são ideas muito sustentados no meio das luzes do século 19 (...) Consulte-se a historia de Rokrbacher t. 28 e se verá que razões muito poderosas levarão vários pontífices a esses justos actos de severidade, procrevendo não só as sociedades existentes, como todas os que para o futuro fossem aparecendo, condemnações confirmadas ainda pelo Pontifice actual". Cf.: Idem.

[700] A carta em questão foi escrita em 15 de janeiro de 1866. Cf.: *D/SP*, n. 140, 21/01/1866.

[701] Idem. O péssimo estado da instrução pública também foi destaque no artigo publicado em 20 de fevereiro de 1866 no *Correio*. A reforma legislativa (a lei de 1846 encontrava-se deficitária) não era a única necessidade. Além de maior cuidado para com a condição dos professores, era preciso de uma inspeção criteriosa. O professorado deveria ser provido de recursos para, assim ser exigido com severidade em "provas de habilitação". O artigo pedia ainda uma instrução primária e gratuita a todos os cidadãos. Sobre os gastos, questionava se era uma responsabilidade apenas da província ou poderia ser estendida à nação. Outra medida

Defendia, então, a fundação do colégio sob direção dos padres jesuítas, mas dentro de um cuidadoso controle de vigilância por parte dos inspetores da instrução pública.

***

Nos discursos proferidos na Assembleia Provincial de São Paulo protagonizados por Prado e Whitaker notamos posicionamentos distintos quanto à vinda da Companhia de Jesus já anunciada no *Diário de São Paulo* em janeiro de 1866: "no dia 13 [Dezembro de 1865] chegarão os Jesuitas que vem fundar o collégio de S. Luiz, em cujo convento morão"[702]. Para o deputado Prado, os jesuítas do passado – descritos através dos traços da mitologia jesuítica – já não eram os mesmos que buscavam naqueles dias se fixar em Itu e, por isso, não representavam qualquer perigo ao governo ou à sociedade. Enquanto que para Whitaker havia uma incompatibilidade de interesses. Em sua opinião, havia a necessidade de que imigrassem ao Brasil *homens laboriosos* e não religiosos, sobretudo aqueles que no passado tinham sido expulsos do catolicismo apostólico romano. Na verdade, ao entregarem a educação nas mãos da Companhia de Jesus, estavam correndo o risco dos princípios jesuíticos penetrarem na sociedade, a começar pela cidade de Itu. A vinda dos jesuítas implicava não somente na sua possível influência na educação, mas também nos critérios a serem tomados pela imigração, tema candente em São Paulo na província. E as discordâncias não se restringiram à Assembleia Provincial.

Em sintonia com fóruns políticos estavam os editoriais e artigos publicados na imprensa. Quando se debateu nos dois espaços sobre questões pungentes à província de São Paulo, como a imigração, o protestantismo, o jesuitismo, a educação, mão de obra, questão religiosa, a discussão sobre a Companhia de Jesus serviu como ponto de convergência e entrelaçamento de todos esses temas. As opiniões que se estabeleceram se distinguiram não apenas por influência das tendências políticas – ser liberal ou ser conservador –, mas também por conta das convicções religiosas – ser católico ultramontano ou a favor de uma Igreja Nacional)

---

cabível para auxiliar o avanço da província seria o ensino particular, "declarando-o livre de licença previa". Cf.: *CP*, n. 2918, 20/002/1866.

[702] *D/SP*, n. 127, 05/01/1866.

O interessante foi perceber que os discursos dos políticos e articulistas, sempre amparados na memória que se construiu acerca dos jesuítas, tomaram a Ordem Inaciana ora como antídoto ora como veneno para as preocupações da província, refletindo, dessa forma, no desejo de incorporação desses religiosos às terras paulistas ou no sentimento de repúdio ao seu efetivo retorno. Sobre a volta dos jesuítas questionava-se especialmente: seriam esses estrangeiros que deveriam ser incorporados à nação? Quais estrangeiros estavam realmente aptos a integrarem à nação? Os imigrantes supostamente laboriosos, *civilizados* e prontos para o trabalho ou religiosos capazes de estabelecer a moral cristã e bons costumes na sociedade brasileira a partir dos ensinamentos católicos tridentinos?

Tais dúvidas não foram exclusividade de São Paulo, mas aqui se imbricaram de forma especial em virtude da contundência da questão da mão de obra que viria substituir os escravos nas plantações de café, equiparando-se até mesmo um tema importante em termos nacionais – a questão religiosa. As divergências entre poderes exercidos pela Igreja e Estado, por sinal, serão mais evidentes da próvincia de Pernambuco, tema do nosso próximo capítulo. Nela, as oposições e defesas aos padres loyolanos tomaram corpo e não se limitaram às discordâncias na imprensa ou Assembleia Legislativas, provocando o enfrentamento entre os grupos.

– Capítulo 04 –

A polêmica sobre o retorno da Companhia de Jesus a Pernambuco e a eclosão da "Questão Religiosa"

1. Clero, religião e instrução: preâmbulos de um confronto

Assim como ocorria na província de São de Paulo durante a década de 1860, havia duas preocupações correntes nos jornais pernambucanos. Referimo-nos à suposta decadência do clero brasileiro bem como da educação primária, temas esses que também ali estavam entrelaçados. De certa maneira, eles provinham, segundo determinados articulistas locais, no geral, conforme veremos, bastante afinados com a discussão em outras províncias, do número insuficiente de religiosos e do despreparo dos mesmos para a condução da sociedade, lacuna que se somava à falta de investimentos do governo em um ensino *científico* e *moral* sob orientação do catolicismo. Tais questões, a um só tempo políticas e religiosas, como foi apontado nos capítulos anteriores, constituíam um debate nacional e se originavam, em parte, na delicada relação entre o Estado e a Igreja, instituições que viviam uma situação de desafio tanto em virtude do fraturamento interno do clero (como já foi tratado) quanto pela necessidade de uma definição dos limites do poder de cada uma dessas instâncias.

Para ilustrar o teor das discussões sobre estes temas em Pernambuco, antes da chegada da Companhia de Jesus à província, evento que complicaria sobremaneira a *questão religiosa* naquele espaço, selecionamos duas publicações do início dos anos de 1860 que incorporaram direta ou indiretamente a polêmica sobre os loyolanos em seus artigos, antes mesmo da instalação de um colégio jesuíta, o São Francisco Xavier. Trata-se de *O Liberal*, partidário da constituição de um "clero brasileiro" bem instruído, da supremacia do Estado sobre a Igreja e da educação laica, e o *Diário de Pernambuco*, mais afinado com orientações das autoridades eclesiásticas defensoras do ultramontanismo, assim como das escolas religiosas.

O Liberal – Periódico, Judiciário e Literário[703] foi fundado em 15 de novembro de 1861, tendo por redator oficial José da Cunha Teixeira.[704] Além dos ataques à administração provincial de orientação conservadora de Ambrósio Leitão da Cunha – enfatizando os desmandos policiais, o contrabando de escravos, irregularidades eleitorais e críticas à política conservadora – havia em suas páginas um noticiário local, do exterior e sobre as demais províncias, este último realizado por meio de correspondências provindas da imprensa do sul. O periódico não afirmava uma vinculação direta com lideranças do partido liberal de Pernambuco, apesar de seu posicionamento ser contrário aos conservadores.[705] De acordo com Luís Nascimento, a folha associou-se à nova política da Liga Progressista atuante na Corte – o chamado partido progressista – formada, como vimos, por liberais e conservadores moderados que contava com dois políticos pernambucanos importantes, Pedro de Araújo Lima (o Marquês de Olinda, presidente do Conselho de Ministros por duas vezes nessa década) e o senador José Thomaz Nabuco de Araújo. Em Pernambuco "os ligueiros" estavam organizados no grupo do jornalista e deputado provincial Nascimento Feitosa[706]. Além dos assuntos provinciais já mencionados, em especial o combate à "oligarquia" há mais de 14 anos no poder em Pernambuco, o jornal tratou também de questões políticas encaminhadas pelos Ministérios comandados pela Liga: a reforma dos códigos (Civil e Comercial), agricultura, comércio, artes, indústria, instrução pública, melhorias materiais.[707] No quarto ano, em publicação de 12 de janeiro de 1864, *O Liberal* assumiu-se como "órgão do Partido Liberal".[708]

---

[703] As informações a cerca da história desse jornal foram consultadas na seguinte obra: NASCIMENTO, L. do., *op. cit.*, vol. 5, 1970, p. 145-150.

[704] Sua impressão, inicialmente, era bissemanal. Desde o número 12 da segunda fase, passou a circular trissemanalmente. No número 25 divulgou-se no cabeçalho o corpo redacional: Francisco António Cezário de Azevedo, José Roberto da Cunha Sales, M.P. de Morais Pinheiro e José da Cunha Teixeira, sendo encarregado do escritório Demétrio Rodrigues Leite. Os nomes dos redatores foram eliminados na edição de 21 de julho, permanecendo apenas o nome do proprietário, retornando a duas vezes por semana. Cf.: Idem.

[705] Houve a partir do número 48 (5 de junho de 1862) uma censura por parte do proprietário da tipografia e a folha retornou apenas sete meses depois, impressa em oficina própria adquirida por José da Cunha Teixeira.

[706] No anexo "Breves Biografias dos Personagens Citados", apresentamos dados sobre Antonio Vicente do Nascimento Feitoza.

[707] Sobre o assunto, conferir: ABRÊU, Eide Sandra Azevedo, *op. cit.*.

[708] Os "liberais genuínos" de Pernambuco (remanescentes do Partido Praieiro) davam como extinta a Liga Progressista nesse momento. O corpo editorial nesta fase foi composto por: Jerônimo Vilela, Joaquim de Aquino Fonseca, A.R. de Torres Bandeira, M.P. de Morais Pinheiro, A.J. da Costa Ribeiro, José da Cunha Teixeira (redator permanente), Antônio de Vasconcelos Meneses de Drumond, Aprigio Justiniano da Silva

Com uma ou duas publicações por semana, suspendeu suas atividades em 12 de novembro de 1864 (número 63) quando pressionava o governo de Domingos Sousa Leão. Quase um ano depois, retornou com os mesmos dizeres, "periódico político e noticioso", sob alcunha de "órgão do Partido Liberal". O jornal continuou a ser publicado até o dia 22 de dezembro de 1866 quando atingiu o número 72.

Já o *Diário de Pernambuco* foi o primeiro diário da província, fundado em 07 de novembro de 1825 por Antonino José de Miranda Falcão. Na década de 1860, tornara-se um jornal de grande porte, e o mais importante por ter sido porta-voz de seguidas administrações provinciais desde a década de 1840 e abrir espaço em suas páginas para todos os gêneros de notícias. Trazia acima do seu cabeçalho o emblema imperial. Na primeira página estava a *Parte Oficial*, seguindo-se o noticiário do país e do exterior com colunas sucessivas, como a "Crônica Judiciária"; "Revista Diária"; "Informações Marítimas"; "Comunicados"[709] e "Correspondência"; "Publicações a pedido"[710]; "Comércio"; "Movimento alfandegário"; "Editais"; "Declarações" e numerosos anúncios. Na última página havia a "Literatura", "Variedade" e "Jurisprudência", incluindo um "Folhetim". Vale lembrar que, além dos atos oficiais do governo executivo, o *Diário* também estava publicando os debates da Assembleia Provincial.[711] A polêmica a propósito da Igreja em geral e dos jesuítas em particular começa a tomar espaço na imprensa a partir de 1863 chegando ao seu apogeu em 1871, contexto da Questão Religiosa cujo estopim – a prisão do bispo de Olinda D. Vital – aconteceu justamente em Pernambuco.

Guimarães e Deodoro Ulpiano Coelho Catanho. Cf.: NASCIMENTO, L. do., *op. cit.*, vol. 5, 1970, p. 145-150.

[709] Trata-se de autênticos artigos, assinados, assim como as "Correspondências", referindo-se a assuntos políticos. Cf.: NASCIMENTO, L. do. *op.cit.*, vol. 1, 1970, p. 55.

[710] Coluna que compreendia matérias mais diversas, inclusive literatura. Cf.: Idem.

[711] De acordo com Nascimento, as sucessões na presidência da província se deram, a partir do ano de 1861, com Ambrósio Leitão Cunha substituído pelo vice-presidente Joaquim Pires Machado Portela seguido por Marcelino Nunes Gonçalves. No ano de 1862, momento da criação do Partido Progressista, o governo era ocupado por João Silveira de Sousa que administrou a província até 1864, quando o cargo foi passado para Domingos de Sousa Leão, sendo substituído respectivamente pelo Desembargador Anselmo Francisco Peretti, Antonio Borges Leal Castelo (1865), Manuel Tomaz Rodriguez Campelo (Barão do Rio Formoso) e João Lustosa da Cunha Paranaguá (1866). No princípio desse mesmo ano, iniciou-se uma polêmica religiosa com a divulgação de artigos do Cônego Joaquim Pinto de Campo, figura conhecida do Partido Conservador e partidário dos ultramontanos. Importante destacar também que a divulgação dos debates na Assembleia Legislativa teve continuidade mesmo quando o contrato foi rompido.

***

No Comunicado "O clero brazileiro"[712] publicado n´*O Liberal* de 04 de setembro de 1863, M.C. Honorato retomou a história dos membros da Igreja católica desde a criação do mundo, passando pela constituição do clero e das nações, sem deixar de tratar da sua presença no Brasil, onde teria se caracterizado especialmente pela tarefa de pregação pelas matas. Teve por intuito maior esclarecer que, enquanto no passado o valor deste grupo de homens era elevado, sobretudo pela dedicação de associações religiosas à catequese, conventos e seminários, o mesmo não ocorria naqueles dias devido à situação de abandono a que fora relegado pela administração pública.

Clamava por mais imunidades e atenção para com essa classe *mais nobre* da sociedade dada a *missão sublime* de que fora incumbida. Nesse sentido, notava-se o *valoroso clero brasileiro* reduzido em seus membros, além da precária instrução a ele oferecida, em virtude do pouco investimento governamental no setor, o que afetava a execução plena daquela *alta missão* de que estavam encarregados. Dessa forma, as duas faculdades de teologia aprovadas pela Assembleia Geral Legislativa atestavam esse descaso, já que não tinham sido inauguradas porque não havia "dinheiro para se gastar com o clero"[713]. Ou seja, a falta de moralidade atribuída à classe religiosa era, na verdade, causada pela carência de instrução. Outro problema relevante era a proibição enfrentada pelos conventos para receber noviços. A reclusão e quase extinção desses religiosos causava prejuízos para a sociedade tanto por sua perda quanto pelos gastos elevados aos cofres públicos com a vinda de padres estrangeiros. Considerava inaceitável a solicitação daqueles missionários para a catequese e, também, contraditória já que existia, apesar de despreparado, um clero brasileiro.

O *Comunicado*[714] do Padre Arruda publicado em 12 de novembro de 1863 no mesmo jornal reforça essas preocupações. O tratamento do governo para com os religiosos nacionais, segundo o autor, deveria se assemelhar aquele dado a um irmão, considerando-os

[712] *OL*, n. 53, 04/07/1863.
[713] A ausência de verba ficava ainda mais evidente quando se via os gastos realizados com a construção de teatros, que em nada serviam com o Estado, e com os cuidados com a religião protestante.
[714] Intitula-se: "O sacerdócio e o Estado; o clero e o governo brazileiro". Cf.: *OL*, n. 70, 12/09/1863.

como parte da associação política brasileira. No entanto, eram tomados por estrangeiros e, por isso, todos os direitos que poderiam fazê-los cooperar para o aumento do *progresso* e benefício do país lhes eram negados. A carência de membros e falta de recursos para a sua instrução se estendia também às paróquias que não tinham um número suficiente de religiosos. Para contornar o problema, o governo solicitara, indevidamente, sacerdotes estrangeiros para as vagas desocupadas, principalmente no sul do país, "onde o clero e[ra] quase todo estrangeiro".

O decreto de 22 de abril de 1863[715] também teve repercussão nas folhas pernambucanas que estavam atentas não apenas às mudanças nos seminários, mas com relação às alterações que indicavam uma intervenção estatal no espaço religioso. Destacamos uma carta[716] de D. Antonio de Macedo da Costa (do Bispado do Pará), em resposta ao Ministro do Império, publicada no *Diário de Pernambuco* no dia 19 de fevereiro de 1864. Nessa correspondência, havia uma manifestação[717] ao aviso que tinha recebido que tratava principalmente da prescrição do decreto n. 3073. Para o Bispo Macedo da Costa, a questão era grave, pois a primeira vista o tema dos seminários poderia parecer um incidente sem importância, todavia estava diretamente relacionado com a distinção entre os dois poderes – religioso e o laico – bem como da liberdade religiosa. Para a autoridade eclesiástica, citando Jaimes Balmes, a existência do princípio da independência do poder espiritual, desde sua origem e fim, levava em conta as limitações do poder civil, o qual não poderia tocar ou tratar de determinados objetos. Lembrou o protestante Guizot, para argumentar que a cristandade tinha um poder legislativo supremo distinto do executivo de cada povo, o qual embasava "a verdadeira liberdade das consciências". Tomando como princípio discursos como esse, Macedo Costa defendia, mesmo em meio às acusações de ambição e soberba dos bispos, a causa da liberdade religiosa:

> Eis-aqui, Exm. Sr., por que combatemos pela grande causa da liberdade religiosa. O governo em sua alta sabedoria o compreende. Que depois disto, espíritos

[715] Como tratado anteriormente, refere-se ao decreto n. 3073 sobre a uniformização dos "estatutos das cadeiras dos seminários episcopais" que eram subsidiados pelo Estado.
[716] Carta endereçada do Paço Episcopal de Belém e datada de 10 de janeiro de 1864. Cf.: *DP*, n. 40, 19/02/1864.
[717] Além do decreto n. 3073 (de 22 de abril de 1863), a carta criticava as inúmeras queixas dos bispos, considerando-as "injustas" e sem fundamento.

> superficiaes ou [sic] prevenidos nos lancem em rosto "as pretenções" da egreja, "exagerações, a ambição e soberba" dos bispos; que nos accusem de "fanatismo, de obscurantismo e de inimigos do poder...". Não importa. Ouviremos abraçados com a cruz todas essas injuriosas declamações, e, para bem mesmo do paiz, ficaremos firmes em nossos postos chamando o que é luz, luz, o que é trevas, trevas, defendendo até o fim os direitos, tantas vezes violados, da justiça e da verdade. A victoria será de Deus.[718]

Nessa perspectiva, criticou a tendência do Estado Brasileiro de interferir na economia e governo da Igreja bem como no ensino dos seminários. Reconhecia que a pretensão do governo brasileiro de intervir da Igreja não pressupunha um sentimento de hostilidade e aversão às instituições católicas, como se notava em determinados países europeus. Contudo, estava certo de que nas recentes medidas havia a disposição de regular as funções eclesiásticas, e que eram influenciadas por ideias do século setentista, ou seja, pelas orientações pombalinas. Tal atitude indicava uma desconfiança contra a Igreja, supondo ser ela "inimiga do verdadeiro progresso e das liberdades publicas"[719].

A Igreja não se furtava ao seu dever de subordinação e lealdade. O problema, em sua opinião, estava na definição dos limites entre o sacerdócio e o Império os quais não deveriam ser constrangedores e restritivos aos religiosos e à sua administração. Solicitava, além da proteção do Estado, o espaço que era de direito do catolicismo. Para respaldar suas reivindicações, citava vários exemplos de normas que dificultavam a atuação do clero, entre elas, uma representação do ano de 1859[720], o aviso de 10 de maio de 1855[721], além do próprio decreto de 22 de abril.

O fato de o governo atribuir a ele mesmo o direito de escolha (e demissão) dos professores dos seminários segundo seus próprios critérios era um indicativo da tentativa de imposição do controle do Estado sobre a Igreja. A solução, em sua opinião, estava na inviolabilidade da ordem de Deus através do funcionamento livre, cada um em sua esfera,

---

[718] Ibidem.
[719] Ibidem.
[720] Tratava-se da "última de tantas em que se desafogou aquelle incansável zelo pela independência da egreja" – em que o arcebispo pedia esmolas ao parlamento já que a classe religiosa, diferentemente das outras, estava limitada diante da legislação das ações eclesiásticas: "mostra ainda o arcebispo o clero pedindo todos os annos esmolas a porta do parlamento, privado dos meios de obter uma instrucção tão ampla como se tem liberalisado a outras classes, com as mãos atadas pela própria legislação do paiz e quase exclusivamente subordinado a dependência do poder temporal". Cf.: Ibidem.
[721] Este proibia a admissão de noviços e por consequência a profissão nas ordens religiosas do Império. Cf.: Ibidem.

de ambos os poderes. Se o Estado dizia que não era de seu interesse se intrometer na administração dos seminários, era certo que deveria aceitar que os institutos eclesiásticos estivessem sob jurisdição tão somente dos bispos. O direito de inspeção, justificado pelo Império como uma prevenção a regras dos seminários contrárias às leis, provocava abusos.[722] Não se tratava de uma rejeição à prática em si. Seria justa se efetivamente prevenisse e punisse as desordens que ofendiam as leis e a ordem pública do país, se examinasse o material do estabelecimento e o número de alunos, se observasse o bom emprego dos fundos públicos destinados aos estabelecimentos, assim como os reparos dos edifícios. Contudo, notava-se uma interferência na questão moral dos seminários, "revistando os estatutos, sujeitando a censura de suas secretarias as doutrinas dos compêndios, marcando regras para a escolha dos professores e dimittindo-os, quando quizer"[723].

Se a tendência de controle estatal que recaía sobre os seminários estivesse em outros setores eclesiásticos, "toda a independência da egreja desapparece[ria] como uma illusão". Se hipoteticamente o bispo, superior na hierarquia sagrada, ensinasse princípios contrários às leis e à ordem pública, certamente seria levado a conhecimento da Sé Apostólica por intermédio do metropolitano ou do concílio provincial. Qual seria, portanto, a necessidade da atuação do Estado nesses assuntos? Macedo Costa questiona, portanto, a necessidade de uma intervenção do Império ou mais, seria a Igreja na sua mais alta instância incapaz de averiguar as ações de seus membros?

Para ilustrar a interferência do governo brasileitos nos assuntos eclesiásticos, citou o caso da França em que o Estado ou a Universidade em nada se importavam com as regras, compêndios, professores ou estudos dos seminários. Por conta do emprego do dinheiro, apenas cuidavam da questão material e higiênica dos estabelecimentos, já os estudos e a moralidade ficavam a cargos dos bispos. Na Inglaterra seguia o mesmo: tudo era deixado à direção dos bispos e superiores imediatos. Este parece ser o modelo defendido pelo bispo brasileiro. Não podendo se desfazer dos subsídios do Estado, desejava que os cuidados deste se restringissem aos materiais.

---

[722] Referia-se a tendências como a *Jansenista* parlamentar, o *Febronianista* ou *Josephista* se utilizavam mecanismos como a *jus inspectionis circa sacra* ou ainda de *jus protectionis*. Cf.: Ibidem.
[723] Ibidem.

Em questão não estava a conveniência de tais medidas, mas se o governo tinha competência para tomá-las, sobretudo no que se referia à limitação dos direitos dos bispos. Mais adequado seria o Estado agir em defesa do bom ensino e da moralidade por meio de noviciados clericais. Reiterando o tom de sua fala, o bispo finalizou a carta reafirmando sua lealdade ao governo se este não agisse de modo contrário à sua consciência de religioso: "daremos tanto mais fielmente a Cesar o que é de Cesar, quanto começaremos por dar a Deus o que é de Deus. São estes os nossos sentimentos"[724].

A importância e/ou função do catolicismo para a sociedade foi reafirmada em outros artigos, a exemplo da defesa à religião cristã feita por José Leandro Martins Soares no *Diário de Pernambuco,* nos dias 03 e 04 de fevereiro de 1864. Em artigo intitulado "O progresso"[725] apresenta uma retrospectiva dos feitos da religião cristã definindo as mudanças por ela trazidas desde o seu surgimento na história da humanidade. Em um primeiro momento, quando ocorria o ostracismo religioso e se impunha a liberdade de pensamento e consciência, ou seja, limitava-se à esfera da razão individual, os homens eram como *cadáveres vivos*. A indiferença que até então existia e que alimentava a ignorância foi sobrepujada por outro estandarte: a religião simbolizada pela cruz.

O cristianismo foi, nesse segundo momento, responsável por erguer do pó a humanidade. A sua ação *civilizadora* baniu a *ferocidade* e a *barbárie*, moderou os costumes e ilustrou a *razão*.[726] Dessa harmonia resultou a estabilidade dos impérios e engrandecimento das nações já que os homens formavam um único povo guiado pelo "o veterano de Roma, o chefe visível da igreja" que, por sua vez, trouxe conquistas também para as letras, a lavoura, a indústria, o comércio, a navegação, etc.

Havia, nesse sentido, uma clara noção de que a *razão* nada podia fazer diante de uma *legislação eterna e invariável*. Por isso, destacava como essencial a "sciencia da religião", pois ensinava a desconfiar das "luzes da própria razão, e a amoldar nosso progresso nas sciencias profanas pelos princípios immutaveis da lei natural e divina". O Brasil nesse percurso assumia no século XIX não mais o papel de mero observador, mas de um "jovem aspirante aos foros da civilisação" e, portanto, com o dever a ser cumprido:

[724] Ibidem.
[725] *DP*, n. 26, 03/04/1864; *DP*, n. 27, 04/02/1864.
[726] *DP*, n. 27, 04/02/1864.

> conservar-se ao abrigo do habito impuro da descrença, robustecer a sua fé, harmonisar as suas sciencias e a sua illustração com as leis supremas da moral, afim de que veja realisadas as suas series não interrompidas de prosperidades e grandezas, de glorias e triumphos, que sejam a expressão destas sublimes palavras – *Deus, verdade, e virtude*.[727]

Esta exposição deixava clara a importância da religião católica para o *progresso* dos povos, já que teria sido responsável pela sua organização enquanto nação. Desse modo, o resguardo das leis e costumes do cristianismo era parte fundamental para todo esse processo. Esse artigo sugere um alerta diante dos caminhos que a sociedade tomava, sobretudo no que se referia à grande interferência do poder civil nas questões religiosa e da instrução.

As preocupações com relação à instrução, por sinal, não se limitavam à defesa da formação do clero, mas, à educação da sociedade como um todo ameaçada pela ausência da "religião do Crucificado", como defendeu Romualdo Alves d´Oliveira no *Comunicado*[728] publicado em 23 de setembro de 1863 em *O Liberal*. A educação era critério essencial para qualificar positivamente a nação. Outro artigo intitulado "O ensino primário entre nós"[729] também divulgado n´*O Liberal*, insiste na defesa do ensino "científico" conciliado com a religião cristã: de nada valeria o solo fértil, a abundância de produtos e riquezas naturais, se a *inteligência* e *ilustração* não fossem privilegiadas. Aliás, a necessidade capital era a instrução e moralidade alicerçadas pelo espírito das ciências e da religião, "pelos esforços da razão e pela fé". Era preciso salientar que não se tratava de uma responsabilidade exclusiva dos pais de família. A primeira educação literária e religiosa deveria ser obtida nas escolas: "so magisterio primário, pois, depende em grande escala, se não principalmente, a sorte de um menino, que breve tem de ser cidadão e de ser povo"[730].

Para alcançar tais objetivos, os estabelecimentos de ensino deveriam ser em número suficiente para comportar toda a população e os mestres/professores preparados, e melhor pagos, no resguardo da moralidade, do espírito religioso, "condições indispensáveis para a

[727] Idem.
[728] O título do Comunicado era "Apello aos nossos representantes", carta endereçada de Campina e datada de 30 de agosto de 1863. Cf.: *OL*, n. 73, 23/09/1863.
[729] *OL*, n. 06, 04/02/1864.
[730] Idem.

consecução do fim, a que se elle propõe"[731]. Tais características, no entanto, não eram encontradas na província de Pernambuco. Havia, na verdade, negligência quanto ao assunto, uma "má vontade do poder competente" que nada fazia para reverter o quadro. Sugeriam:

> a creação de maior numero e escolas, de ambos os sexos, é muito conveniente, e na escolha de bons professores e que está todo o segredo para o bom resultado do que se pretende, isto é, o desenvolvimento intellectual, moral e religioso dos meninos confiados a seus cuidados. [...] O augmento dos ordenados é uma providencia necessária (...).[732]

Portanto, é possível perceber nos periódicos pernambucanos que, antes mesmo da fundação do Colégio São Francisco Xavier, havia preocupações, assim, como acompanhamos na província de São Paulo, com o ensino, porém sempre apareciam relacionadas aos problemas então colocados nas relações entre o Estado Imperial e a Igreja, problemas reunidos na chamada *Questão Religiosa*. Este tema candente ao longo de todo o século XIX foi ponto norteador dos debates e posicionamentos diversos. No caso dos artigos aqui selecionados, a fragilidade da instrução, sobretudo moral e religiosa, estava associada à debilidade do clero nacional, além da ausência de seminários e escolas laicas (a se destacar as primárias). Contudo, mais do que uma preocupação com a instrução, parece-nos que havia uma insatisfação quanto à direção da instrução, particularmente a exercida nos seminários. Aqueles que criticaram a situação vigente – acusando membros eclesiásticos de despreparo e imoralidade – advertiram sobre o excessivo intervencionismo estatal nas instituições religiosas. Essa associação de argumentos nos leva a pensar que, mais do que a falta de instrução em Pernambuco, província que sediou uma das escolas religiosas mais importantes do Império, o Seminário de Olinda, estava em jogo o comando das diretrizes desses estabelecimentos de ensino, e das definições de limites dos mandos e desmandos do Estado, bem como a introdução de medidas inspiradas no ultramontanismo.

2. Os Jesuítas e a instrução em Pernambuco

[731] Ibidem.
[732] Ibidem.

De acordo com Ferdinand Azevedo[733], a intenção de abrir um colégio sob direção dos jesuítas em Pernambuco era apenas um dos objetivos da Companhia de Jesus e de seus apoiadores já que havia também a expectativa de realizar uma reforma do Seminário de Olinda e a abertura de um Curso de Ciências Eclesiásticas. Isso porque existia um interesse do Episcopado Brasileiro em formar um clero comprometido com o movimento ultramontano. Orientação que, por sua vez, divergia daquela do governo imperial, ainda direcionada pela herança pombalina inscrita na constituição de 1824: "nove dos dez membros da comissão da Igreja como se fosse uma Igreja meramente estatal eram ex-alunos da Universidade de Coimbra e reproduziram nitidamente os conceitos daquela instituição reformada pelo Marquês de Pombal em 1772"[734]. Tal situação foi alterada, segundo o autor, quando o Episcopado, apoiado inesperadamente por D. Pedro II, posicionou-se contrariamente aos preceitos regalistas e o próprio Imperador fez questão de escolher os *candidatos idôneos* para as dioceses do Brasil.[735]

Um desses candidatos foi Dom Manuel do Rego Medeiros, antigo estudante do Seminário de Olinda, ordenado em 1853. Depois de um período de estudos na Europa[736], retornou a Recife para tomar posse da Diocese de Olinda, em 1866. Nutria o desejo de promover algumas reformas, em especial na formação do clero e educação da juventude. Para tanto, conseguiu os préstimos do sacerdote italiano Dr. Gregório Lipparoni para o cargo de Reitor do Seminário de Olinda e a colaboração de seis irmãs de Santa Dorotéia para fundar o colégio de moças. Solicitou o envio de padres jesuítas ao superior da Ordem na ocasião, Padre Beckx, cuja colaboração só aconteceria se fosse estabelecido um acordo para a abertura de um colégio em Recife. Segundo Azevedo, os primeiros padres inacianos[737] que chegaram e permaneceram na província, inicialmente tinham sido

[733] AZEVEDO, Ferdinand, S.J. (Pe.). *Ensino...*
[734] Idem, p. 16.
[735] Sobre a substituição do catolicismo iluminista por aquele de tendência ultramontana, indicamos o trabalho de Augustin Wernet tratado no capítulo 02 da tese e que analisou o caso de São Paulo através da nomeação de D. Antonio Joaquim de Melo. Cf.: WERNET, A., *op. cit.*.
[736] Dom Manuel foi secretário de Dom Antônio de Macedo Costa em 1861 e, no ano seguinte, viajou para a Europa, matriculando-se no Seminário de S. Suplício de Paris. Depois de uma visita a Jerusalém, retornou à Europa, morando em Roma no Colégio Pio Latino Americano, fundado no ano de 1858. Doutorou-se em Direito Civil e Canônico pela Universidade Appolinaris e com a idade de 36 anos foi sagrado Bispo pelo Papa Pio IX, em 1865. Cf.: AZEVEDO, F.. *Ensino...*, p. 16.
[737] Padres Mario Arcioni, Bento Schembri e Tomás Vitale.

designados para a abertura de Pequeno Seminário em Manaus[738], cujo projeto não chegou a conclusão nesse momento.

Estando aqueles jesuítas sem destino, Dom Manuel aproveitou para convidá-los para trabalhar no Seminário de Olinda. Ficaram hospedados na residência Episcopal, o Palácio da Soledade. Iniciando a pretendida reforma, Dom Manuel incorporou os loyolanos ao quadro de docentes do Seminário: o Padre Arcione (professor de teologia moral); o Padre Schembri (diretor espiritual); e o padre Vitale (professor de teologia dogmática). Contudo, houve, segundo Azevedo, um revés: quando os novos estatutos foram apresentados aos alunos no dia 6 de março de 1866, quarenta estudantes deixaram o seminário. De acordo com Azevedo, baseando-se na descrição de Padre Arcioni, as reformas implementadas por Dom Manuel espantaram os alunos que saíram do Seminário para o convento de São Francisco, onde terminaram o ano.

Dom Manuel tinha mais pretensões: a criação de um curso de ciências eclesiásticas e o estabelecimento de novas normas de conduta, como a proibição dos padres de sua diocese de se vestirem como leigos, hábito já arraigado no clero brasileiro.[739] Para Azevedo, as reformas não foram compreendidas pela sociedade. Na verdade, tornaram-se um dos vários motivos de conflito entre orientações regalistas e ultramontanas.

O Seminário de Olinda é representativo nesse sentido. Fundado por Azeredo Coutinho em 1800, de acordo com Wojciech Kulesza[740] projetava a formação de seu criador ao incorporar em seus Estatutos os preceitos da Universidade de Coimbra, reformada por Pombal no ano de 1772, disposições preservadas nos reinados seguintes: "as mudanças nas estruturas sociais introduzidas por Pombal vieram para ficar, pois eram condizentes com as transformações que então se operavam na sociedade"[741]. O *despotismo esclarecido* português havia transformado os religiosos em funcionários do Estado em um

[738] Azevedo esclarece que houve um interesse de Dom Antônio nos jesuítas e que o mesmo solicitou ao Pe. Beckx o envio de três padres para o seu Pequeno Seminário em Manaus. Quando os três jesuítas saíram da Europa, sua intenção era viajar até Manaus, tendo o Pe. Negri como superior. No entanto, quando chegaram a Recife, os planos mudaram. Depois de discussões teológicas com Pe Negri, o entusiasmo inicial do Bispo pelo Jesuíta esfriou. Além disso, acredita-se que o fato de Dom Antonio não ter conseguido verba do Governo para abrir seu Pequeno Seminário em Manaus tenha cooperado para o não acordo. Cf.: Idem, p. 17.
[739] Sobre o tema, publicou uma portaria de 17 de julho de 1866 sobre o hábito talar. Cf.: Ibidem, p. 18.
[740] KULESZA, Wojciech. "O trânsito das luzes no final do século XVIII: o caso do Seminário de Olinda", ***in***: *Resgate*, nº 3 (1991), p. 21-26.
[741] Idem.

processo de secularização do clero. Uma das inovações do Seminário de Olinda foi o ensino de ciências na perspectiva das estratégias pombalinas que procuravam assimilar o *progresso das sciencias* para o melhoramento do planejamento econômico do Estado.

De acordo com Gilberto Luiz Alves[742], a historiografia transformou Coutinho em uma figura controvertida.[743] Nascido em Campos (Rio de Janeiro), descendia de uma família abastada e herdou as terras e o engenho do pai. Assumiu a administração de suas posses aos 26 anos de idade, abdicando do direito de primogenitura seis anos depois, partindo para Portugal, onde estudou letras e filosofia em Coimbra.

O raciocínio de senhor de engenho não deixou de influenciar a postura de Azeredo, mesmo depois de ordenado sacerdote e bispo. Um dos seus escritos mais relevantes revela seu interesse "pela restauração da antiga grandeza material de Portugal, na qual teria papel destacado o Brasil" defendendo, "a escravidão, o tráfico de negros e o absolutismo"[744]. Por conta dessas convicções, não chegou a cultivar o liberalismo no plano político. Porém, no plano econômico, incorporou ideias de Adam Smith e combateu políticas monopolistas. No que tange à ciência, o bispo de Olinda aproximava-se *do empirismo inglês* tomando como referência "o 'método ou caminho' da ciência segundo a formulação de Bacon"[745].

Portanto, sua perspectiva pedagógica considerava a necessidade de restauração da antiga grandeza de Portugal. Ciente da impossibilidade de alcançar riqueza material através da navegação e comércio marítimo, apontou novos recursos, como o desenvolvimento da agricultura, expansão das manufaturas e conhecimento das riquezas naturais do Reino.[746] Este último item requeria enfrentar dificuldades, como a formação de filósofos naturalistas, "dispostos a interiorizarem-se para que os recursos brasileiros nos reinos mineral, da flora e

---

[742] ALVES, Gilberto Luiz. *O pensamento burguês e o plano de estudos do Seminário de Olinda (1800-1836)*. Campinas: s/ed, Unicamp/FE (mestrado), 1991.

[743] Na avaliação de Alves, ao defender o absolutismo e a escravidão, tornou-se alvo de nacionalistas. Cf.: Idem, p. 60.

[744] Para Alves, Coutinho defendia que a necessidade de sobrevivência era a lei básica sobre o homem e sociedade. No caso do Brasil Colônia, o patamar histórico do Brasil determinava a necessidade da escravidão: "Azeredo Coutinho não se detém mesmo diante da possibilidade de desnudar o direito de propriedade, pilar fundamental da nascente sociedade burguesa. Cf.: Ibidem, p. 57-59.

[745] Ibidem, p. 61.

[746] Como tal, entendia que a salvação do sistema colonial estava em suas colônias. Com a queda da produção aurífera, a política econômica mercantilista voltou-se para outros produtos da terra. Por isso, buscava-se, na administração pombalina, uma modernização e diversificação agrícola, mantendo a escravidão e o regime de propriedade.

da fauna fossem inventariados"[747]. Era necessária a formação de indivíduos que incursionassem pelo interior, tarefa que poderia ser desempenhada com vantagem pelos curas das vilas, desde que devidamente preparados para essa missão. Se recebessem boa formação em ciências naturais, em desenho e geometria, poderiam, junto de suas *ovelhas*, fazer o levantamento *científico* necessário para tornar possível o aproveitamento racional dos recursos naturais abundantes no Brasil. Dessa forma, Azeredo Coutinho defendia, além da *modernização* de Portugal, o regalismo como meio para o fortalecimento do poder real.

O Seminário de Olinda manteve seu prestígio até o ano de 1817, quando sua atividade se cruzou com os acontecimentos da Revolução Pernambucana. A escola contribuiu para o avanço do movimento e, posteriormente, com os ideais de independência.[748] Na fase efervescente, os limites estabelecidos por Azeredo foram ultrapassados: "o liberalismo havia se desembaraçado de suas comportas, ampliando-se para novas áreas de manifestação. As liberdades individuais passavam a ser reivindicadas contestando quaisquer formas de cerceamento, inclusive as prerrogativas do soberano absoluto"[749]. Os padres que compunham o grupo – inspirados agora nos intelectuais da Revolução Francesa – eram o ponto norteador do movimento e, consequentemente, contrapunham as ideias de Coutinho que buscava um reino unificado sob autoridade de um monarca absoluto:

> nessa perspectiva, considerava crime de *lesa-majestade* qualquer iniciativa voltada para a independência das colônias (...). Pouco mais de quinze anos bastaram para que o Seminário de Olinda, a escola que criara com o maior desvelo, se colocasse no centro da conspiração que visava dar independência ao Brasil e torna-lo uma nova república.[750]

Entre os republicanos estava Padre Miguelinho – líder da Revolução Pernambucana de 1817 e de formação iluminista, que havia assumido as aulas de retórica – e Padre João Ribeiro – também professor e, assim como o religioso anterior, pertencia a lojas

[747] ALVES, G. L., *op. cit.*, p. 62.
[748] Para Kulesza, quanto aos resultados, era possível notar que o Seminário havia contribuído para a formação de "uma geração (...) que superou o sistema colonial vigente ao engajar-se na luta pela independência". Cf.: KULESZA, W. "O trânsito das luzes...", ***in***: *op. cit.*, p. 24.
[749] ALVES, G. L., *op. cit.*, p. 177.
[750] Idem.

maçônicas.[751] O ensino das ciências modernas perdeu espaço no Seminário, enquanto se difundiam os ideais do movimento. Alunos e professores articulavam em prol da independência e do regime republicano. Contudo, com a morte dos principais conspiradores e ação repressiva que se levantou, após 1817, provocou-se um sentimento de desconfiança em relação ao Seminário de Olinda. Alves menciona que, em 1822, quando suas portas foram reabertas, o Cabido de Olinda mostrou-se preocupado em "exorcizar os *males* que, antes da Revolução Pernambucana, teriam atingido a escola"[752]. A tentativa de *regeneração*, contudo, não surtiu os resultados esperados e, em 1824, foram matriculados apenas 19 alunos quando em sua fundação eram em um total de 133. Na década de 1830, o esvaziamento do Seminário prosseguiu e uma das razões foi a disputa pela mesma clientela, que agora passou a ter outras alternativas com a criação do Colégio das Artes (1827) e o Liceu Provincial de Pernambuco (1832). Por outro lado, o Seminário foi transformado em *estabelecimento pio* em 1836, através dos novos estatutos redigidos pelo bispo D. João Perdigão[753].

Essa decadência dos colégios-seminários católicos associava-se à resistência cada vez maior por parte do clero de formação europeia ao regalismo, adotado pelo Império: "a contestação do clero contra o regalismo, no século XIX, assumiu o caráter de luta por autonomia frente ao poder político do estado"[754], daí a necessidade de seminários pios – para a formação exclusiva de sacerdotes. Se o estado se responsabilizava pela formação dos cidadãos, a Igreja, de maneira autônoma em relação ao poder temporal, voltava-se para a formação teológica em seminários exclusivamente compromissados com esse fim.[755]

Tomando como referência o *Relatório Gonçalves Dias*, Alves informa que, em 1854, praticamente todos os seminários das regiões brasileiras mais desenvolvidas eram pios. No caso do seminário de Olinda, o plano de estudos era composto apenas por matérias

[751] Ibidem, p. 178.
[752] Ibidem, p. 180.
[753] Ibidem, p. 181. Como prova de seu argumento, Alves cita o Seminário Francisco do Rio de Janeiro que mesmo não tendo sofrido eventos como os ocorridos em Pernambuco, também desapareceu.
[754] Ibidem, p. 182.
[755] Sobre os colégios secundários criados por ordens religiosas, Alves esclarece que não podiam ser confundidos com os colégios-seminários: "os novos-colégios cumpriam sua função propedêutica, face aos cursos superiores, tomando como modelo o plano de estudos do Colégio Pedro II. Igualavam-se, nesse sentido, aos liceus provinciais e às demais e às demais escolas particulares leigas". Cf.: Ibidem, p. 183.

teológicas. Os "estudos preparatórios" eram realizados nos liceus públicos ou escolas equivalentes que, no caso de Olinda, eram concluídos no Colégio das Artes e no Liceu Provincial de Pernambuco.

Retomando os principais aspectos da história do Seminário de Olinda desde sua fundação, notamos a importância dessa instituição, até a década de 1820, na formação de religiosos envolvidos com a política, que se colocavam a serviço do Estado ou, também, se tornaram críticos dele antes mesmo da independência do Brasil. Esse perfil bastante original frente a outras províncias, por sua vez, pode ser percebido na participação intensa de sua população, particularmente de religiosos na política, conforme se pode verificar nas Revoluções de 1817, de 1824 e 1848.

Comparando esse quadro que nos informa sobre instituições fundadas na província na primeira metade do XIX – o Seminário de Olinda, o Curso Jurídico, o Colégio das Artes e o Liceu Provincial – com o conteúdo dos artigos de jornais da década de 1860 que destacamos, percebe-se que não havia ali um total descaso com a educação como nos fazem entender essas publicações, mas divergências quanto ao encaminhamento e diretrizes da mesma: qual seria a sua orientação? Um ensino religioso voltado mais para a tendência ultramontana ou um ensino mais laico, sintonizado com uma postura regalista?

Esse conflito, por sinal, tornou-se mais intenso entre as décadas de 1860 e 1870, quando entrou em cena um forte complicador: a proposta de fundação e manutenção do colégio dirigido pelos padres jesuítas. Além de acirrar o debate sobre os limites entre o poder civil e o poder religioso, conforme já vimos em outras províncias, especialmente S. Paulo e Santa Catarina, surgiu outra questão também delicada: a possível incorporação de padres estrangeiros ao quadro clerical e, especialmente, nas instituições de ensino. Nela, como já ocorrera em outras circunstâncias, a Companhia de Jesus ganha projeção na medida em que se tratava de uma Ordem composta por religiosos experientes no ensino, mas também vindos do exterior e associados a postura ultramontana da Igreja.

3. A fundação do Colégio São Francisco Xavier

Através do trabalho de Ferdinand Azevedo[756] (S.J.), publicado na década de 1980, tomamos conhecimento, portanto, da fundação, em 1867, de um colégio jesuítico em Recife que recebeu o nome de São Francisco Xavier. A análise do autor privilegia os jornais que tematizaram a Companhia naquele momento, além de apresentar um mapeamento da presença dos loyolanos na província. Essa presença, que teve um curto período, entre 1867 e 1874, acabou por provocar o mais grave e importante embate no conflito regalismo/liberalismo versus ultramontanismo ocorrido no Império, embate que se tornou o estopim da Questão Religiosa de 1871-1874 – a prisão do bispo de Olinda D. Vital Maria Gonçalves, a invasão do Colégio e a expulsão dos inacianos de Pernambuco. É importante lembrar, contudo, que essa passagem dos inacianos foi ali, como em outras experiências, sempre marcada por sérias discordâncias entre membros da própria Ordem (uns mais próximos dos regalistas e outros mais identificados com as orientações da Santa Sé) e, sobretudo, por expressiva, senão radical, hostilidade praticada por liberais, maçons e os defensores do padroado.[757]

Como já foi dito, a Ordem Inaciana ali retornou a convite de Dom Manoel do Rego Medeiros, bispo de Olinda, que atuava também, além de Pernambuco, em diversas províncias limítrofes: Paraíba, Alagoas, Ceará e Rio Grande do Norte. Como parte de um plano educacional mais amplo, o bispo propôs a fundação de um colégio jesuítico em Recife, além, da já citada reforma do Seminário de Olinda e abertura de um curso de ciências eclesiásticas. Dom Manoel enfrentou dificuldades para conseguir o pessoal necessário e, em busca de suporte, viajou para o Rio de Janeiro e esteve com o Padre Razzini que já havia visitado Recife anteriormente. A princípio, o jesuíta não aprovava a vinda de outros religiosos, pois ficariam sob ordens de seculares, e se admirou com a

[756] AZEVEDO, Ferdinand, S.J. (Pe.). *Ensino....*

[757] Contudo, para o autor, o Segundo Reinado apresenta uma postura diferente àquela de herança pombalina no que se refere à Companhia de Jesus e destaca como exemplo uma conversação entre o Internúncio Apostólico, Monsenhor Marino Marini, em 1854, com o Padre Berdugo, o então Superior da Missão Jesuítica no Brasil. Informava que o Ministro da Justiça, José Tomás Nabuco de Araújo, havia dado a entender que o governo Imperial estava favorável ao estabelecimento de Colégios da Companhia no Brasil. Contudo, não estava interessado no reestabelecimento oficial dos Jesuítas no Brasil. Cf.: PEREZ, Rafael. *La Compañia de Jesus restaurada em la República Argentina y Chile el Uruguay e el Brasil*. Barcelona: Imprenta de Henrich y C.a em Comandatos, 1901, pp. 620-622.

estima que o Bispo nutria pelos loyolanos. Sem precisar os pormenores da negociação, Azevedo afirma que o prelado conseguiu ajuda governamental para seu programa.

Mesmo com o falecimento de Dom Manoel, em 16 de setembro de 1866 em Maceió, os jesuítas foram mantidos no seminário, fato atribuído à boa acolhida a eles feita pelo nomeado vigário capitular Deão Francisco de Faria, no cargo desde antes da escolha de D. Manuel. Para Azevedo, a postura positiva do Deão Faria para com os loyolanos foi fundamental para sua permanência já que a relação até então fora marcada por atritos, sobretudo entre os jesuítas e o Reitor Liparoni[758]. Todavia, essa atitude favorável não durou por muito tempo, como demonstra a confrontação entre o Padre Negri e o Vigário a respeito de quais seriam os direitos da Santa Sé. Nessa discussão, o Deão conhecido defensor das tendências regalistas, recebeu, segundo registros do ocorrido feitos pelo Padre Arcioni, o apoio dos alunos diante do jesuíta, a favor do ultramontanismo.[759]

Os loyolanos, então, não permaneceram no Seminário. Padre Negri seguiu para o Colégio do Santíssimo Salvador em Desterro, retornando a Recife em janeiro de 1867. Nesse mesmo ano, Padre Razzini já havia articulado, sem autorização do governo, a fundação do Colégio de São Francisco Xavier.[760] Essa atitude do Pe. Razzini, aliás, gerou uma série de reclamações, conforme relata uma carta do Padre Mazzi enviada ao Padre Beckx, novo Superior da Missão Jesuítica e dos Jesuítas de Recife:

> 1. abriu o Colégio sem autorização governamental; 2. abriu o Colégio numa casa inadequada; 3. morava com o Deão Faria no Palácio de Soledade em vez de morar com a comunidade de pessoas jesuítica; 4. seguiu os conselhos das pessoas fora da comunidade, as quaes nem podiam tomar em consideração e exigências dos estatutos da Companhia.[761]

---

[758] De acordo com Azevedo, Liparoni era um seguidor de Rosmini. Possivelmente se refere a Antonio Rosmini-Serbati (1797-1855), fundador do Instituto de Caridade em Domodossola (1828). Segundo Antonio Lima dos Santos, a pedido do papa Pio VIII foi incumbido, através de seus escritos e pelo o uso da razão, a conduzir os homens a Deus. Desenvolveu uma investigação filosófico-religiosa, procurando os caminhos para o diálogo possível entre a fé e a razão. Sensível para as questões educacionais, instituiu as primeiras Escolas de Formação de Docente destinadas à "difusão das escolas populares no Piemonte e na Lombardia". Cf.: SANTOS, Antonio Lima dos. "Resenha – Conoscere Rosmini de Umberto Muratore", ***in***: *Revista Oline FADIVALE*, ano 01, 2005: 214-226.

[759] AZEVEDO, F.. *Ensino...*, p. 20-24.

[760] Azevedo afirma que o presidente da província, Sr. Francisco de Paula da Silveira Lobo, sabia previamente da criação do colégio, cujo diretor seria o Padre brasileiro José Silvestre da Rocha Pinto (S.J.).

[761] Idem, p. 21.

Padre Razzini, aliás, não apenas irritou a comunidade de padres pelas suas precipitadas decisões como também pela sua aproximação e defesa do Deão Joaquim Francisco de Faria, religioso com muito prestígio e influência política na província. Acreditava-se que o Padre Razzini estava seguindo os conselhos de alguém de fora da Companhia de Jesus, conselheiro com *fama suspeita*, por ser membro do Partido Liberal e seu candidato, a novo bispo da diocese quando da morte de D. Manuel.[762] No entanto, tal anseio não se realizaria pois foi o padre Francisco Cardoso Aires o escolhido para ocupar a chefia do bispado.

Com Padre Razzini adoentado e se retirando para a Europa em 1867, a legalização dos estatutos do Colégio foi concluída pelo Padre Mazzi, assim como a transferência para um prédio mais adequado, preparado por uma reforma, no qual funcionara até então o Ginásio Pernambucano. Durante sua administração, segundo palavras do visitador e superior da missão jesuítica Padre Alexandre José Ponza proferidas em março de 1869, o Padre Mazzi não havia estabelecido boas relações com as autoridades e o público em geral, conforme fizera seu antecessor. Na opinião do visitador, Padre Razzini havia cultivado contatos políticos importantes, como o feito com o Deão Faria, fato que não se prolongou na administração seguinte (do padre Mazzi) uma vez que este religioso não via com bons olhos uma possível escolha do citado Deão para bispo da importante diocese de Olinda. E a diferença de posturas dos padres refletiu-se no interior da Comunidade Jesuítica. O Padre Arcioni, por exemplo, defendeu a política de Padre Razzini, enquanto Padre Cappucci ficou a favor de Padre Mazzi.

Enquanto se dedicavam ao Colégio e à imprensa, os inacianos também realizaram outros ministérios como, por exemplo, a atividade espiritual na Ilha de Fernando de Noronha, colônia penal (desde meados do século XVII) que, durante o século XIX, passou

[762] Azevedo transcreve uma opinião favorável de padre Razzini sobre o Deão. Segundo esse testemunho, elogiava a gentileza com que recebera os jesuítas bem como seu comprometimento em dar aos padres do seminário uma pensão. Mostrava, ainda, interesse na abertura do colégio. Descrevia o Deão, novo Vigário Geral, como um homem hábil e de muita influência, e de intenções boas, não obstante sendo "'animado de todas as coisas contrárias que alguns espalhara, contra ele antes da eleição'". Até mesmo quando informações negativas sobre o Deão chegaram a Roma, o jesuíta o defendeu: "'Vigários Capitular. Vem este saber de cartas encontradas aqui que ele foi pintado em Roma como concubinário, maçon e pior. Das informações que há de pessoas fora de qualquer exceção, do conhecimento que vou tendo dele, devo dizer que se lhe fez uma injustiça gravíssima, (...) pois há vários anos sua vida é edificante, e retraída, a opinião pública é toda a seu favor (...)'". Cf.: Ibidem, p. 22.

a integrar a jurisdição eclesiástica da Diocese de Olinda. Por volta de 1867, os loyolanos começaram seu trabalho na ilha e ali se mantiveram até o ataque ao Colégio em maio de 1873 e sua transferência para São Lourenço da Mata.[763]

O último Superior do Colégio de São Francisco Xavier foi o Padre Felipe Sottovia, que manteve a mesma orientação do Padre Mazzi, porém com uma relação mais amigável com as autoridades da província. A campanha contra os jesuítas seguiu em sua administração e não diminuiu com a chegada do capuchinho Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira, novo bispo de Olinda. O ano de 1872, segundo Azevedo, foi bastante *ominoso* para Companhia de Jesus em Pernambuco, pois marca a publicação do "Manifesto da Maçonaria Brasileira" que trata da incompatibilidade das culturas jesuítica e maçônica. Um recrudescimento do embate sempre presente que não se restringiu às páginas dos jornais recifenses, mas também foi tema de peças teatrais. Uma das obras apresentadas em fevereiro de 1873 no Teatro Santo Antônio chamava-se "A filha do assassino" cuja apresentação foi seguida de um ato antijesuítico perpetrado pela orquestra que acompanhara a peça: ela então executou uma composição chamada "Os jesuítas a Trote".[764]

4. A Companhia de Jesus na imprensa

As disputas travadas entre ultramontanos e regalistas, inevitalmente incidiram sobre a Companhia de Jesus. Um dos espaços mais intensos e significativos desses confrontos foi a imprensa do Recife. Tomados como apoiadores dos católicos de tendência ultramontana – e como braço direito do bispo D. Vital – os jesuítas foram alvo das críticas daqueles que os entendiam como uma ameaça porque eram potencialmente rivais do clero nacional. Aliás, debates envolvendo publicações nos periódicos não foram exclusivos desse momento mais

[763] Os jesuítas também se dedicaram às pregações pela região que hoje identificamos como nordeste. Logo no ano de sua chegada, em 1866, fundaram missões em Santo Amaro de Jaboatão e São Gaetano de Rapoza. Em 1872, os Padres Francisco Xavier Rondina, Jose Virgili, João Berti e Antônio Aragnetti fizeram missões na Paraíba. No Rio Grande de Norte estiveram também em 1872, em passagem que rendeu o romance histórico "L´Emigrante Italiano". As missões ainda foram realizadas em São José de Mipibú, em Parary, na Paróquia de São José e Água Preta (Pernambuco). Cf.: Ibidem, p. 76-84.
[764] Ibidem, p. 100.

incisivo da Questão Religiosa, uma vez que, conforme vimos, ocorreram desde antes da fundação do Colégio S. Francisco Xavier.

As dificuldades enfrentadas pela Companhia são apontadas pelo próprio Azevedo. Nesse sentido, faz menção especial ao projeto apresentado pelo deputado liberal Maximiano Lopes Machado[765] na Assembleia Provincial no qual propunha proibir o trabalho dos inacianos em Pernambuco em virtude de sua ilegalidade.[766] Recuperando o discurso deste deputado, proferido na sessão de 22 de abril de 1869[767], notamos seu caráter restritivo em relação aos religiosos e a repercussão do mito jesuítico em Pernambuco naquele momento, evidência que reverbera um debate nacional e mesmo internacional.[768]

Através de um panorama histórico da Companhia desde sua fundação, Lopes Machado apontou a morte de seu criador, Inácio de Loyola, como razão determinante para os descaminhos da Ordem, pois a perda desse líder significou o desaparecimento de um exemplo edificante. A partir de então, se viu uma sociedade de jesuítas *estéril,* porque em contínuo retrocesso.[769]

Quanto à supressão da Ordem determinada por Clemente XIV, entendia como uma espécie de concordância com as decisões de Pombal. Diferentemente da *Bula* que possibilitou sua recuperação em 1814 que não foi reconhecida pelos *poderes competentes* de algumas nações. Para Lopes Machado, o fato do Estado ter mantido a posse dos bens da Companhia de Jesus demonstrava que a lei de 3 de setembro de 1759 – que determinou a expulsão dos jesuítas dos domínios portugueses – ainda estava em voga e que esses religiosos não poderiam "conspirar contra o paiz e suas instituições liberais"[770].

Essa introdução e o destaque para a lei pombalina deixavam evidentes o perigo que representava a Companhia de Jesus e o vigor da lei de 1759 ainda naqueles dias. Serviam também de justificativa para o requerimento de 14 abril, por ele encaminhado que solicitava esclarecimentos quanto à existência ou não de uma comunidade de jesuítas com a

[765] No anexo "Breves Biografias dos Personagens Citados", apresentamos dados sobre Maximiano Lopes Machado.
[766] AZEVEDO, F. *Ensino...*, p. 38-39.
[767] Publicada em: *DP*, n. 99, 03/05/1869, <http://ufdc.ufl.edu/AA00011611/11831>. Acesso em: 15/04/2014.
[768] Sobre o debate nacional e internacional a propósito da Companhia de Jesus, sugerimos a consulta de: DOMINGOS, S.T., *op. cit*.
[769] Particularmente com as reformas empreendidas por Lainez.
[770] *DP*, n. 99, 03/05/1869.

denominação de São Francisco Xavier na província; e, no caso de uma resposta afirmativa, qual era o ato legítimo que a restaurava.

Tal pedido repercutiu na imprensa pela leitura em plenário dos artigos publicados, por exemplo, no *Jornal de Recife* – um deles apresentado integralmente por Lopes Machado. A partir desta fonte o deputado concluiu que havia sim *missionários educadores* com a denominação de S. Francisco Xavier, e que os mesmos eram jesuítas que viviam em comunidade presidida por um superior e regulamentada por lei própria. A evidência desse grupo se deu pela conhecida difusão de ideias subversivas e contrárias ao artigo quinto da Constituição por parte desses religiosos. Os dados divulgados nos jornais, portanto, eram contundentes e permitiam que o deputado confirmasse a ilegal restauração dos jesuítas em Pernambuco, não nos termos de Inácio de Loyola – que nunca pregou a desobediência às leis –, mas com a roupagem dada por Aquaviva, ou seja, *conspirando* contra tudo e todos.

Diante dos fatos[771], Lopes Machado propôs um projeto de lei que afastasse a *perniciosa presença* dos jesuítas, extensiva aos lazaristas e outras congregações de padres estrangeiros, porque segundo ele, preparavam as próximas gerações para a "conquista do despotismo". Ele estabelecia que:

> Art. 1º. É prohibida nesta província a congregação de padres da Companhia de Jesus, instituto de Santo Ignácio de Loyola.
> Art. 2º. É prohibida na província a congregação de padres lazaristas, e outra qualquer congregação de padres estrangeiros.
> § Exceptuam-se os missionários da ordem de S. Francisco de Assis, sob a invocação de Nossa Senhora da Penha.
> Art. 3º. Ficam revogadas as disposições em contrario.
> Paço da Assembleia Legislativa Provincial de Pernambuco, 22 de abril de 1869 – *Lopes Machado – Amaral e Mello*.[772]

Na opinião do deputado, era mais conveniente investir na educação do clero nacional do que permitir a entrada da propaganda jesuítica no país. O tema trazido à Assembleia repercutiu em artigos que o referendaram, como "Os Jesuítas não podem voltar ao Brasil"[773], publicado no *Jornal do Recife* em 21 de maio e assinado por *Tito,* que deu

[771] Lopes Machado também leu à Assembleia um oficio do bispo Francisco Cardoso Ayres em que reconhecia a comunidade de jesuítas na cidade, mas que não se manifestou com relação a quem autorizou o seu restabelecimento.
[772] Idem.
[773] *JR*, n. 115, 21/05/1869.

respaldo ao projeto de Lopes Machado e questionou vozes a favor da Ordem vindas a público no *Diário de Pernambuco*. O autor aponta a urgência do tema, já que a questão dos jesuítas tomava corpo entre escritores desejosos em *preparar o terreno* para a volta da Ordem Inaciana. Em especial, referiu-se ao artigo "Regresso dos Jesuítas a Portugal"[774] divulgado quatro dias antes no *Diário de Pernambuco*. O objetivo deste último era demonstrar, diante de contestações embasadas na lei de expulsão de 03 de setembro de 1759, o direito de retorno dos jesuítas contemporâneos aos domínios portugueses.

O principal argumento do articulista do *Diário* fixou-se na nulidade da mencionada lei, estendida a todos os domínios portugueses em meados do século XVIII. Ou melhor, tratava-se de uma norma já *caduca* em virtude de episódios posteriores. Para justificar sua tese, arrolou razões que invalidavam a lei, principiando por duas delas.[775] Primeiramente, a sentença de 3 de abril de 1780, pela qual a rainha D. Maria I, juntamente com dezoito juízes, ordenou o pagamento de côngrua diária na quantia de trezentos réis para os jesuítas que acabavam de sair da prisão, por considera-los súditos que se achavam desterrados em países estrangeiros. Informa o autor que a maioria dos inacianos retornou a Portugal e alguns se dirigiram ao Brasil, atuando em paróquias, escolas e até mesmo na Universidade de Coimbra.

Mas ainda assim a Companhia não fora restabelecida e o impedimento para tal, segundo o articulista do *Diário*, era o breve pontifício de 1773 que suprimiu a Ordem. O recebimento formal dos padres da Ordem Inaciana ocorreu tão somente em 1829 quando, a pedido de D. Miguel I, foram enviados ao país ibérico em missão de nove membros.[776] Iniciaram seu ministério na Igreja de Loreto e fundaram uma escola em Lisboa. Em seguida, alguns padres seguiram para Coimbra. Nessa circunstância, porém, a permanência da Companhia foi breve em virtude dos conflitos entre D. Miguel e D. Pedro. Contudo, a

---

[774] *DP*, n. 110, 17/05/1869, <http://ufdc.ufl.edu/AA00011611/11842/8x?vo=12&vp=4368,0>. Acesso em: 16/04/2014.

[775] O autor anônimo apresenta dois eventos, mas promete novas publicações no futuro. Para nossa análise – que privilegia o cotejo entre o artigo do *Diário de Pernambuco* e d´*A Província* – destacaremos apenas esse texto inicial.

[776] O articulista afirma que os dados apresentados estavam baseados nas narrações de Mr. Daurignae e na carta do padre Delvaux, um dos enviados à Portugal. Os outros religiosos que compunham a missão eram seis irmãos e dois irmãos coadjutores que foram hospedados inicialmente pelos membros de S. Vicente de Paulo. Cf.: Idem.

sentença de 1780 bem como a entrada de jesuítas em 1829 já atestavam o quanto as leis contrárias, particularmente a de 3 de setembro de 1759, estavam ultrapassadas. Assim, a defesa aos loyolanos publicada no *Diário de Pernambuco*, tinha o objetivo de apontar justificativas que poderiam atestar o restabelecimento da Ordem no território português e validar também o seu retorno ao Brasil.[777]

Por sua vez, no *Jornal de Recife*[778], Tito refutou tal argumentação considerando que tanto do ponto de vista político quanto jurídico, nada provava que os religiosos estavam no Brasil com consenso do governo e não havia nenhuma disposição da lei favorável ao seu estabelecimento no país. Observava-se, na verdade, a entrada de padres loyolanos, mas sob vestes de lazaristas e de São Francisco Xavier: "como dizer-se que eles podem legalmente vir para o Brazil, quando nem a nossa Constituição, nem a nossa legislação civil o consentem?"[779]

Além disso, assim como Lopes Machado, defendia que a lei de 3 de setembro de 1759 seguia em vigor na medida em que não houvera lei portuguesa ou brasileira que a tivesse revogado. Nem mesmo o artigo quinto da Constituição, pois dizia respeito à liberdade de culto e não de corporação (que não tinha autorização de se estabelecer sem a licença das autoridades). Os bens dessas corporações, bem como seus colégios adquiriram outros usos e aplicações diversas caracterizando, para Tito, mais uma prova de que os jesuítas não estavam restabelecidos no Brasil.

A partir desses artigos outras manifestações vieram a público, discutindo particularmente a legalidade ou não do retorno da Ordem. No próprio *Jornal de Recife*, encontramos um texto intitulado "Resposta ao Sr. Tito"[780] que retomou os argumentos do

[777] Importante salientar que o autor anônimo indica no final do seu artigo o interesse de seguir o tema com a intenção de tratar que o Brasil já recebia jesuítas desde o ano de 1844.
[778] De acordo com Nascimento, o *Jornal do Recife* teve seu primeiro número publicado em 1 de janeiro de 1859, com oito páginas, impresso na Tipografia Acadêmica, a Rua do Colégio, nº 21, sob direção e propriedade de José de Vasconcelos. No ano de 1860 passou a ser impresso em oficinas próprias, instaladas na Rua Aurora, nº 54. Em 1861, incorporou novos nomes: Sousa Ribeiro, Cunha Sales, Sílvio, Joaquim Maria Balmaseda, Castro Santos e Morais Pereira. Quando em 1864 se deu a cisão interna aos Partidos Conservador e Liberal, que deu origem à Liga Progressista, o jornal passou a ser seu porta-voz oficial. Entre 1873 e 1875, cobriu a questão religiosa, com editoriais, transcrições e "Solicitadas" em defesa da maçonaria e oposição a D. Vital. Também noticiou os acontecimentos de 14 e 16 de maio, quando houve a invasão do colégio dos jesuítas da qual trataremos mais adiante. Cf.: NASCIMENTO, L. *op. cit.*, vol. III, p. 94-159.
[779] *JR*, n. 115, 17/05/1869.
[780] *JR*, n. 118, 25/05/1869.

articulista mas para questioná-lo. Para o autor, identificado pelo pseudônimo *Um Padre*, a conclusão de Tito sobre a *ilegalidade* da presença da Ordem Inaciana em terras brasileiras era um fato incontestável. Todavia, não era possível negar que os padres que aqui estavam não agiram escondidos. Ou seja, manifestaram-se abertamente às autoridades eclesiásticas e civis, desde 1867, quando se deu a abertura do Colégio S. Francisco Xavier.

Essa situação, argumentou, tinha sido possível porque a Companhia não tinha solicitado ao governo seu reconhecimento como corporação religiosa com direito aos antigos privilégios, incluindo a posse de seus bens (direito extinto pelo breve papal do século XVIII). Pelo contrário, os padres se estabeleceram como pessoas particulares e, portanto, sob as leis existentes: "se eles vivem em comunidade, se escolheram-se um superior, se no seu modo de viver guardam alguns estatutos particulares, fazem tudo isto, porque nenhuma lei o prohibe, nem aos estrangeiros nem aos nacionaes"[781].

Concordando com Tito, aceitou o argumento de que a lei de Pombal também não era respeitada no Brasil. E como evidências substanciais, apresentou dois episódios. O primeiro, ocorrido em Santa Catarina, onde, em 1865, havia um contrato em que o presidente autorizava à Assembleia Provincial a entrega da direção de escolas públicas aos jesuítas.[782] O segundo, ocorrido em Itu, onde os franciscanos estavam autorizados por um restrito imperial, do ano de 1868, a alugar uma casa aos jesuítas para abrigar um colégio que, por sinal, tinha sido inaugurado a pedido da população e já contava com cerca de cem internos. Mais do que isso, era de conhecimento de todos que o governo imperial, há vinte quatro anos, dava subsídios a jesuítas alemães em colônias no Rio Grande do Sul. Para o autor,

> na legislação civil de todas as nações, e também na ecclesiastica, quando uma série de factos successivos oppõe-se á uma lei bem conhecida, sem resistência da legitima autoridade, aquella lei perde inteiramente o seu vigor. Isto, e nada mais, quis provar, e provou o ilustrado articulista do *Diario* respeito a lei de 3 de setembro de 1759; nunca propoz de provar, como julga o Sr. Tito, que os Jesuítas estão restabelecidos *legalmente* no Brasil.[783]

[781] Idem.
[782] Informa ainda que este contrato teve aprovação do governo geral do Rio (no momento sob comando do partido liberal.
[783] Ibidem.

A defesa da anulação da lei portuguesa de 3 de setembro de 1759 pelo artigo assinado com o pseudônimo *Um padre* provocou uma nova manifestação de Tito[784] que reiterou a condição de que uma lei somente caducava quando outra se lhe sobrepunha, tornando-a em desuso. Este caso não se aplicava à norma em discussão. A Bula *Solicitude Ominus* do Papa Pio VII (divulgada na década de 1810) foi aceita apenas em alguns países, como França, Espanha e Rússia. Dessa forma, a Companhia de Jesus não tinha sua situação alterada em Portugal e no Brasil. Segundo Tito, por sinal, D. João VI impediu que seu diplomata recebesse em Roma o tratado sobre os jesuítas. No Brasil existia ainda um *aviso* do ministério que proibia a entrada de noviços nas ordens religiosas. Quanto ao uso de professores jesuítas nos colégios públicos de Santa Catarina em nada provavam o restabelecimento da Ordem, pois ali tinham sido nomeados como funcionários públicos; e tal processo foi conduzido pela assembleia provincial que nada tinha feito para destruir a lei de 1759, com abrangência em todo o Império.

Também em desacordo com as proposições de *Um padre* veio a público em 29 de maio, artigo intitulado "Resposta ao padre do Jornal do Recife de 21 corrente"[785], assinado por *Um sacerdote brasileiro*. Discutindo as razões pelas quais os jesuítas eram perseguidos, *Um Padre* procurou desconstruir as opiniões correntes de que os loyolanos desejavam dominar o mundo ou ainda abater o catolicismo, enquanto o autor oponente buscou demonstrar que o assassinato era prática defendida pelos padres, mesmo sendo um ato contra as leis.

Em sua manifestação[786] seguinte, *Um Padre* tratou dos aspectos históricos descrito por Tito. Sobre Pombal, lembrou as palavras do Abade Guarnier, que fez a oração fúnebre de D. José I, as quais assinalam o abuso de confiança por parte do ministro que por vinte anos fez imperar o silêncio e a mentira, além de zombar da justiça. Discordou de outras informações de Tito, como a de que o padre Ravaillac, assassino de Henrique IV, tivesse sido membro da Companhia de Jesus; e de Gabriel Malagrida ter sido o protagonista da conspiração contra o rei D. José I. O autor alertou ao seu antagonista que não era possível

[784] *JR*, n. 125, 3/6/1869.
[785] *JR*, n. 121, 29/05/1869.
[786] As considerações sobre os fatores históricos foram apresentadas em dois artigos publicados no *Jornal de Recife* nos dias 21 de maio e 1 de junho. Cf.: *JR*, n. 121, 29/05/1869; *JR*, n. 123, 01/06/1869.

acreditar em todos os autores contemporâneos, por isso, aconselhava a consulta de fontes como o abade Guarnier e não de romances e sátiras antijesuíticas.

Tratou especialmente o *Breve Dominus ac Redemptor* de 1773, responsável pela supressão da Companhia de Jesus. De acordo com sua avaliação, o Papa havia assinado tal declaração sob pressão da "violenta moral"[787]. Prova disso, seria o fato desse documento não ter sido aceito por algumas autoridades, como o arcebispo francês Christóvão Beaumont – que não publicou o *Breve* em seu país – ou ainda, no caso de Portugal, a rainha Maria I – que permitiu a entrada dos jesuítas, tornando inválida a lei pombalina. A rejeição do *Breve* por autoridades como as citadas, fazia com que o autor questionasse as razões para a sua não revogação.

Em conclusão, *Um padre* defendeu que todos os membros da Companhia de Jesus que se encontravam no Brasil naqueles dias haviam sido chamados pelas próprias autoridades locais. No caso de Pernambuco, foram solicitados por D. Manoel Medeiros e depois de sua morte, abriram uma casa de educação com licenças e usando o direito de associação civil. E, nessa configuração, a Ordem Inaciana não havia sido restabelecida ilegalmente, isto é, os jesuítas estavam aqui não como corporação religiosa, mas como padres que gozavam dos benefícios do direito civil.

Como Ferdinand Azevedo considerou e pudemos comprovar, o retorno da Companhia de Jesus à província na década de 1860 caracterizou-se principalmente pela fundação de seu instituto de ensino, o que ocorreu em um momento de grande turbulência nas relações da Igreja e do Estado. Contudo, também foi possível reconhecer outro traço sinalizado por aquele historiador da Ordem: houve em Pernambuco um fato inédito, qual seja, uma significativa atuação dos religiosos na imprensa, participação sugerida pelo Padre (S.J.) Visitador Alexandre Ponza di San Marino.[788] Atendendo a sugestão, membros da Ordem começaram a se manifestar diretamente (como é o caso da manifestação acima mencionada assinada por *Um Padre*) e foram além: criaram um jornal próprio denominado

[787] *JR*, n. 123, 01/06/1869.
[788] AZEVEDO, F., *Ensino...*, p. 39.

O Catholico[789] no qual o Padre Vicente Mazzi juntamente com outros três religiosos, responderam aos artigos do *Jornal de Recife*.

A folha foi fundada no final do ano de 1869 e contava com maciça colaboração dos escritores inacianos ao ponto de, informa Azevedo, ser considerado um *jornal dos jesuítas*. Seria um contraponto às "adversidades", em especial o projeto de lei (já mencionado) apresentado por Lopes Machado na sessão da Assembleia de 22 de abril daquele ano, iniciativa não assistida em outras províncias, e aprovado na sessão de 19 do mês seguinte que determinava a proibição para que os loyolanos pudessem trabalhar em Pernambuco.

Como se tratava de proprietários e articulistas estrangeiros que não podiam ser responsáveis pela criação de um jornal próprio, o Bispo conseguiu a cobertura de Pedro Autran da Matta Albuquerque[790], intelectual e político de destaque em Pernambuco, que se apresentou como redator principal. No entanto, os padres jesuítas seriam não somente colaboradores, mas também colocavam à disposição as máquinas para a confecção dos jornais.

Os principais objetivos d´*O Catholico* eram combater a maçonaria, a escravatura e, sobretudo, o desprezo da autoridade papal. Tomamos aqui um dos seus primeiros números para ilustrar a dinâmica do periódico. Em um dos artigos publicados sob o título "Parte Religiosa: A Igreja e o Estado – a separação"[791], o autor reavalia o sentido a palavra "separação" que, em sua opinião trazia uma ambiguidade, pois poderia tanto demarcar a atribuição de dois poderes quanto propor uma cisão, um rompimento absoluto. Tentando estabelecer uma analogia, o autor comparou com o poder público. Era possível ter na sociedade uma separação entre famílias, municípios, associações, províncias sem que isso representasse uma desunião entre todas essas instâncias. O mesmo ocorria com a relação entre o Estado e a Igreja: não chegaria ao fim mesmo se essas duas instituições preservassem a liberdade e a independência uma da outra. Ou seja, o autor procurou

[789] Tinha uma periodicidade quinzenal e estava sob os auspícios do Bispo Dom Francisco Cardoso Aires. Os redatores eram Pedro Autran de Mata Albuquerque (até 11 de fevereiro de 1872) e o filósofo José Soriano de Souza. Cf.: Idem.

[790] No anexo "Breves Biografias dos Personagens Citados", apresentamos dados sobre Pedro Autran da Matta Albuquerque.

[791] A leitura foi feita em exemplares danificados. Por essa razão, nem sempre foi possível identificar o número e a data exata do jornal. No caso em questão, trata-se de uma das primeiras publicações de *O Catholico*.

defender a autonomia da Igreja frente ao Estado sem, no entanto, que essa divisão provocasse uma desarmonia e desunião entre tão importantes instituições:

> no mesmo caso estão a Igreja e o Estado: porque, se estas duas sociedades teem seus fins especiaes, e para conseguil-os necessitam de liberdade, ou independência, ambas devem concorrer para o fim ultimo e supremo da creação do homem, que é a felicidade eterna da vida futura; felicidade esta, que não exclue a temporal, de que está encarregado o poder, que rege a sociedade civil.
> Se a religião faz parte da felicidade temporal (já dizia Montesquieu) quem é que não vê, que o poder civil deve concorrer para a manutenção e incremento da religião? Mas, como o cuidado da religião foi entregue exclusivamente por Jesus-Christo ao poder da Igreja, é claro que poder civil não pode concorrer para nenhum fim espiritual, senão sob a direção do poder do papa.[792]

Como Azevedo salientou, esta folha significou uma manifestação do próprio pensamento do papa (e uma defesa da *infalibilidade pontífica*): "achou a soberania papal essencial para garantir a liberdade de jurisdição espiritual"[793]. Em artigo intitulado "Soberania temporal do papa" [794] questionava a necessidade que teria a autoridade católica de exercer tal poder. Não poderia governar como se fazia dos primeiros séculos quando não ocupava o *trono* temporal? Para responder sua própria questão, o autor destaca momentos na história em que papa teria exercido não apenas o poder espiritual, mas também o temporal. Sua intenção pareceu ser a defesa da necessidade da junção dos dois poderes nas mãos da autoridade religiosa para a manutenção do próprio poder espiritual.[795]

Além disso, o jornal destinava um espaço para a manifestação de religiosos que se opunham ao caráter regalista do governo, como demonstra o trecho a seguir:

> "1º. em geral atribuir-se um poder jurisdiccional na Igreja, então se acha em manifesta opposição com a constituição da Igreja catholica. (...) 2º. Que o único vigario de Jesus Christo no mundo é o Pontífice Romano, ao qual por conseguinte foi concedido um poder pleno, (...). 3º. Que os bispos são pastores ou prelados parciaes da Igreja, cujo poder é definido pelos limites, que lhes foram marcados pelo Papa (...). 4º. Que além dos bispos pode haver outros prelados, que

[792] *O Catholico*, s/d.
[793] De acordo com Azevedo, outros jornais em defesa da Igreja estiveram em circulação, mas não com as mesmas finalidades d' *O Catholico*: "trataram dos assuntos eclesiásticos enquanto tocavam os interesses editoriais do jornal". A exemplo, o jornal *A Ordem*, atuante entre 1859 e 1867, defensor da "monarquia em conjunção com o catholicismo". Outros periódicos eram: *O Lidador Acadêmico* (mais religioso), *O Oriente*, *Oito de Dezembro*, *A Esperança*. Após o fim d'*O Catholico*, apareceu um jornal mais forte, *A União*, que "irritou os inimigos da Igreja tanto que sai tipografia foi destruída pela turma rebelde, em 14 de maio de 1873". Cf.: AZEVEDO, F.. *Ensino...*, p. 41-42.
[794] Trata-se do mesmo número, não identificado, de *O Catholico* mencionado anteriormente.
[795] Como dito anteriormente, Trata-se do mesmo número, não identificado, de *O Catholico*.

> receberam do Romano Pontífice, ou dos bispos na sua diocese, um poder mais ou menos extenso com cargo ordinário ou poder delegação."[796]

Em seus últimos anos[797], no ínicio da década de 1870, *O Catholico* foi bastante agressivo, destacando-se por publicações contra a maçonaria[798]. Importante destacar que a estrutura organizacional da maçonaria no Brasil, segundo Alexandre Barata[799], durante a segunda metade do século XIX e início do século XX, dividiu-se em três fases[800] distintas. A primeira, de nosso interesse, estendeu-se de 1863 a 1883, quando o poder central da Ordem estava dividido em dois: o Grande Oriente do Brasil da rua dos Beneditinos e o Grande Oriente do Brasil da rua do Lavradio. A divisão ocorreu durante o Grão-Mestrado do Visconde de Cayru (1863). Sete lojas formaram uma nova Obediência – a dos Beneditinos – tendo como Grão-Mestre o jornalista e político de tendências anticlericais e defensor do republicanismo Joaquim Saldanha Marinho. Barata defende que a divisão se deu por conta do descontentamento com relação ao processo eleitoral para a direção do Grande Oriente do Brasil, bem como a critica à influência da maçonaria francesa (caracterizada por sua oposição à filantropia). Se o grupo liderado por Saldanha defendia o racionalismo, liberdade de consciência, o grupo localizado na rua Lavradio, se identificava com a corrente iglesa, com uma postura regalista e monarquista.[801]

Houve uma ressalva entre maio e setembro de 1872, quando formou-se o Grande Oriente Unido e o Supremo Conselho do Brasil em virtude da necessidade de combater no ápice da *questão religiosa*. Na ocasião, o Grande Oriente da rua Lavradio era presidido pelo Visconde de Rio Branco, enquanto o outro seguia presidido por Saldanha Marinho. Como

---

[796] AZEVEDO, F.. *Ensino...*, p. 50.

[797] *O Catholico* foi publicado até 30 de julho de 1872 (número 24). Em seu lugar lançaram *A União*, como o mesmo programa de defendor da religião Católica, Apostólica, Romana. Cf.: NASCIMENTO, L., *op. cit*, vo. 05, p. 303.

[798] A *versão* moderna da maçonaria se formou a Grande Loja de Londres (1717) e sua expansão aconteceu de forma rápida, porém de modo irregular em virtude das perseguições realizadas por governos seculares e pela Igreja Católica, dado seu caráter secreto e enorme adesão. Os maçons no Brasil se reorganizaram sob a liderança de Joaquim Gonçalves Ledo e até mesmo o príncipe regente D. Pedro ingressou. Cf.: BARATA, Alexandre Mansur. *Luzes e Sombras...*, p. 28; BARATA, Alexandre Mansur. *Maçonaria, sociabilidade e independência (Brasil, 1790-1822)*. Campinas: [s.n.], 2002.

[799] BARATA, Alexandre Mansur. "Os Maçons e o Movimento Republicano (1870-1910)", ***in***: *Locus, revista de História*, v. 01. N. 01, 1995: 125-141.

[800] Trataremos apenas da primeira. A segunda fase estendeu-se de 1883 a 1890 e a terceira, a partir de 1890. Cf.:. Idem, p. 129-130.

[801] Ibidem, p. 131.

temos visto, na segunda metade do século XIX, a Igreja Católica passou por uma reorganização focada no fortalecimento da Igreja enquanto instituição de orientação ultramontana que, opondo-se aos "erros modernos"[802], passou a atacar a maçonaria.

Depois desses meses, a derrota do visconde do Rio Branco nas eleições para a escolha do Grão-Mestre da nova Obediência restabeleceu a divisão anterior (até 1883). A existência de duas obediências mesmo diante do ultramontanismo, na avaliação de Barata, revelavam a distância que existia entre as posições de Saldanha Marinho[803] e de Rio Branco.

Este último exerceu a função de Grão-Mestre paralelamente ao de presidente do Conselho de Ministros. Nos debates travados especialmente com Cândido Mendes de Almeida[804] no parlamento ficava evidente sua posição no encaminhamento da questão religiosa. De acordo com Barata, "a argumentação do visconde tinha, como ponto de partida a reafirmação da especificidade da maçonaria brasileira diante de suas congeres europeias"[805]. Isso significava enfatizar nas lojas brasileiras o aperfeiçoamento moral e intelectual do homem e os atos de beneficência.

Essa postura de Rio Branco pouco avançava nas propostas defendidas pela ilustração, baseadas na separação entre Igreja e Estado. Para aqueles da rua do Laradio, a questão religiosa referia-se ao antagonismo entre maçonaria e ultramontanismo, que rompia com a harmonia entre as duas instituições. E mais, destacar o caráter apolítico e beneficente era um fortalecimento das concepções regalistas (que entrava em choque com o princípio da liberdade de consciência, caro ao liberalismo clássico) que tinham "aprovação da maioria dos membros do Conselho de Estado e o imperador"[806].

---

[802] Para essa Igreja reorganizada, os "erros modernos" se referiam ao progresso, racionalismo, o liberalismo, a liberdade religiosa. Cf.: Ibidem.

[803] De acordo com Barata, Saldanha Marinho (1816-1895) escreveu para o Diário do Rio Janeiro e para o Jornal do Commercio utilizando o pseudônimo "Ganganeli" – papa Clmente XIV responsável pela supressão da Companhia de Jesus – sobre temas relacionados à separação da Igreja e do Estado e a liberdade de consciência. Para ele, havia uma incompatibilidade entre a liberdade de consciência (aspecto importante da perspectiva liberal) e o regime de união entre Igreja e Estado. Cf.: BARATA, Alexandre Mansur. "A Maçonaria e a Ilustração", ***in***: *Manguinhos*, vol.1 (1): 85-86.

[804] Sobre Candido Mendes e, especialmente, sua posição referente à Companhia de Jesus citamos anteriormente uma série de artigos intitulada *Notas para história pátria* publicada na *Revista* do IHGB na década de 1870. Sobre assunto, indicamos: DOMINGOS, S.T., *op. cit*.

[805] BARATA, Alexandre Mansur. "A Maçonaria e a Ilustração", ***in***: *op. cit.*, p. 85.

[806] Idem.

No exemplar de 20 de janeiro de 1872, por exemplo, *O Catholico* publicou o artigo "Beneficencia massonica"[807] em que criticava a atitude dos maçons em se lançarem nas obras de caridade, por desconfiar das suas intenções: "mas que serve acumular autoridade para provar o que todos estamos ouvindo cada dia, (...)? A trombeta da beneficência massonica ressoa nas cinco partes do mundo (...). Logo os factos devem corresponder com as palavras, sob pena de cahir em descredito e em ridículo"[808].

Se fosse verdade o que proclamavam, certamente rivalizariam com o trabalho das irmãs de caridade em seus hospitais ou com os missionários na tarefa de *civilizar* os bárbaros. Assim, colocou em xeque as ações desse caráter exercida pelos maçons bem como o modo como executavam, citando como exemplos a criação de casas para órfãos, uma central de socorro para maçons empobrecidos e criação de uma sociedade de mútuo socorro. Para o autor, a comissão que a beneficência maçônica criara tinha defeitos, pois dificultava a ajuda rápida aos necessitados uma vez que era preciso discutir com as Lojas as razões para o auxílio.[809] Em 20 de maio, publicou "As sociedades secretas"[810] em que questionava se a maçonaria, sendo uma sociedade secreta, estava em acordo com a honestidade natural do homem e se ainda poderia uma pessoa prudente e honesta integrar o seu grupo. Concluiu pela impossibilidade em virtude das exigências da mencionada sociedade, em particular, o segredo.

Os embates contra a maçonaria foram travados especialmente com o *Jornal do Recife*, que publicou o artigo estopim – depreciativo dos religiosos – intitulado "A Maçonaria e os jesuítas" (03 de junho de 1872). A guerra que se estabeleceu entre os periódicos possivelmente influenciou a opinião contrária do Padre Superior à ampliação d'*O Catholico* e contribuiu para seu fechamento em 1872. A defesa da Igreja seguiu com *A União*, fundado em 07 de agosto de 1872, sob a direção de José Soriano de Sousa e que acompanhou a questão religiosa em seu momento mais crítico.

---

[807] *O Catholico*, n. 5, 20/1/1872.
[808] Idem.
[809] No dia 20 de fevereiro, seguiram com a mesma discussão, apresentando a segunda parte do artigo. Cf.: *O Catholico*, n. 8, 20/2/1872.
[810] *O Catholico*, n. 17, 20/5/1872.

5. Dimensões do confronto entre o Deão Joaquim Francisco de Faria e o Bispo D. Vital

Conforme temos acompanhado, a Companhia de Jesus enfrentou significativas resistências e campanhas desfavoráveis desde o início de seu retorno à província de Pernambuco. Essa campanha antijesuítica tomou rumos mais radicais em maio de 1873, quando o bispo Dom Vital Gonçalves suspendeu o Deão Faria (importante liderança do clero brasileiro) das ordens e privilégios de seu Benefício como Deão da Catedral da Sé de Olinda, por não ter solicitado à uma autoridade eclesiástica dispensa de residência naquela Sé, para assumir a regência e aulas no Gymnásio Provincial, sediado no Recife.[811]

A decisão de D. Vital foi entendida pelos correligionários de Faria como uma retaliação do bispo, por ter o Deão considerado a autorização do presidente da província (a autoridade civil) mais importante do que a anuência de seu superior eclesiástico, no caso o próprio D. Vital. Assim, a edição[812] do dia 13 de maio do jornal *A Província*[813] manifestou o descontentamento ocasionado por essa decisão do bispo: "com razão estigmatisa a imprensa o acto precipitado do Sr. Dr. Vital suspendendo *ex-informata concientia* das ordens e beneficio o distincto Dr. Joaquim Francisco de Faria, deão da cathedral de Olinda e regedor do Gymnasio Provincial"[814].

Este órgão do partido liberal acusou a autoridade religiosa de descumprir as leis do país já que na suposta defesa de seu dever esqueceu de sua condição "de funcionário do Estado, e como tal devedor de obediência às suas leis". Considerou inaceitável que o bispo exigisse um *Breve* de dispensa de residência em Olinda do Cônego Faria. Os princípios

---

[811] Esse caso é citado brevemente, mas sem explorar de maneira mais minuciosa em obras como de: GÉRSON, Brasil. *O regalismo Brasileiro*. Rio de Janeiro/Brasília: Catédra/INL, 1978.
[812] *AP*, n. 69, 13/05/1873.
[813] Segundo Luís Nascimento, *A Província – órgão do partido Liberal*, começou a ser publicado em 6 de setembro de 1872. Seu diretor era o líder liberal, depois republicano, José Mariano Carneiro da Cunha e contava como os redatores Antônio José da Costa Ribeiro, Francisco Amintas de Carvalho Moura, Inocência Sefárico de Assis Carvalho, Aprígio Justiniano da Silva Guimarães, Ulisses Machado Pereira Viana, Jacinto Pereira do Rego, Antonio Epaminondas de Melo, Antônio Siqueira Cavalcanti e Maximiano Lopes Machado. Inicialmente, o jornal empreendeu um ataque ao Ministério conservador e o governo provincial de Francisco Farias Lemos e, posteriormente, de Henrique Pereira de Lucena. Quando a Questão Religiosa tornou-se mais efetiva, criticou o jesuitismo, rivalizando com a folha católica *A União* e em menor escala com o *Diário de Pernambuco* (oficial do governo). Cf.: NASCIMENTO, L. *op. cit.*, vol. II, p. 174-236.
[814] *AP*, n. 69, 13/05/1873.

defendidos pela autoridade religiosa (presentes no S*yllabus*[815]) se opunham, segundo o jornal, aos direitos e à lei do padroado. Ao sustentar a doutrina tridentina, D. Vital não considerava que "essa famosa lei condemnatoria de um passado e de opiniões conhecidas do próprio Pio IX, nos primeiros dias do seu pontificado, não recebeu o *placet* imperial, e que a maior parte dos seus princípios estão em antagonismo com as leis do país"[816].

Ironicamente, *A Província* apontou não apenas a *Syllabus*, mas também uma disposição mais recente, o cânone XXI do Concílio de Roma, como armas contra aqueles que defendiam que as leis da Igreja não teriam força se não fossem antes firmadas pelo poder civil. Para o jornal não era a ausência de um *Breve* que levara o bispo a agir de maneira *tão leviana*, mas o ato de licença obtido à sua revelia:

> com efeito, em 8 do corrente respondia o Sr. Bispo ao regedor do Gymnasio ordenando-lhe que fosse residir em Olinda; em 9, porém, foi-lhe apresentada a portaria de licença dada pelo presidente da província e depois de ter essa portaria em suas mãos, foi que sua Exc. fulminou a suspensão.
> Logo esta foi determinada, não pela falta do Breve apostólico, mas sim pelo *crime* do deão pedir uma licença *por doente*, quando o seu inquisidor mandava residir na sede da cathedral. Foi um verdadeiro ato de paixão, de vingança.[817]

A atitude do bispo ainda havia, segundo seus críticos, confrontado a autoridade provincial, na figura do presidente Henrique Pereira de Lucena, visto que esta tinha aquilatado as razões alegadas pelo Sr. Faria e concedido a licença. Esse episódio evidenciava, portanto, o *estado de anarquia* em que se encontrava a diocese e a necessidade de interferência do governo junto a este bispo para a *salvação pública*.

As críticas à administração da Igreja se aprofundaram na *Crônica*[818] publicada na mesma edição, direcionadas especialmente à figura do bispo D. Vital, tomado como um *inapto* administrador. Reforçando sua condição de funcionário público, foi chamado no texto de *inexperiente* e *ignorante* da legislação do país. Guiado pelo Concílio de Trento, pela *Monita Secreta* e pelas resoluções das pendências, portava-se com ares de superioridade diante de todos os poderes do Estado e dependente apenas da Cúria romana.

---

[815] Acreditamos que se refira à *Syllabus Errorum*, publicada por Pio IX em 8 de dezembro de 1864 que apontava uma série de pontos considerados errados pela autoridade da Igreja, a citar a defesa da separação entre os dois poderes. Cf.: SANTIROCCHI, Í. D.. "Dois poderes em desacordo...", ***in***: *op. cit.*.
[816] *AP*, n. 69, 13/05/1873.
[817] Idem.
[818] *AP*, n. 69, 13/05/1873.

Em poucos meses de bispado havia se tornado *apostolo do obscurantismo* e *perseguidor das instituições da civilização moderna*.

O atrito entre o bispo e o Deão Joaquim Francisco de Faria, segundo o cronista, ilustrava bem os desacertos cometidos por Dom Vital. Para o autor, quando o Deão aceitou o cargo de regedor do Ginásio tinha a intenção de contribuir para formação dos alunos, ou seja, não agira por interesses *materiais*. E, tomada a decisão de assumir sua nova função, em 30 de janeiro, mandou ofício ao bispo solicitando a aprovação e este respondera que estava ciente de sua nomeação.

Segundo o articulista, de acordo com o princípio de direito *quis tacet consentire videtur*, ficava subentendido que D. Vital havia aceito o pedido do Deão Faria. Além disso, não havia na resposta ao ofício nenhuma menção à necessidade de obtenção de licença para permanecer no exercício do emprego civil como regedor do Ginásio. Em carta de 7 de maio, transcrita na crônica, Joaquim Francisco de Faria defendeu seu pedido de dispensa, pois o referido cargo civil constituía função de utilidade pública distante de qualquer motivação ou interesses particulares. E, comparando o seu caso com as constantes licenças limitadas ou ilimitadas para tratamento de doenças, estudos e até mesmo passeios, considerou-o mais relevante e, por isso, legítimo:

> "o governo precisou de meus fracos serviços para uma comissão importante, confiou-m´a, podia fazel-o, eu aceitei-a; e pelo facto da nomeação fiquei legitimamente dispensado da residência canônica; (...) durante a minha ausência temporaria, não sofre o serviço da igreja, nem o culto publico; visto como o meu beneficio não tem cura d´almas, e eu tenho legitimo e certo substituto, designado por lei, que faz as minhas vezes nos meus impedimentos."[819]

Reivindicava para si as mesmas condições disponibilizadas para os cidadãos eleitos deputados, senadores ou presidentes de província quando temporariamente abandonavam o benefício de residência: a não necessidade de solicitar um Breve da Sé Apostólica visto que eram súditos do império e não estavam exclusivamente subordinados à Igreja. Em seu caso, repudiava a possível existência de *um estado dentro do estado*, defendendo, em contrapartida, a circunscrição de cada poder nos seus limites traçados: "'nem o poder temporal pode frustrar a missão divina do espiritual, nem este invadir a missão temporal

[819] Idem.

daquele, e esbulhal-o dos seus direitos'"[820]. Nessa perspectiva, alegava que não tinha, portanto, a necessidade de pedir licença da residência, pois o cargo de regedor que aceitara já deixava implícita a condição de dispensa desde que não podia acumular funções. Pelo contrário, como conhecedor das leis canônicas e do país, suas ações tinham a intenção de não comprometer os interesses do Estado e da Igreja.

Para o cronista, as argumentações acima só não eram aceitas naquele momento ou pelos jesuítas ou por ultramontanos. A postura do cônego mostrava-se em acordo com a constituição, sendo apenas refutada quando submetida aos preceitos do Concílio de Trento. Dessa forma, percebera o Deão Joaquim Francisco que se tratava de uma exigência do jesuitismo e que o bispo diocesano "não recuaria ante a arbitrariedade alguma; e, para neutralizar-lhe o plano, requereu, e conseguio da presidência da província, três mezes de licença, como Deão da Sé de Olinda"[821].

Na transcrição da resposta do Deão às exigências do bispo, datada de 5 de abril de 1873, notamos mais claramente o quanto os desentendimentos entre as exigências da Igreja e do Estado reverberavam nas ações e decisões tomadas nesse caso. Faria afirmava em seu texto desconhecer a necessidade de um *Breve* expedido pela Sé Apostólica dispensando-o da residência canônica e que, por tal motivo, não havia providenciado tal documento. Esclarecia ainda que receberia como regedor do Ginásio uma comissão do governo que poderia cessar a qualquer momento, pois não se tratava de um benefício eclesiástico ou emprego vitalício. Para respaldar suas escolhas, citou a disciplina da igreja brasileira que se baseava nos sagrados cânones e na legislação pátria em que "'o poder temporal intervém, cumulativamente com o espiritual, nos benefícios ecclesiasticos'"[822]. Entendia Francisco de Faria que os beneficiados estavam na dependência do governo e dos diocesanos, dos poderes espiritual e temporal, sem que nenhum pudesse de maneira legítima excluir o outro. A matéria beneficial era mista e como tal, as intervenções do governo só cessariam quando a Igreja fosse inteiramente livre e independente do Estado.

Em apoio ao Deão Faria, *A Província* considerava evidente que o *ex informata consciência*, era um subterfúgio *pouco decente* utilizado por D. Vital para colocar Faria

[820] Ibidem.
[821] Ibidem.
[822] Ibidem.

"em circumstancias de não poder interpor recurso á coroa – da injusta, caprichosa e banal suspensão"[823]. A atitude *prepotente* do bispo D. Vital não foi considerada somente um ataque do jesuitismo ao clero nacional: revelava que o poder executivo também deveria aceitar "o cartel de desafio daquelle cancro social"[824].

5.1. O Deão e os jesuítas

É importante mencionar que a atitude restritiva e até de perseguição do bispo a Joaquim Francisco de Faria, sugeriu *A Província*, estava relacionada à publicação, no *Jornal do Recife*, de cartas anônimas mas que foram atribuídas ao Deão e endereçadas aos padres da Companhia de Jesus. O conteúdo dessa correspondência retomou, de forma criteriosamente fundamentada e à altura dos argumentos dos artigos de *O Catholico*, a história da Companhia, em especial o condenável desempenho político dos loyolanos, razão maior da extinção da Ordem. Contudo, seu objetivo mais imediato, foi demonstrar que os religiosos que regiam o Colégio S. Francisco Xavier estavam reincidindo nos erros cometidos pelos representantes da Sociedade de Jesus no passado. Portanto, por continuarem a ser uma ameaça ao Estado e à Igreja, não havia porque ter qualquer condescendência em relação a eles. Essas cartas acabaram por compor um livro[825] publicado também em 1873 e impresso na tipografia do *Jornal do Recife*, com prefácio de Fabio Rustico[826].

Trata-se de um conjunto de dezessete cartas, cujas datas não são informadas. Sabemos, contudo, que foram escritas entre os meses de janeiro e abril de 1873, antes, portanto, do desentendimento entre D. Vital e Faria. Elas retomam momentos cruciais da história da Companhia de Jesus, em especial as ocorrências do século XVIII, durante a

[823] Ibidem.
[824] Ibidem.
[825] O livro também não identifica o autor das cartas. Cf.: FARIA, Joaquim Francisco de. *Cartas sobre a Companhia de Jesus dirigidas aos rvds. padres do Collegio de S. Francisco Xavier*. Pernambuco, Recife: Typ. do Jornal do Recife, 1873, <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.b3119442;view=1up;seq=9>, Acesso em: 25/02/2014.
[826] De acordo com Armando Souto Maior, Fabio Rustico era pseudônimo de Aprígio Guimarães, responsável por uma série de escritos contrários à Companhia de Jesus. Cf.: SOUTO MAIOR, Armando. *Quebra-Quilos: lutas sociais no outono do Império*. São Paulo: Ed. Nacional, 2ª ed., 1978, p. 74.

transição do papado de Clemente XIII e Clemente XIV, responsável pelo *Breve* de supressão da Ordem Inaciana. Apoiado em vários autores – entre eles, jesuítas – e transcrições de documentos, o autor procurou, como muitos outros críticos, desfazer a imagem de santidade que pairava sobre a Ordem. Os temas e argumentos divulgados se aproximam, senão, reiteram o "mito jesuítico" tratado no primeiro capítulo deste trabalho.

Na primeira carta[827] datada de janeiro de 1873 – um apanhado de questões e temas tratados mais detalhadamente ao longo das correspondências seguintes – o autor não negou que a Companhia de Jesus tinha grandes virtudes e edificara muitas e boas obras; contudo sobressaíam ao longo de sua história exemplos de vícios, prevaricações e crimes que só escandalizavam os povos. Nesse sentido, ao longo do tempo contara com comandantes virtuosos e modelos de abnegação e de santidade como Francisco Xavier, Francisco de Borja, Luiz Gonzaga, dentre outros. Mas também acolheu homens marcados pelo orgulho, despotismo e cobiça a exemplo de Laynes[828], Aquaviva[829], Gotofredo e Centurino: "derramaste muita luz e muita corrupção; ensinastes a doutrina mais pura e as máximas mais detestáveis; (...)"[830].

Ao mesmo tempo que destacou o trabalho louvável dos pregadores inacianos, que com ousadia e perseverança tinham alcançado o mundo todo, ressaltou a astúcia e *insinuante* hipocrisia das ações dos padres visto que em sua conquista buscavam tudo, adquirindo além de riquezas imensas, um espaço no seio da família, da mocidade e do povo como um todo. Utilizando-se da opinião do jesuíta Georgel[831], referiu-se especificamente à relação estreita entre o reino de Portugal e a Companhia de Jesus. Era possível encontrar

---

[827] FARIA, J. F. de., *op. cit*.

[828] Na segunda carta explorou com mais detalhes o poder excessivo adquirido pelos jesuítas: "não podia por muito tempo conservar essa marcha assombrosa sempre ascendente". Esses abusos e corrupções apareceram logo depois da morte de Inacio de Loyola. Diogo Laynes, sucessor do fundador da Ordem, teve um caráter empreendedor e ambicioso, conseguindo, a partir de seu generalato, "celebrar qualquer contracto sem deliberação comum, que se lhe concedesse a faculdade de interpretar e alterar as constituições, e fazer novas, de ter cárceres, etc". Desde a morte de Laynes, a ordem religiosa conservou apenas o nome e se tornou desunida, indisciplinada, desacreditada e despojada de sua grandeza temporal. Cf.: Idem, p. 8.

[829] Também na segunda carta, descreveu o generalato de Claudio Acquaviva iniciado em 1581. Promoveu a disciplinarização da Ordem Inaciana, munindo-se da *Bulla* de 28 de junho de 1591 que lhe dera o poder de excluir da Companhia de Jesus qualquer membro, sem nenhuma forma jurídica ou processo. Seu sucessor, Mucio Vitelleschi seguiu o mesmo caminho. Cf.: Ibidem, p. 9.

[830] Ibidem, p. 1.

[831] Descreve o jesuíta Georgel como secretário do cardeal de Rohan, embaixador francês na Corte de Viena. Cf.: Ibidem, p. 2.

religiosos da Ordem em todo o Império: "'não havia na Europa, nem mesmo nos dous hemisférios, lugar onde a sociedade dos jesuítas fosse mais respeitada, mais poderosa, mais solidamente estabelecida, do que em Portugal, e em todos os paizes e reinos sujeitos ao domínio portuguez'"[832].

A presença da Companhia em Portugal, foi explicada com mais minúcia na *terceira carta* que privilegiou a descrição das ações dos reis e também as reações dos outros religiosos diante do avanço do poder dos inacianos. Interessante mencionar que, para o autor, os governantes buscaram não a destruição, mas a reforma da Ordem Inaciana e que, portanto, a sua extinção não estava nos planos dos soberanos portugueses. Outro ponto de destaque na argumentação de Faria em sua carta número três foi a justificativa da vanguarda de Portugal na decisão de agir contra a Companhia. Por conta da preponderância dos jesuítas em terras lusitanas – mais uma vez utilizando o jesuíta Georgel como referência – ali os religiosos alcançaram o seu maior grau de influência e poder no governo do Estado, além de possessões na América e missões no Ultramar. Contudo, também foi aquele país ibérico que infligiu os maiores sofrimentos aos loyolanos, assumindo a liderança "na vanguarda dessa grande batalha, e quem primeiro bradou – *Continuem a existir como devem, ou não existam*"[833].

Mais uma vez fazendo uso das palavras de Georgel, Faria afirmou que na grandeza da Ordem Inaciana também estava o *germe* de sua ruína. No seu processo de crescimento, que a tornou gigantesca, a Companhia de Jesus cometeu excessos que produziram sua morte, porque deixou de ser não mais uma ordem religiosa para tornar-se um partido

[832] Ibidem, p. 2.

[833] Ibidem, p. 14. Nesta carta, o autor faz um retrospecto da relação que a Companhia de Jesus estabeleceu com os vários reis portugueses. Começa com D. Pedro II, reinado em que a Companhia de Jesus alcançou o maior domínio no Império Português. Já o seu sucessor, D. João V, mesmo educado pelos jesuítas, mostrou-se mais perspicaz, percebendo o perigo do seu poder abusivo. Para conter esse avanço, tomou algumas medidas, como chamar para seu confessor um padre do Oratório de S. Felippe Nery, depois do falecimento do jesuíta Simão dos Santos. Outra ação relevante foi tirar-lhes a direção do ensino público e ainda conseguir a *Bula* do papa Benedicto XIV (*Immensa Pastorum*) que "o encarregava de remediar os males e vexações que acabrunhavam os desgraçados indigenas". O soberano seguinte, D José I, também percebeu "as intrigas e astuciosos manejos" utilizados pelos jesuítas para anular os desígnios da citada bula. Por isso, promulgou leis restabelecendo os bens e liberdades aos indígenas e também criou a Companhia do Grão-Pará e Maranhão, que colocaria fim ao comercio praticado pelos inacianos naquelas paragens.

político.[834] Valendo-se da santidade das missões, seus membros cometeram abusos, como a realização de operações bancárias, comércios escandalosos, praticaram em grande escala o monopólio e a usura tanto nas colônias portuguesas quanto espanhola da América, Índias e etc. Além das ações econômicas controversas, permitiram cerimônias pagãs, contrariaram os *bons costumes* e ensinaram doutrinas opostas a fé. Sem esboçar arrependimento, a Companhia buscou apenas saciar a sua ambição. Para tal, chegou ao ponto de não só interferir gravemente em seu próprio meio como também provocar outras ações externas muito nocivas, através de conspirações em todos os continentes que atingiram e prejudicaram outras ordens religiosas, academias, universidades, colégios, escolas públicas e até governantes que tinham acolhido e protegido seus religiosos.

Mesmo contrariando *os primeiros estalos de tempestade*, a Companhia continuou seu caminho *tortuoso*, rejeitando "propostas de paz e reforma, que vos offereceram os soberanos"[835], travando uma batalha aberta contra os reis e os povos.[836] E por conta dessa postura, o tempo findou-se para a Sociedade de Jesus. A imagem positiva dos padres jesuítas se desfez e, segundo o autor, "o sentimento público por muito tempo comprimido pela vossa mão de ferro, manifestava-se de um modo extraordinário: vossos desatinos, abusos e crimes tinham exhaurido a paciência dos povos, feito esquecer vossos serviços e aberto os olhos da Europa e do mundo inteiro"[837]. Não havia mais tempo para a conciliação; por isso, os interesses da Ordem foram julgados incompatíveis com o bem da Igreja e dos estados, especialmente os católicos, que passaram a ter um dilema: *ou a extinção da Companhia de Jesus, ou as maiores desgraças para a igreja*.

---

[834] "Em todas as partes, onde havíeis consolidado o vosso poder, excluistes os outros missionários: brigastes com todos os bispos, que tentaram cohibir os vossos excessos: suplantastes, com ardilosas e traçoeiras maquinações, os sacerdotes seculares e regulares, que ocupavam empregos importantes, afim de substituilos". Cf.: Ibidem, p. 3.

[835] Ibidem, p. 4.

[836] Na carta três, por exemplo, descreve uma tentativa de reforma. Quanto mais crescia a ação do governo português contra os abusos dos jesuítas, mais intensas eram as reações dos padres, a citar a resistência no Paraguai. Mesmo assim, houve tentativas de correções e reformas. D. José I, por exemplo, recorreu ao papa Benedito XIV que, em resposta, nomeou e constituiu o cardeal Saldanha visitador e reformador da Companhia nos reinos de Portugal e dos Algarves, e nos domínios das Indias sujeitas ao mesmo rei. No entanto, estes não eram os planos da Companhia e o sucessor do papa citado, Clemente XIII, favorável aos inacianos, acabou por frustrar qualquer processo de mudança na ordem religiosa que viu sua situação tornar-se mais grave por conta do atentado contra a vida de D. José no dia 3 de outubro de 1758 em que foram declarados cúmplices do regicídio. Fato esse que o autor não declara ser justo ou injusto aos religiosos.

[837] Ibidem.

Diante dessa postura da Sociedade de Jesus, a sua morte era necessária para a Igreja, governos e povos. E Clemente XIV, diferentemente de seu antecessor, mostrou-se mais atencioso aos verdadeiros interesses da Igreja, pronunciando a sentença de morte: "parece que conforme, os princípios religiosos, tendo o Soberano Pontifice suprimido, secularizado, e decretado a morte legal da Companhia de Jesus em toda a christandade, devíeis submeter-vos á decisão da Se Apostólica, do Vigario de Jesus Christo (...)"[838]. Contudo, desobedeceram as ordens do Papa e espalharam calúnias em toda a Europa, colocando em dúvida a autoridade religiosa.

Como meio de resistência, esclarece a terceira carta, os padres recorreram à imprensa e à diplomacia. Primeiramente, publicaram numerosos escritos *sediosos*, em que a questão dos jesuítas era *maquiavelicamente* confundida com os interesses da religião: "asseverais que o ódio contra vós era uma hostilidade contra a mesma religião; que a vossa queda era percursora da ruina da igreja; e que os desastres da Companhia em Portugal eram o prenuncio infallivel de uma grande guerra de extermínio projectada pela filosofia contra o catholicismo"[839]. Um caminho perigoso, mas que tinha o fim de ganhar a opinião pública e provocar o recuo de Pombal que, por sua vez, criou o conhecido tribunal da *censura prévia*[840].

Já a segunda estratégia jesuíta foi embaraçar qualquer reconciliação entre Roma e Portugal. Diante das dificuldades impostas, o ministro português acentuou as hostilidades contra a Companhia e Clemente XIII, seu protetor.[841] O autor das cartas, vale mencionar, deixava claro que não defendia as ações e excessos pombalinos, mas através de seu relato é possível notar que os jesuítas também não eram inocentes em relação a toda a perseguição e ódio que lhes eram direcionados pelo poderoso ministro de D. José I: "a vossa ruina naquele paiz foi por vos mesmos provocada; e que a teríeis certamente evitado, se

[838] Ibidem, p. 6.
[839] Ibidem, p. 15.
[840] Tal órgão tinha dois objetivos, segundo o autor: inspecionar a impressão de todas as obras novas religiosas e políticas; impedir que os escritos impressos em países estrangeiros, de qualquer natureza que fossem, circulassem no reino sem prévia licença.
[841] A exemplo cita a lei de 28 de agosto de 1767 que qualificava os jesuítas não somente como inimigos incorrigíveis de todo o poder temporal, como declarava réu de lesa-magestade qualquer loyolano que entrasse em Portugal e quem o ajudasse. O ministro português chegou a se unir a França e a Espanha em estreita aliança com Roma exigindo a deposição do então papa. Cf.: Ibidem, p. 17.

renunciásseis essa influencia e poder temporal absolutamente incompatível com a vossa missão"[842].

Mesmo não sendo comprovada a participação da Companhia em vários movimentos conspiratórios – como as revoltas do Paraguai, da Boemia, da Moravia, do Japão e o caso da conspiração da pólvora em Londres – criticou a imagem de vítimas e perseguidos que os inacianos construíram ao seu redor e colocou em dúvida a sua excelência como diretores espirituais, educadores e mestres da mocidade, além de modelos, sustentáculos do catolicismo e exemplo de virtude eclesiástica. Na verdade, não eram mais *necessários*: "acreditamos ainda menos, que, sem o vosso auxilio e concorrencia, a educação e a instrucção publica se desvaira e corrompe, ficam sem salutar direção as consciências, a religião sem defesa, catholicismo sem apoio, arruína-se a igreja, a fé periga"[843]. Esses argumentos apenas detratavam o clero secular e regular, além do trabalho da Igreja, já estabelecido nos países.

Além de Portugal, fez explanações sobre a relação também conturbada da Companhia de Jesus com outras potências europeias, em especial a França e a Espanha (temas das *cartas quatro, cinco e seis*). Relatando detalhes da presença dos inacianos nessas nações, sobretudo os conflitos ocorridos no século XVIII, o autor procurou mais uma vez demonstrar que a imagem negativa dos religiosos era resultado de suas próprias ações. Se em um curto espaço de tempo, cerca de oito anos, a Ordem Inaciana tinha sido banida de países como Espanha e Portugal e também de suas possessões na América, era por conta de fatos puramente históricos já que haviam traído a sua própria missão.

Aliás, o ultimato das *três cortes católicas* (tidas como zelosas da prosperidade da religião) havia sido o golpe mais sensível e responsável pela extinção da Ordem: "dizia-se publicamente, que, em tão crítica situação, era o único partido que o Papa devia tomar; os próprios jesuítas assustaram-se, temeram; mas não recuaram; *avante*, bradou *Lourenço Ricci* do seu *quartel general*; *avante*; *tudo* ou *nada*; *vencer* ou *morrer*; *Sint ut sun, aut non sint*"[844]. Diante de tal situação, o autor afirma que Clemente XIII já não podia conservar a *sua amada* Companhia de Jesus. Na avaliação do missivista, o pontificado de onze anos

[842] Ibidem, p. 19.
[843] Ibidem.
[844] Ibidem, p. 42.

daquele Chefe da Igreja foi marcado por humilhações, desastres e revezes para a Santa Sé inclusive porque os soberanos prejudicados pelo desempenho da Ordem em seus territórios não fizeram a mínima concessão em favor da Igreja. A razão de tudo isso só podia ser a Sociedade de Jesus que sempre cercou a autoridade religiosa com conselhos, abusando da "simplicidade e fraqueza do Santo Padre"[845].

Por não ter aceito as pequenas reformas propostas pela França, Portugal e Espanha, bem como a atitude de Clemente XIII de não ter secularizado os padres loyolanos, a Companhia de Jesus foi expulsa das potências católicas, tema explorado nas cartas seguintes. Na sétima correspondência, trata da eleição do sucessor de Clemente XIII. O conclave foi marcado pela agitação, sendo composto por dois partidos – aquele favorável aos jesuítas (os cardeais zelantes, mais numeroso e poderoso, liderado pelo Cardeal Rizzonio, sobrinho de Clemente XIII, e Torrigiani) e o das cortes. Mesmo diante do poderio do grupo dos *zelantes*, foi escolhido Clemente XIV que não nutria como o pontífice anterior um amor cego pelos jesuítas e passou a agir em prol de uma conciliação entre a Igreja e os reis.

Não indiferentes, mais uma vez os inacianos passaram a articular, empregando meios para complicar a construção de um estado de harmonia entre as cortes e a Igreja. Espalharam uma série de boatos[846] que deixavam o então papa Clemente XIV em uma situação embaraçosa.[847] Como soberano pontífice, na opinião de Faria, não podia se

---

[845] Ibidem, p. 43.

[846] Um dos boatos citados foi que a França não mais se ocupava da extinção dos jesuítas por estar satisfeita com a aquisição de *Avinhão*. Cf.: Ibidem, p. 48.

[847] Na *carta oito*, Faria demonstra que a Ordem Inaciana em nenhum momento recuou, mesmo quando perdia espaço. Entre 1769 e 1770, toda a comunidade rompeu com os inacianos e seus seminários foram inspecionados. Nos colégios, onde antes apenas os padres jesuítas podiam fazer a confissão, Clemente XIV suprimiu *intolerável abuso*. E seguiram ainda assim incitando a rivalidades entre o Papa e as Cortes: "emites [padres da Companhia de Jesus] voto solene de obediência ao Papa, e infamais, ridicularizais, caluniais de modo atroz Clemente XIV, chamando de protestante, herege e simoníaco". Os anos de 1770 e 1772, tratados na *nona carta*, também foram marcados pela luta da Ordem Inaciana contra a Igreja que, assim como os soberanos, os detestavam: "a civilização do século que vos repelia, o mundo que não mais vos tolerava". Chegava então o ano de 1773 e a batalha seguia com o Papa sempre prudente e mantendo a independência do pontificado. Antes de proferir a sentença final sobre a Companhia de Jesus, relata Faria, o Santo padre chegou a observar se não havia meios de remediar aquela situação. Como exemplo, em fevereiro daquele ano, deu plenos poderes ao cardeal Malvezzi (de Bolonha) para que visitasse aos jesuítas não apenas para examinar a administração, como também para secularizar os seus membros. Ironicamente, Faria elogia a tenacidade da Ordem Inaciana, pois em diversos momentos mantiveram a mesma postura e disciplina, sempre resistindo, até mesmo ao Papa, diante da morte de sua ordem religiosa. Cf.: Ibidem, p. 57, 61.

desfazer das doutrinas canônicas e, como soberano temporal, não podia deixar de ouvir os príncipes católicos que tinham atribuído aos jesuítas, colégios, universidades, missões, seminários e etc.

Clemente XIV estava temoroso em dar o golpe final na Companhia como desejava a coalizão das nações. Enquanto isso, seguia a Ordem Inaciana com suas calúnias, agindo para, de qualquer forma, obter tudo. Como destaca na *carta nove*, os jesuítas mantiveram sua resistência, proclamaram diante do mundo que eram "victimas inocentes de uma conspiração geral da incredulidade contra a igreja, para attrahirdes a sympathia dos cathólicos; (...) depois solicitastes a proteção de soberanos hereges e incrédulos contra os soberanos catholicos e contra o chefe da mesma igreja"[848].

O ato de supressão dos inacianos pelo papa Clemente XIV[849] foi assunto da *décima carta* em que o autor concordou com a ação tomada pela autoridade religiosa e procurou argumentar a urgência de sua decisão:

> Sim, o breve – *Dominus ac Redemptor* – foi como o *sol*, a cujo aparecimento se dissipam as nuvens negras que escurecem a atmosfera e são o prenuncio da tempestade. Com ele tudo repentinamente mudou de face; houve uma ordem religiosa de menos; mas salvou-se a honra e dignidade do soberano pontificado; sustentou-se o prestigio da Sé Apostólica; manteve-se a integridade do estado pontifício, por Avinhão, o condado Venesiano, Bevento e Ponte Corvo foram restituídos; restabeleceu-se a harmonia entre as nações catholicos e a Santa Sé; e com ella a paz da igreja e do mundo. E o que valia uma ordem religiosa, por mais importante que fosse, em vista de resultados tão grandiosos?[850]

[848] Ibidem, p. 62-63.

[849] Como temos acompanhado, o período de transição e o papado de Clemente XIV foi tema destacado nas cartas dada a sua importância na história da Companhia de Jesus. Possivelmente por essa razão, Faria dedicou a *décima sexta carta* à narrativa da morte deste pontífice. Depois de cinco anos de pontificado e com 70 anos de idade, Clemente XIV faleceu em 22 de setembro de 1774. Enquanto os soberanos católicos e bispos da cristandade sentiam a perda, os jesuítas e seus partidários expressavam sua alegria, espalhando entre o povo sátiras e pasquins *vis* e *abomináveis*, dos quais os *menos torpes* foram tratados pelo autor. Além disso, menciona a publicação clandestina de breves pontifícios que revogava o Breve de supressão. Ações, aliás, que já tinham ocorrido no próprio pontificado de Clemente XIV (detalhado na carta anterior) e de seu sucessor Pio VI. Cf.: Ibidem, p. 95-99.

[850] Ibidem, p. 64. Conhecedor das manhas e artifícios dos loyolanos, Clemente XIV tomou ainda outras medidas preventivas, como suspender a Ordem de todas as funções eclesiásticas, proibir a saída de suas casas com os hábitos da Companhia; ordenou ao tesoureiro que enviasse o quanto antes os custos para a confecção de hábitos de padres seculares para todos os jesuítas que estavam em Roma; a administração de suas Igrejas passou a ser exercida por *padres seculares* e *religiosos capuchinhos*. Mas também tomou medidas para resguardar os padres, como a licença para a permanência dos religiosos doentes e mais velhos em suas casas; empregar muitos no magistério e em outros cargos, etc.

A extinção da Companhia estava de acordo não apenas com a consciência de dever cumprido por parte da Igreja, mas também em harmonia com os desejos dos soberanos. De acordo com a *carta onze*, uma espécie de resumo de tudo que havia sido abordado nas correspondências anteriores, os jesuítas não podiam resistir mais ao "desenvolvimento do espirito humano e ao progresso das luzes"[851]. Todavia, mesmo tendo sido aceita pelos governos católicos europeus, o *Breve* não encontrou facilidade em sua execução, como explicou na *carta doze*. Por meio de publicações ou manifestações, os religiosos procuraram agitar a opinião pública[852] ou ainda aplicar meios diversos entre aqueles reinos que não tinham definido sua posição quanto aos religiosos, ou tinham alguma hostilidade com a Santa Sé, assunto tratado nas *cartas catorze* e *quinze*[853].

Toda retrospectiva até aqui exposta era um testemunho histórico e incontestável de que não era possível definir a doutrina seguida por esses padres, pois faltava "sinceridade em suas crenças". Por isso, Faria desafiava, na *carta treze*, os religiosos que regiam o colégio S. Francisco Xavier:

> Vós, jesuítas de hoje, julgai o que ensinaram os jesuítas de hontem; sede francos, sinceros e justos; declarai, *hoje*, no *Brazil*, na *capital de Pernambuco*, o que pensais, que juízo fazeis da doutrina que hontem ensinastes em *Pariz*, na *Allemanha*, na universidade de *Heidelberg*. Declarai se essa doutrina é verdadeira

[851] Na mesma carta, o autor elenca alguns escritores que produziram em prol da Companhia de Jesus, transmitindo as calúnias e artifícios dos jesuítas. Entre eles, Pedro Felippe Wolf e o francês Cretineau Joly, cuja obra, segundo o autor, se tornara um manual dos jesuítas modernos. Cf.: Ibidem, p. 69, 74.

[852] Como no caso de Portugal, que levaram a conhecimento da população o libelo em verso "Alegria de pastores", uma sátira contra o papa, os soberanos, embaixadores, cardeais e prelados que estiveram envolvidos com a extinção da Companhia de Jesus. O governo português, em 18 de abril de 1774, proibiu a sua circulação. Na França, em 8 de Dezembro de 1778, o ex-jesuíta *La Vrillière* em pregação na festividade de S. Francisco Xavier causou escândalo com suas palavras sobre a supressão da Ordem e com relação ao papa, sendo suspenso imediatamente pelo arcebispo de Paris, monsenhor de *Baumont*. Não satisfeitos, ainda na França, forjaram uma carta do mesmo religioso a Clemente XIV, na qual o prelado repreendia de modo rude ao pontífice por conta da extinção dos inacianos. Juntamente com essa carta, apareceu uma segunda endereçada pelo monsenhor de Sumilhac, arcebispo de Arles, aos seus sufragâneos. Nesse caso, levou-se ao "ultimo extremo a rebelião contra a Santa Sé e contra a Igreja". Na Alemanha, também agiu de modo conspirador o jesuíta Feller que, mantendo correspondência com loyolanos da França e Itália, divulgou em jornais de seu país, da Holanda e Bélgica "venenosos" artigos contra o Papa e Santa Sé. A conspiração ocorrida na Alemanha, por sinal, foi tratada com mais detalhes na *carta treze*. Cf.: Ibidem, p. 74-77.

[853] Na correspondência *catorze*, Faria tratou das conspirações dos jesuítas na Polônia e na Prússia, localidades cuja relação com a Igreja era instável ou não existia uma decisão tomada quanto à permanência da Companhia de Jesus. Já a carta *quinze*, dedicou à *Rússia Branca* que também resistiu ao Breve, como na Prússia. Protegidos por Catharina II, os jesuítas julgaram dispensados de cumprir às ordens papais e, dessa forma, continuaram como estavam "conservando o hábito da sociedade extincta". Cf.: Ibidem, p. 83-94.

> e orthodoxa, ou condemnada pelo referido *Syllabus* e pelo *concilio ecumênico do Vaticano*. Do alto da imprensa provocamos solemnemente esta declaração.[854]

Segundo Faria, por conveniência, os inacianos não aceitaram o desafio lançado nas cartas a eles endereçadas. Essa atitude, no entanto, não surpreendeu ou incomodou ao autor, pois considerou que o passado da Ordem já era de conhecimento de todos e sua *hipocrisia muito mal disfarçada*. Em vista de tudo que foi detalhado não existiam homens esclarecidos ou despreocupados que acreditassem de *boa fé* que a Companhia de Jesus era útil, regular e uma santa entre as ordens religiosas:

> E sois vós, quem hoje fala e escreve com tamanha arrogância contra o *regalismo*, que hontem, publica e solemnemente, ensinastes; e enxerga o *jansenismo* em toda a parte, *menos nos meios de vós*?
> E fostes vós, quem veio dar-nos lições de doutrina orthodoxa; quem veio ensinar-nos a ser catholicos? Vós, que tendes tolerado, ou ensinado ou mais grosseiros erros; (...) que fostes pagãos entre os chins, ultramontanos na Italia, gallicanos na França, jansenistas na Allemanha, schismaticos na Russia e na Silesia? Etc
> E sois vós, quem se inculca, e a quem os vossos fanáticos aduladores nos propõem, como modelos de todas as virtudes, ou ensinado as mais detestáveis? Vós? Rvds. Padres, que tendes tolerado, ou ensinada as mais detestáveis máximas de moral, que conspirastes contra os ossos legítimos soberanos (...).[855]

Na última carta do livro, a de número dezessete, referiu-se ao restabelecimento da Companhia de Jesus. Depois da sua extinção, secularização de seus membros, a rebeldia dos jesuítas na *Rússia Branca* e na *Silesia Prussiana*, entre outras atribulações, permaneceram banidos dos reinos católicos quase vinte anos do papado de Pio VI, retornando apenas no pontificado de seu sucessor Pio VII. Aproveitando-se da Constituição *Solicitude Ecclesiarum* (19 de agosto de 1814) que revogou inteiramente o *Breve* de Clemente XIV, os jesuítas se reorganizaram em Roma e voltaram a se espalhar lentamente pela Europa e América, "sem forma aparente de *ordem religiosa*, e até adoptando *differentes denominações*"[856].

Trazendo o assunto para Pernambuco, tratou do regresso dos loyolanos à província, com a vinda de *quatro ou cinco desses aventureiros cosmopolitas* trazidos de Roma em 1866. Na sua perspectiva, tinham chegado timidamente, submissos e adulando com ares de beatos. Implorando a hospitalidade, obtiveram grandes favores não só das autoridades

[854] Ibidem, p. 82.
[855] Ibidem, p. 89.
[856] Ibidem, p. 99.

eclesiásticas como das autoridades civis que lhes concederam a licença para fundar um colégio de educação, sem ao menos a realização da prova de capacidade para o professorato.

Considerou que os responsáveis por esse empreendimento deviam ser perdoados uma vez que haviam agido de boa fé e por motivos honestos. Ou seja, aqueles que os acolheram haviam sido enganados, pois o nome de *padres de S. Francisco Xavier* era um disfarce, que foi pouco a pouco desmascarado, à medida que emergiu a verdadeira identidade dos professores do colégio: eram jesuítas! Não mais os pedintes de 1866, mas os ricos e orgulhosos possuidores de um colégio que não refletiam as virtudes franciscanas, mas sim de Aquaviva, Ricci e outros gerais ambiciosos da Ordem Inaciana:

> não já a meia duzia de forasteiros e vagabundos que nos pediram pousada, mas um crescido numero de hospedes ingratos que nos atraiçoam e querem suplantar-nos; não já meia dúzia de miseráveis estrangeiros que, enxotados da Europa que os conhece e repele, solicitaram um asylo nestas plagas hospitaleiras; mas um crescido numero de jesuítas, que escarnecem o nosso clero secular e regular, alcunham-n´o de ignorante e relaxado, atacam as leis do paiz, montam typographias, enviam missionários, ou antes *emissários*, para outras províncias, especulam com o espirito religioso do nosso bom povo e mormente com a credulidade das senhoras, abrem propaganda, enredam, intrigam, infamam, calumniam, já teem partido, já afrontam a opinião publica![857]

Um dos erros apontados foi a substituição da obra *Theologia Moral* no Seminário de Olinda, pelo livro do jesuíta Gury que, segundo Faria ensinava "o *onanismo* ao sexo feminino"[858]. Outro escândalo ocorreu em 1871 nas *lições de música, de vida religiosa e de perfeição christã* para devotas na Igreja de Santa Cruz pelo Padre Julio Moska: "sendo que, a tal ponto chegou, *o fervor e zelo religioso do piedoso* jesuíta pela salvação daquelas almas" que as autoridades eclesiásticas interromperam aqueles exercícios espirituais. O terceiro erro destacado referia-se ao desrespeito que tinham praticado no santuário de sua capela quando expuseram às ímpias gargalhadas dos assistentes (um capuchinho e um

[857] Ibidem, p. 100.

[858] Ibidem, p. 101. Segundo relato de Ferdinand Azevedo, Cônego Manuel Thomas (ex-lente de Teologia Moral) acusou Padre Arcione de utilizar em sala de aula a *Teologia Moral* do Padre Jean-Pierre Gury (S.J.) no lugar do *Compêndio de Teologia Moral* de Dom Manuel dos Monte Rodrigues Araújo, nascido em Recife em 1796 e falecido em 1863. Segundo o autor, Padre Arcione desejava a inclusão do *Compêndio* no "Índice dos Livros Proibidos". Contudo, apesar de seu regalismo, esta era a obra de preferência dos alunos do Seminário. Era incompreensível, por isso, que Padre Arcione tivesse atacado o livro de um autor recifense de tamanho prestígio que, além disso, havia sido responsável por receber o primeiro padre jesuíta que retornara ao Brasil no século XIX (Padre Berdugo). Cf.: AZEVEDO, F. *Ensino...*, p. 19-20.

clérigo) dois santos venerados. Por isso, era questionável o fato de que, sendo os jesuítas os mais *relaxados e libertinos* religiosos, viessem criticar o clero secular e regular da província. Mesmo sabendo que o clero em questão estava longe do ideal, contudo não se prestavam às *farsas burlescas* como os loyolanos.

O autor reafirmou a necessidade de despertar a nação para as imagens retratadas na história da Companhia de Jesus, na verdade um dever no sentido de "romper o manto que encobre a vossa lepra"[859]. Se os padres inacianos se sentiam mortificados com as palavras apresentadas nesses escritos, deveriam se queixar aos os registros feitos ao longo do tempo, ou seja, contrapor-se aos próprios atos que haviam praticado. Dessa forma, finalizava a sua tarefa alertando os jesuítas de que o século XIX não se assemelhava aos vividos por aqueles *míseros* colonos de Portugal (referindo-se ao século XVI). Havia outros direcionamentos e desenvolvimento intelectual no presente que não mais permitiam que o povo fosse enredado pelas artimanhas inacianas praticadas no passado. A lei que baniu a Ordem de Portugal e seus domínios estava em vigência porque não havia sido revogada e, portanto, naquele momento seus membros eram meros *estrangeiros* e *hóspedes* condição que não lhes permitia interferir nos *negócios domésticos* da nação. Ao mesmo tempo que o Brasil se colocava aberto para receber sacerdotes de outros países que traziam saber, indústria, artes e virtudes, também se posicionava enérgica e patrioticamente para expulsar os que se portavam de modo ingrato, pernicioso e desrespeitoso diante das leis, formando partido e insultando o pundonor nacional. Finaliza suas considerações com um alerta aos jesuítas diretores do colégio S. Francisco Xavier:

> não vos illudais, Rvds Padres, não confieis na devoção de uma dúzia de beatos, que não sabem o que fazem, não confieis nesses *incitamentos e aplausos*, dictados pela ignorância ou fanatismo, pelo interesse ou lisonja de *meia dúzia de homens sem patriotismo, que desejam firmar o exótico edifício do vosso, hoje impossível, poder e preponderância sobre as ruinas da honra nacional e da reputação do clero do seu paiz.*[860]

O modo como o autor expôs seus argumentos e reconstruiu a história da Companhia de Jesus, enfatizando particularmente o século mais *obscuro* para os jesuítas desde sua fundação, parece-nos um desdobramento de sua própria atitude para com a

[859] FARIA, J. F. de., *op. cit*., p. 102.
[860] Idem, p. 104.

mencionada Ordem. Conforme temos acompanhado, por artigos de jornais e o estudo de Azevedo, os primeiros anos dos inacianos em Pernambuco foram marcados por uma certa cordialidade – apesar de alguns sinais de desconfianças – visto que conseguiram até mesmo a licença para a criação de um colégio. O próprio Faria não se opôs de início ao estabelecimento dos jesuítas. Contudo, vimos que, em desacordo com o desempenho dos inacianos e, sobretudo, descontente e preocupado com o apoio a eles dado pelos bispos, em destaque o último deles, D. Vital, a sua posição se alterou sensivelmente, passando a ve-los como uma ameaça ao clero nacional, ao Estado e à sociedade

As cartas nos parecem, a um só tempo, uma espécie de *mea culpa* e um contra ataque do autor ao desempenho escolar e manifestações dos padres inacianos nos jornais da província. Ou seja, o próprio Deão teria sido enredado pelas artimanhas dos loyolanos tantas vezes cometidas ao longo da história como procurou provar e, por isso, tinha a missão de alertar seus concidadãos do real perigo que eles representavam. Aparentemente escritas apenas e diretamente para os padres do Colégio S. Francisco, elas foram o recurso utilizado por Faria para desmascarar publicamente a Companhia de Jesus, cujo interesse imutável de dominar o mundo, segundo ele, também ameaçava a província de Pernambuco.

5.2. A campanha liberal e o confronto com os loyolanos

A argumentação das cartas, e os artigos na imprensa recusando a suspensão do Deão Faria integravam um articulado movimento liberal e maçom – sob comando de líderes laicos e membros de destaque do clero brasileiro – contra os religiosos de orientação ultramontana. Tal movimento resultaria em outros desdobramentos políticos que incluíram manifestações no Recife e o discreto envolvimento dos padres inacianos em atos contra o governo imperial ocorridos em vilas do interior de Pernambuco e províncias limítrofes no final de 1874.

De acordo com Nilo Pereira[861], os antagonismos entre ultramontanos e liberais já eram acentuados antes mesmo da Questão Religiosa, com intensa manifestação, como

[861] PEREIRA, Nilo. *Dom Vital e a Questão Religiosa no Brasil*. Recife: Imprensa Universitária, 1966.

temos visto, na imprensa. De um lado havia os publicistas católicos que sustentavam um discurso não apenas contra a maçonaria mas, por outro lado, também contra os padres tidos como *pouco ortodoxos*, mais alinhados com o Estado do que com a Igreja: "mais dos Nabuco de Araújo, que fechou os noviciados, e dos Rio Branco, que nunca se despojou da sua condição de Grão-Mestre da Maçonaria enquanto durou a Questão Religiosa (...)"[862]. Das discussões acaloradas nos jornais[863] passou-se para distúrbios de rua, entre eles, uma manifestação em apoio ao Deão Faria que, segundo Pereira, chegou a invadir o Colégio S. Francisco Xavier e provocar a morte de um jesuíta italiano (já de idade avançada).

Ainda sobre a suspensão de Francisco de Faria, que também repercutiria em manifestações sociais, citamos o editorial[864] em defesa do Deão publicado em 18 de maio de 1873 n´*O Liberal*[865]. Lamentando a atitude do *fanático frade*, classificou tal ato como uma vingança já que há muito tempo Frei Vital articulava meios para punir a "quem não foi com ele combater contra a causa da justiça e da verdade!"[866].

Aproveitando o ocorrido, o jornal recriminou as imunidades e privilégios oferecidos ao clero estrangeiro composto pelos "refalsados e hypocritas jesuitas", enquanto o clero nacional estava "debaixo da opressão, da tyrannia e da mais descomunal devassa". Essa situação era fruto dos governos de eclesiásticos como Vital, Laranjeira, Macedo Costa, entre outros, escolhidos especialmente "para auxiliar em a conquista e escravidão de nossa pátria, pela seita de Santo Ignacio de Loyola"[867]. Chamava a atenção, portanto, para

[862] Idem, p. 22.
[863] Pereira cita várias folhas, como *A União* (único jornal eminentemente católico), *A Verdade* (de tendência maçônica), *A Família Universal*, *A Província*, *Jornal de Recife*, *Diário de Pernambuco* (mais moderado em suas considerações), *Diabo a Quatro* (composto por charges). Cf.: Ibidem, p. 23.
[864] *O Liberal (1872)*, n. 19, 18/05/1873.
[865] Importante salientar que este jornal *O Liberal*, de subtítulo "Jornal Político, Literário e Religioso", entrou em circulação em 14 de abril de 1872. Com o objetivo de "advogar os princípios liberais e as franquias democráticas" publicou-se uma vez por semana. Entre os temas recorrentes, destacavam-se a instrução pública, o ataque ao partido conservador, o combate às ideias republicanas, além do enfrentamento à questão religiosa a partir de seu número 14 (6 de agosto). Terminado o ano com 36 edições, retornou em 1873 reiniciando a numeração e com uma forte campanha contra o governo e com traços antijesuíticos. A partir do número 37, mudou seu subtítulo para "órgão democrático", mantendo a cobertura sobre a questão religiosa e a defesa dos princípios liberais. Em 2 de março de 1874, encerrou suas atividades. Cf.: NASCIMENTO, L., *op. cit.*, vol. 05, p. 325-328.
[866] *O Liberal (1872)*, n. 19, 18/05/1873.
[867] Idem.

as ações dos *fanáticos* bispos e jesuítas, pedindo atitude do governo provincial que até então se posicionava timidamente diante dos acontecimentos.

Ainda mais incisivo em suas recriminações e referindo-se claramente a submissão da Igreja ao Estado, *O Liberal*, em segundo artigo intitulado "Outra face da questão", classificou a suspensão *ex-informata consciência* lançada contra o Deão como um *grave desacato ao poder civil* já que este poderia escolher sacerdotes para cargos públicos, ficando eles dispensados de licença. Ao se negar a por *visto* na licença dada pelo presidente da província, apresentada em 9 de abril, o bispo desrespeitou o "princípio da autoridade representado pelo primeiro magistrado da província"[868], *zombando* e *ridicularizando* o poder civil. Este episódio evidenciava o interesse de D. Vital em "provar com factos iguaes a supremacia da igreja sobre o estado", ignorando as próprias disposições do direito escrito.

No embate que se estabeleceu entre o Deão Francisco de Faria e D. Vital estão estampados mais do que discordâncias burocráticas, como o pedido documentado de licença ou não para a ocupação de um cargo público. Em questão, estavam as discussões cada vez mais intensas quanto aos limites que cada esfera deveria tomar, ou seja, as definições do poder do Estado e da Igreja. Nesse sentido, a atitude do bispo foi, na opinião do jornal de caráter liberal, uma afronta ao próprio governo e mesmo da constituição, pois desconsiderou a decisão do presidente da província na ocasião. Para a folha e também para o Deão Faria, os membros da Igreja eram como funcionários públicos e, assim sendo, submetidos às suas decisões. Não havia necessidade, portanto, de que se confirmasse uma situação (a ocupação do cargo de regedor do Ginásio Provincial) ao bispo, sendo que este também estava subordinado ao Estado. Ou seja, uma decisão do governo não precisava de uma aprovação e confirmação específica da Igreja. Evidenciava ainda os conflitos entre o clero nacional – representado nesse caso pela figura de Joaquim Francisco de Faria – e os padres estrangeiros, associados particularmente aos jesuítas estabelecidos na província. Havia, segundo constatamos nas palavras do jornal, uma distinção quanto ao tratamento dos religiosos, sendo que aqueles que dirigiam o colégio S. Francisco Xavier gozavam de mais privilégios.

[868] Ibidem.

Os ecos da suspensão de Joaquim Francisco de Faria não se restringiram às manifestações nos jornais e tomaram às ruas. Em 14 de maio tanto em *A Província*[869] quanto em *O Liberal*[870] noticiou-se a passeata em prol do Deão iniciada na praça Conde D´Eu. Durante a caminhada em direção ao Ginásio Provincial, alguns oradores se manifestaram, como Floriano Corrêa de Britto que em seu discurso se referiu à *invasão teocrática* dirigida pelo jesuitismo com o objetivo de reduzir a província a mesma situação que se encontrava o Paraguai sob domínio de Solano Lopes.

Já no edifício do Ginásio Provincial estava o Deão Faria, em vestes sacerdotais, acompanhado da maioria dos membros do diretório do partido liberal e do seu presidente, Barão de Villa-Bella. O episódio, portanto, encampado pelo partido liberal, alimentava abertamente a disputa política provincial. Corrêa Brito mais uma vez discursou a favor do religioso, referindo-se ao Bispo D. Vital como "dócil instrumento do jesuitismo"[871] e destacando a suspensão do benefício do padre brasileiro como uma exigência dos "degenerados discípulos de Loyola, congregados no Collégio S. Francisco, a rua do Hospício"[872], exigência essa provocada pela publicação das cartas[873] do Deão no *Jornal de Recife*, decisão que contou com respaldo do seu partido. O golpe proferido pelo bispo mostrava seu apreço aos "ingratos padres estrangeiros" em detrimento de um "sacerdote nacional".

Depois das palavras de Brito, Faria agradeceu ao povo que ali estava, destacando os serviços que havia prestado à província e ao Brasil. O reconhecimento da população era, segundo ele, um julgamento da injustiça que havia sofrido. Em seguida, Aprígio Justiniano da Silva Guimarães e João Francisco Teixeira também discursaram. O primeiro salientou que Pernambuco não vivenciava uma questão religiosa, mas o predomínio temporal do jesuitismo, "mercador na Martinica, despota no Paraguay, machina de guerra e pescador

[869] *AP*, n. 70, 16/05/1873. [artigo 2]
[870] *O Liberal (1872)*, n. 19, 18/05/1873. [artigo 4]
[871] *AP*, n. 70, 16/05/1873. [artigo 2]
[872] Idem.
[873] Segundo Corrêa Brito, estas cartas eram "baseadas em provas irrecusáveis, colhidas em historias insuspeitas, os descrevem taes quaes são, e, arrancando-lhes as mascaras, os expõem á contemplação publica, não como ministros de Jesus, segundo alias se apregoam, o cuja religião buscam deturpar a todo o transe; mas, sim como agentes de Satanaz, a cujo serviço vinculam-se com tenacidade e dedicação, dignas de melhor causa". Cf. Ibidem.

d´aguas turvas em toda a parte"[874]. As intenções de firmar o jesuitismo através do ataque ao Deão Faria não tinham alcançado o resultado desejado. Para o orador, era preciso não confundir a *lei de Cristo* com a *lei do jesuíta*: "'avante na luta das ideas, e não nos paralyse o animo a hypocrisia sacrílega do jesuitismo'"[875]. Concluindo, lembrou mais uma vez que a manifestação do jesuitismo através das mãos de D. Vital não abalara o Deão Faria visto que preservou sua estima diante dos nacionais e estrangeiros da província. Em complemento a esse artigo, no dia 20 de maio, publicou-se uma nota[876] no jornal *A Província*, informando o pedido de dispensa do Deão da Sé de Olinda do cargo de regedor do Ginásio Provincial.[877]

Nos números posteriores, sobretudo do jornal *A Província*, foram divulgadas notas de gratidão e apoio ao Deão Joaquim Francisco de Faria, como um testemunho de apreço dos membros do Ginásio Provincial que agradeciam pelos serviços prestados no estabelecimento. Entre as publicações, destacamos um ofício da Sociedade União e Fraternidade sediada na Paraíba, felicitações assinadas por cento e quatro pessoas da cidade de Pilar (em Alagoas), um abaixo assinado de apreço assinado por membros do partido liberal; para citar algumas.[878]

Com relação ao comício de 14 de maio, atribuído a uma convocação pública do partido liberal, a imprensa privilegiou o ataque contra o Colégio São Francisco Xavier, manifestação que decorreu deste evento.[879] Sobre o assunto publicou-se com letras destacadas n´*O Liberal* texto intitulado "Confissão do Crime" fundamentado no conteúdo de um telegrama[880] assinado pelo presidente da província e membro do Partido Conservador, Henrique Pereira de Lucena. Nele, relata-se a realização de um comício com

---

[874] Ibidem.

[875] No mesmo tom do discurso anterior, João Teixeira sugeriu uma visita à tipografia do *Jornal de Recife* para agradecer ao seu proprietário e principal redator, José de Vasconcellos, pelos "relevantes serviços que há prestado a causa da civilização e do progresso na quadra difícil e arriscada" que atravessavam. Cf.: Ibidem.

[876] *AP*, n. 71, 20/05/1873. [artigo 2]

[877] Tal atitude havia sido tomada depois que declarou seu apoio aos liberais nas críticas feitas ao Presidente da Província Henrique Pereira de Lucena e que foi publicada na mesma edição d´*A Província* (n. 71, 20/05/2014) e que faremos referência mais adiante.

[878] Tais publicações estão respectivamente publicadas em: *AP*, n. 73, 26/05/1873, *AP*, n. 77, 12/05/1873; *AP*, n. 79, 17/05/1873; *AP*, n. 83, 01/07/1873.

[879] Azevedo transcreve duas versões sobre o ocorrido. Uma escrita no *Jornal do Recife* e que favorecia o Deão e a outra de autoria do Padre Joseph Lazenby, da Companhia de Jesus e residente do colégio. Cf.: AZEVEDO, F., *Ensino*..., p. 102.

[880] *O Liberal (1872)*, n. 21, 30/05/1873. O mesmo telegrama foi publicado na edição seguinte, n. 22. O telegrama foi enviado ao presidente de Alagoas para ser transmitido ao Ministro do Império.

cerca de cinco mil pessoas, salientando, no entanto, que um grupo de quinhentas delas, no final dos pronunciamentos, se dirigiu o colégio dos jesuítas e o invadiu, destruindo móveis e agredindo três padres. Posteriormente, ainda atacaram a tipografia União e se deslocaram para o Palácio Episcopal. Em outras palavras, a mensagem do presidente responsabilizava o Partido Liberal pelos eventos que se seguiram.

Esta nota foi criticada no dia seguinte[881] no mesmo periódico. Para os editores, tratava-se de mais um *cinismo* do presidente Lucena que, diferentemente de sua posição inicial de respeito ao comício, passou a imputar a manifestação que dele decorreu às lideranças do partido liberal – argumento rebatido na publicação. A atitude de Lucena, para os autores, era uma tentativa de justificar a repressão violenta que o mesmo havia aprovado contra uma segunda reunião organizada pelos liberais para o dia 16 de maio:

> os membros do partido liberal (...) não podiam aprovar os actos do dia 14, que traduziam um excesso popular – ainda que justificável como o temos dito; mas o sanguinário Lucena pensou que o partido liberal assistiria impassível ao massacre do povo e não se acharia a seu lado para com ele defender os seus direitos consultados!
> No auge da indignação do pasmo, o Diretório do partido escreveu seu manifesto *Ao Brasil*, estigmatisando o atentado de 16 de maio, mandado praticar pela autoridade arbitrária.[882]

Para o jornal, não estava em questão se o movimento de 14 de maio tinha ou não a coordenação de um partido, mas sim o *atentado*, a repressão que o presidente Lucena tinha cometido no dia 16 de maio. Referia-se ao fato de que, depois do saque ao colégio, o Partido Liberal convocara outro comício para o dia 16 de maio que reuniu cerca de mil e quatrocentas pessoas no Campo das Princesas. Todavia, temendo novo ataque ao colégio e a repercussão negativa de sua administração junto ao eleitorado católico, a reunião fora dispersada por tropas enviadas pela presidência.[883]

Sobre esse segundo comício, ambos os jornais – *A Província* e *O Liberal* – expressaram sua discordância quanto à decisão de Lucena. No dia 20 de maio[884], *A Província* publicou um documento do diretório do Partido Liberal demonstrando a sua

[881] *O Liberal (1872)*, n. 22, 03/06/1873.
[882] Idem.
[883] AZEVEDO, F., *Ensino*..., p. 107.
[884] *AP*, n. 71, 20/05/1873.

condenação contra aquele *vandalismo autoritário* decorrente da *conivência* da autoridade pública com o *partido teocrático*, assinado por vários membros do partido, entre eles o Deão Joaquim Francisco. Considerou que, depois dos acontecimentos de 14 de maio, quando os homens do *partido teocrático* expuseram seu descontentamento junto ao presidente da província, Lucena promovera uma espécie de emboscada, visto que as autoridades públicas não tinham proibido a reunião e que ela foi pacífica até o momento que uma *ilegal intimação* deflagrou a confusão, seguida por atos de violência. Dessa forma, acusavam Henrique Pereira de Lucena[885], entre outras coisas, de mandar intimar uma reunião não pela autoridade competente, mas pelo *comandante das armas*, e de manter-se passivo diante dos "actos do espancamento brutal" dos cidadãos.[886]

Vale mencionar que matérias do *Diário de Pernambuco* também abordaram de forma diversa as manifestações. Em artigo[887] divulgado em 17 de maio foram enfatizados os atos de vandalismo ocorridos no dia 14, como a tipografia de *A União* incendiada, o colégio invadido, padres feridos, destruição de uma biblioteca, além de evidentemente declarar seu apoio às ações das autoridades, em especial, no segundo comício. Para o autor,

---

[885] Na mesma edição (n. 71) de *A Província*, um artigo anônimo, intitulado "Uma recordação", criticou a atuação de Lucena fazendo uma comparação entre o desempenho do presidente e o de seu pai, o coronel Henrique Pereira de Lucena, um dos líderes liberais da Revolução Praieira (1848), ocorrida décadas antes. Destacando cena vista em 16 de maio – em que um senhor de avançada idade apareceu ensanguentado – associou-a ao episódio da guerra civil de 1848, na qual o coronel Lucena fora espancado, preso e degredado para a ilha de Fernando de Noronha, sofrimento cujas decorrências o levariam, anos depois, à morte. Tais episódios do passado ainda presentes na memória dos cidadãos, demonstravam que o exemplo do pai parecia ter sido esquecido pelo filho. Conclui: a atitude que o presidente tomara em 16 de maio – oposta às ações do pai – demonstravam que ele não tinha o direito de usar o seu sobrenome. Cf.: Idem. Sobre a atuação do coronel Lucena na guerra civil de 1848, ver: MARSON, Izabel Andrade. *O Império do Progresso. A Revolução Praieira em Pernambuco (1842-1855)*. S. Paulo: Brasiliense, 1987.

[886] O jornal *A Província* dedicou mais páginas da edição n. 71 ao evento de 16 de maio e à repercussão do manifesto do Diretório do Partido Liberal. Entre eles, o artigo "Ao Directorio do Partido Liberal de Pernambuco", assinado pelos bacharéis J.B. Pinheiro Côrte Real e José Mariano C. da Cunha. O texto narra como se deu a manifestação, destacando o uso da força da autoridade quando aconteceu o arrombamento das portas do teatro. Outro artigo, sem informação do autor (datado de 19 de maio de 1873) defendeu a manifestação como um "exercício de direito sagrado" e que, em seu início não acontecera nenhum ato "perturbador da ordem pública", pelo que tudo poderia ter sido resolvido sem o uso da força. Diante disso, reiterava o apoio ao manifesto do Diretório do Partido liberal dirigido ao país, "um documento eloquente que vem reunir-se a tantos outros para atestar a fraqueza e desprestígio da presente situação". Também em "A demonstração popular", argumentou-se que a infalibilidade não poderia ser a justificativa para os atos dos bispos e, dessa forma, as manifestações em prol do Deão Francisco de Faria eram lícitas. Não se podia, no mundo moderno, permitir ações absolutistas e tirânicas. O direito de análise e discussão das ações deveria ser preservado. Cf.: *AP*, n. 71, 20/05/1873.

[887] *DP*, 17/05/1873.

assinalado por três asterisco (***), era louvável a atitude do governo no segundo dia de manifestação, pois, sob pena de pactuar com a *desordem* não poderia permitir outra reunião de mesmo gênero da anterior. Esse posicionamento se repetiu de modo mais enfático no artigo intitulado "Os acontecimentos de 14 e 16"[888] em que, além de caracterizar o ocorrido como "um transbordamento do ódio político, falsamente acobertado com as roupagens luxuosas da questão religiosa"[889], se atribuiu ao partido liberal toda a responsabilidade pelos eventos. Sobre os autores da festa e de seus oradores deveriam recair toda a culpa, mas de maneira covarde eles se eximiram de todas as ações, acusando agora o próprio povo.

Já na crônica "Selvática Feracidade"[890], publicada n´*A Província*, frisou-se a violência praticada com o aval do presidente da província e, dado o teor também religioso das motivações do protesto liberal, nomeou-se o episódio da repressão oficial como o *novo S. Bartholomeu*, ou seja, aproximando-o do célebre evento ocorrido nas guerras de religião da França do século XVI. Destacou ainda o espancamento do proprietário e principal editor do *Liberal*, José Mariano Carneiro da Cunha, folha oposicionista da referida administração. Diferentemente do *Diário de Pernambucano* que no citado artigo do dia 20 de maio[891] defendia a ação do governo como apropriada para a dissolução da reunião que poderia se transformar em desordem ainda maior que a anterior, para o autor d´*A Província*, Lucena não apenas planejou a selvageria para encobrir a inércia da presidência nos eventos de 14 de maio, como também aproveitou para se vingar de Mariano, líder liberal, colega e comprovinciano responsável por censuras a seu governo, uma vez que ele vinha publicando em *O Liberal* artigos críticos ao desempenho de Lucena e em defesa do Diretório de seu partido.

***

[888] *DP*, n. 115, 20/05/1873.
[889] Idem.
[890] *AP*, n. 71, 20/05/1873.
[891] *DP*, n. 115, 20/05/1873. Para o autor, em defesa do governo em questão, não foi por ordem do presidente de província Lucena que houve excessos. Apesar de configurar uma emergência e, portanto, passível de atos mais enérgicos, o presidente não havia ordenado, dessa forma, aconselhando sempre moderação.

Podemos considerar que os eventos desencadeados pelo episódio de desobediência do Deão Joaquim Francisco de Faria às determinações do bispo D. Vital evidenciaram com grande clareza não apenas a divisão mais conhecida entre as forças políticas existentes na província – liberais e conservadores. Em Pernambuco, a contundência dos problemas imbricados na disputa de competências entre o Estado e a Igreja – em especial a polêmica/ enfrentamento dos liberais e do clero brasileiro com os jesuítas, e dos católicos ultramontanos com a maçonaria – radicalizou-se e politizou-se ao ponto de fraturar a tradicional organização partidária provincial. Nesse sentido, formou-se ali um Partido Católico, que se colocou acima das tradicionais agremiações políticas e, aproveitando eventos políticos locais, promoveu uma campanha visando questionar a atuação do ministério dirigido pelo Barão do Rio Branco, também Grão-Mestre da Maçonaria no Império, em especial a política punitiva contra os bispos ultramontanos e a proteção ao clero brasileiro e à maçonaria.

Como uma ilustração dessas reverberações relacionadas ao episódio do Deão Faria, destacamos a polêmica sobre da maçonaria na província, tema do artigo publicado em 13 de junho de 1873 n´*A Província* intitulado "Acontecimentos de Pernambuco e o Sr. Maciel"[892]. Criticando as opiniões proferidas pelo citado Oliveira Maciel ao partido liberal, o autor anônimo, ainda repercutindo os eventos em torno das decisões do bispo quanto ao Deão Faria, avaliou a situação não como uma questão partidária ou individual, mas uma questão social resultado da "luta estabelecida pelas dissenções religiosas"[893] que, por sua vez, era responsável pelas maiores perturbações no seio do povo. Para respaldar sua opinião, citou exemplos, como a Suíça (que naquele momento passava por situações de intolerância religiosa), a Alemanha (que apresentava discussões quanto à questão da infalibilidade), a Itália (ainda instável em sua relação com o Vaticano) e a Inglaterra (com momentos de tensão diante da intolerância dos irlandeses católicos). O Brasil não estava distante desses problemas na medida em que, no episódio de desobediência e

[892] *AP*, n. 78, 13/06/1873. A publicação registra que tal artigo é uma transcrição do periódico *O Futuro* (do Ceará) sem precisar a data de sua primeira divulgação. Por conta disso, é possível que o citado Maciel se refira so presidente de província Francisco de Assis Oliveira Maciel que ocupou o cargo entre dezembro de 1862 e setembro de 1863 pela província do Ceará e, entre novembro de 1877 e fevereiro de 1878, por Pernambuco.
[893] Idem.

enfrentamento do Deão Faria ao bispo, a Igreja Católica se colocara em luta contra uma *sociedade antiquíssima*, *pacífica*, destinada aos *atos lícitos* – a *maçonaria*.

De acordo com o autor, a Igreja naqueles dias estava agindo com censura sobre os maçons por meio de comunicados apostólicas e pastorais, ação, contudo, que contrariava o direito pátrio no Brasil. Ou seja, os decretos e bulas apostólicas deveriam depender do *placet* imperial. Lembrava que a Constituição reconhecia a religião de Estado e, por isso, se estabelecia para com ele uma subordinação de todas as relações da vida civil e política.

Referindo-se ao episódio do *estimado* Deão Faria, considerou que a resistência dos maçons (e de boa parte da população pernambucana) às ações diocesanas se deu em razão da conduta irregular do bispo de Pernambuco que havia executado uma bula apostólica contrária ao comportamento do Deão e também à maçonaria sem ter recebido antes o *placet* imperial. E como o governo provincial não agiu de maneira precisa diante do caso, o povo se manifestou, como acompanhamos nas ações contrárias à suspensão do padre Joaquim Francisco.

Notamos, então, que em apoio a Dom Vital, estavam os líderes políticos e religiosos mais conservadores alinhados às propostas tridentinas da Igreja Católica e, consequentemente, apoiadores da presença e permanência da Companhia de Jesus em Pernambuco. Do lado oposto, aqueles que defendiam um perfil mais liberal ancorado na condição constitucional que determinava aos padres o caráter de funcionários públicos e, portanto, debaixo dos dizeres do Estado. Tais disputadas influenciavam o tratamento dado aos padres nacionais e estrangeiros, já que na administração ultramontana do mencionado bispo acusava-se o beneficiamento de religiosos vindo de fora do país, como o caso dos jesuítas. Nos discursos que acompanhamos na imprensa sobre o caso, favoráveis ou contra a presença jesuítica em Pernambuco, os loyolanos parecem identificar uma espécie de síntese dos interesses dessa Igreja Católica mais conservadora a serviço dos interesses exclusivos de Roma.

Diante do recrudescimento das manifestações contrárias, inclusive físicas, àquela presença e do respaldo do ministério Rio Branco ao controle do poder dos bispos sobre o clero secular – que chegaria ao extremo da prisão dos prelados de Olinda e do Pará, ficou difícil a manutenção do Colégio regido pelos inacianos no Recife. No jornal *A Província* de

26 de maio de 1873, publicou-se sob o título "Censura jesuítica"[894] a transcrição do ofício do Padre Felippe Sotovia (S.J.), reitor do Colégio S. Francisco Xavier, que informava que em virtude dos eventos do dia 14 daquele mês, via a necessidade de se retirar da cidade com os outros padres do instituto de ensino. Contudo, esclarecia que era preciso um pouco de tempo antes da entrega da casa e solicitando ao presidente da província apoio da força pública para garantir a vida de seus *súditos* no período em que ali permanecessem. Em resposta, Lucena, segundo o artigo, limitou-se a dizer que a retirada dos padres era uma decisão deles próprios e que a força pública estava vigilante na intenção de coibir qualquer atentado como o ocorrido em 14 de maio.[895]

Segundo Azevedo, Padre Sottovia aceitou o convite do Senhor Dr. José Francisco de Barros Rego – deputado do segundo distrito na Assembleia Provincial nos anos 1870-1871 e dono de Engenho Quizanga, cujo filho frequentava o colégio – para a transferência da instituição de ensino para a vila de São Lourenço da Mata situada a 35 quilômetros do Recife. Também influenciou a decisão do reitor, o convite do Pároco Francisco Ariano de Souza Araújo da Igreja do Mártir situada naquela vila.[896]

O colégio se instalou provisoriamente na Casa Paroquial desta freguesia de cinco mil habitantes, enquanto aguardava a construção de novos prédios. Cerca de quarenta alunos acompanharam os jesuítas, enquanto Padre Mazzi ficou em Recife como Diretor Espiritual das Irmãs Doroteias. Todavia, mesmo se afastando da capital, as críticas e perseguições seguiram.[897] A campanha contra os religiosos os levou até mesmo a considerar o fechamento temporário do Colégio de São Francisco Xavier, fato que não se concretizou até que a situação se agravasse ainda mais com a prisão de Dom Vital determinada pelo ministério em 02 de janeiro de 1874.

Quando Dom Vital entrou em atrito direto com o Governo Imperial, seu maior suporte foi a Companhia de Jesus, o que provocou mais manifestações contrárias aos

---

[894] *AP*, n. 73, 26/05/1873.
[895] Na coluna *Chronica* do mesmo número d´*A Província*, comentou-se em "Caridade Vitalina" que o Colégio S. Francisco Xavier já era mobiliado novamente e dizia que mesmo que os padres estrangeiros que lá residiam se retirassem, continuaria "sob direção de dous discípulos de Loyola, que dizem-se brasileiros". Cf.: Idem.
[896] AZEVEDO, F., *Ensino*..., p. 113.
[897] Azevedo cita, por exemplo, a apresentação no teatro de madeira "Gymnasio Dramatico" em junho de 1873 da peça "Os maçons e os Jesuítas", escrita por Carneiro Villela.

loyolanos por parte de seus críticos. Nesse momento delicado nas relações entre a Igreja e o Estado, Dom Antonio de Macedo Costa, Bispo do Pará, também foi preso. Segundo Azevedo, diante da hostilidade do Império – sobretudo do Ministério de 07 de março do Visconde de Rio Branco – e para garantir os interesses da Igreja, foi criado em Pernambuco o Partido Católico.

O primeiro passo foi a organização de várias agremiações[898], cujo objetivo, além da defesa da Igreja frente ao Império, rechaçando o catolicismo dito oficial, era promover atividades culturais cristãs. Os membros dessas agremiações sofreram diversas retaliações, como a demissão de seus cargos no governo a exemplo dos Bachareis Manoel Barboza de Araújo e Pedro Gaudino. Contudo, a atuação destas agremiações prosseguiu e, de acordo com o autor, baseando-se em descrições do jornal *A União*, foram os *melhores fructos* dessa luta que agitava o país entre "*o depotismo da impiedade maçônica e a liberdade das consciencias catholicas*"[899]. Após uma primeira fase de composição das agremiações, em dezembro de 1874, o mesmo jornal *A União* já divulgava abertamente a iniciativa da criação do partido Católico:

> este 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, sabendo a ligação entre leigos como Soriano de Sousa [filósofo e redator do jornal *A União*] e os Jesuítas, desconfiava ainda mais a presença da Companhia de Jesus na sua província.[900]

5.3. A Companhia de Jesus e o movimento do Quebra-Quilos

Na avaliação de Azevedo, os padres teriam seguido suas atividades no ensino e em missões pelo interior pernambucano se não fosse pela denúncia de seu envolvimento com movimento conhecido como Quebra-Quilos, ocorrido entre outubro de 1874 e janeiro de 1875, e reprimido com violência pelo governo de Lucena. De acordo com Armando Souto

[898] São elas: União Católica de Campina Grande (dezembro de 1873), presidida pelo Padre Manoel José Antonio M. Ibiapina; União Catholica Orthodoxa Pernambucana (janeiro de 1874), presidida pelo Dr. Vicente Pereira do Rego; Associação União Catholica Alagoana (janeiro de 1874), presidida pelo Cônego Vigário Francisco Peixoto Duarte. Cf. Idem, p. 116.
[899] Ibidem, p. 117.
[900] Ibidem.

Maior, estudioso desta revolta, populações do interior de Pernambuco e províncias limítrofes, se rebelaram contra a imposição pelo governo imperial de novo sistema de pesos e medidas, assim como a criação de impostos para os pequenos produtores comercializarem seus produtos nas feiras locais, denominado por eles como "imposto do chão". [901]

Na verdade, Souto Maior considerou que *suas raízes* estavam espalhadas por quase toda essa região. Segundo análise deste autor, a economia da região na época, baseada na concentração fundiária, tinha problemas cujas consequências já haviam sido detectadas no início da década de 1870, conforme se pode perceber pelo pronunciamento do presidente da província de Pernambuco Diogo Velho Cavalcante de Albuquerque em 1871, no qual destacou o "quanto era nefasto o domínio do latifúndio na sua jurisdição"[902].

O problema enfrentado pela agricultura, por sinal, foi importante objeto de reflexão de Henrique Augusto Milet, um engenheiro francês de estradas de ferro e senhor de um engenho mediano sediado na província desde 1840, e articulista do *Jornal do Recife*. No ano de 1875, Milet apresentou nas páginas deste jornal uma análise não somente do Quebra-Quilos, mas também um estudo minucioso sobre a situação enfrentada pelos agricultores dessa região, ele inclusive, naquele momento. Uma série de artigos, editada no ano seguinte sob o título *Os Quebra-Kilos e a crise da lavoura*[903], alertava para o esgotamento das fontes de produção, do comércio e da agricultura em cinco províncias do norte do país, situação pouco observada pelos estadistas até o ano de 1874. Criticava a centralização administrativa nesse processo lamentável para a lavoura, e sobretudo, as orientações econômicas equivocadas dos ministérios pois, sob controle do Estado estavam o crédito e a circulação monetária, além das formas de encaminhamento da questão servil[904]. Segundo as descrições de Milet, os movimentos *sediosos* provinham da Paraíba e

[901] De acordo com Azevedo, para manter um equilíbrio nos gastos dos municípios, eram estabelecidos impostos que, para o interior das mencionadas províncias, onde a margem de lucro era menor, causavam enorme prejuízo e revoltas com o Governo e seus agentes. Sobretudo o imposto de chão, "uma taxa cobrada por cada carga de cereais ou legumes vendida no dia de feira".
[902] SOUTO MAIOR, A., *op. cit.*, p. 05.
[903] MILET, Henrique Augusto. *Os Quebra-Kilos e a crise da lavoura*. 2ªed. São Paulo/Brasília: Global/INL, 1987.
[904] Milet tratou de vários temas atrelados à crise da lavoura. Nossa intenção, no entanto, é destacar suas considerações mais particularmente voltadas para o Quebra-Quilos. Sobre as publicações de Milet na imprensa, particularmente sobre o Quebra Quilos, assim como sua atuação política em Pernambuco, ver: MARSON, Izabel Andrade. *Política, história e método em Joaquim Nabuco. Tessituras da revolução e da*

estavam atingindo não apenas o centro província, como também o Rio Grande do Norte e as Alagoas:

> grupos numerosos, embora as mais das vezes desarmados, têm invadido as povoações do interior na ocasião das feiras semanais, opondo-se à percepção dos direitos municipais, quebrando ou dispersando as medidas do novo padrão, atacando as coletorias e câmaras municipais pra queimar os respectivos arquivos, e praticando mais alguns desses desacatos, (...) O governo, como era da sua mais estrita obrigação, recorreu ao emprego da força para restabelecer a ordem e prestígio das autoridades.[905]

Vale ressaltar, portanto, através das análises de Milet, que havia uma complexidade maior no movimento do Quebra-Quilos. Mesmo não descartando a atuação do partido de oposição ao governo nos acontecimentos, bem como dos jesuítas e seus partidários, acreditava em raízes mais profundas para o Quebra-Quilos e que não podiam ser ignoradas. As *razões* estavam atreladas ao mal-estar das populações do interior que viviam uma crise desde que o preço de seus principais gêneros de exportação estava inferior aos custos de sua produção.[906] A exemplo, o plantio da cana e produção de açúcar, cerca de 80% da receita do norte, achava-se desde de 1872 com problemas, já que a maioria dos engenhos não estava conseguindo custear os gastos. Ou seja, utilizavam os recursos anteriormente acumulados pela lavoura e que, em breve, iriam também ser insuficientes para cobrir as dívidas. Obrigados a viver por seu próprio capital e de empréstimos, gastavam somente o indispensável e, devido ao custo, reduziam o número de braços livres em suas lavouras. A perturbação, portanto, não atingia apenas aos produtores uma vez que a crise também alcançou o comércio e a população livre que sobrevivia da venda de seu trabalho.

Aspectos como esse, permitiam, na opinião de Milet, descrever o movimento do Quebra-Quilos, não como um protesto político e religioso, mas da *revelação inconsciente do mal-estar da população do interior* que se manifestava na classe menos abastada em virtude das dificuldades de obter recursos bem como daqueles que estavam diretamente

---

escravidão. Uberlândia: EDUFU, 2008. (Especialmente o capítulo 4: Domínio sobre a história: Nabuco e o engenheiro Milet).

[905] MILET, H. A., *op. cit.*. p. 29.

[906] De acordo com a análise de Milet, "a alça do câmbio, junto a falta de crédito suficiente e a juro razoável" foram os aspectos responsáveis por as quedas nos preços. Cf.: Idem, p. 30.

relacionados com a produção, da crise da lavoura e comércio.[907] Essa crise, muito semelhante à ocorrida em 1864, tinha uma origem ainda mais antiga. Segundo o autor, provinha da inferioridade de condições dos produtores de açúcar e algodão diante dos outros países que, sem muito respaldo governamental e contando com iniciativas individuais, não conseguirem superar essa diferença. Outro problema na sua opinião eram os altos impostos cobrados: "de todos os habitantes do globo, o brasileiro é um dos que pagam mais imposições"[908]. Nas províncias da Bahia e de Pernambuco, por exemplo, constatava que os agricultores ricos tinham perdido metade de seus rendimentos e aquele que tinham acumulado capital, estavam por gasta-lo.

Em abordagem mais circunstancializada, para Azevedo, esses movimentos foram uma reação dos camponeses aos novos impostos nas províncias de Alagoas, Paraíba, Pernambuco e Rio Grande do Norte. A resistência começando em Fagundes (Paraíba) em outubro de 1874 se espalhou, chegando a Campina Grande, onde as balanças do sistema métrico foram quebradas (dando nome ao movimento). O Visconde de Rio Branco, o Grande Mestre da Loja Maçônica, segundo o autor, interpretou que por trás do movimento, das críticas à maçonaria estavam os jesuítas. O Ministério se posicionou contra os camponeses e dos dois governadores das Dioceses de Olinda e Belém: "em novembro de 1874 o Governo exigiu que o governador das Dioceses do Pará, Cônego Sebastião Borges de Castilho, levantasse os interdictos contras as irmandades"[909].

Para Souto Maior, a Questão Religiosa e o Quebra-Quilos tiveram uma relação assimétrica, ou seja, tangenciaram-se mas não estavam diretamente articulados.[910] Na verdade, a estreita ligação entre elas foi criada por um personagem importante – o Barão de Rio Branco – chefe de ministério cuja orientação política acirrou as duas questões. Durante o governo de seu Gabinete Conservador de 1871 (7/3/1871 a 24/6/1875), dois bispos haviam sido presos em janeiro de 1874 (um deles o bispo de Olinda) inclusive, como vimos, em decorrência de problemas no relacionamento entre um religioso brasileiro e os

[907] Essa crise, para Milet, não era temporária, mas tratava-se de uma revolução social, pois haveria o fim do capital acumulado por produtores e comerciantes e da sua substituição por outra classe da sociedade na posse dos seus instrumentos de trabalho. Cf.: Ibidem, p. 41.
[908] Ibidem, p. 48.
[909] AZEVEDO, F. *Ensino...*, p. 121.
[910] SOUTO MAIOR, A., *op. cit.*, p. 63.

jesuítas. Quando no final do mesmo ano (novembro de 1874), chegaram até ele as notícias sobre o Quebra-Quilos relatadas segundo o entendimento do presidente da província Henrique Pereira de Lucena, a associação foi inevitável. A percepção de Rio Branco, registrada em carta para o Imperador (25 de novembro de 1874), era de que se tratava de uma sedição na Paraíba e que a capital se encontrava ameaçada por mil agitadores que vinham de Campina Grande e Ingá. O pretexto de todo movimento era baseado no recrutamento; no novo sistema de pesos e nas medidas e a Questão Religiosa.

Em outra correspondência do dia seguinte[911] referiu-se ao grito de "morra os maçons" que deixava evidente que era algo atrelado à questão religiosa. Informado por telegramas enviados por Lucena e distante dos acontecimentos, afirma Souto Maior que Rio Branco parecia acreditar na existência de uma *vasta revolução*, "onde a questão religiosa e os jesuítas funcionavam como setores de atuação política dos liberais"[912]. Baseado mais uma vez em carta de Rio Branco[913] para o Imperador (de 18 de dezembro de 1874), Souto Maior acredita que o ministro desde o princípio suspeitava que os jesuítas eram autores de um plano de subversão, apesar de não possuir provas suficientes de sua culpa. Comunicava ainda a possibilidade de deportação dos jesuítas já que a sedição não havia sido debelada: "a 22 de dezembro, (...) estava plenamente convencido, pelos telegramas que lhe enviara Lucena, que o plano de agitação que perturbava Pernambuco e Paraíba era jesuítico, com a colaboração de alguns políticos do Partido Liberal"[914]. Diante disso, em um tom antijesuítico, Rio Branco enviou um telegrama ao presidente da província solicitando de forma categórica que a autoridade não recuasse e ainda se organizasse buscando unir forças com a Paraíba, pois os jesuítas de Triunfo (Pernambuco) eram os mais perigosos e deveriam ser presos e retirados das igrejas.

---

[911] Refere-se a uma das cartas do Presidente do Conselho dirigida ao Imperador D. Pedro II.

[912] Idem, p. 65.

[913] Souto Maior posiciona Rio Branco como conservador, identificado com o trono, mas que muitas vezes tinha atitudes mais liberais do que os próprios liberais. Vale ressaltar que autor entende a fronteira entre os liberais e conservadores, durante o Segundo Reinado, era mais partidária que ideológica: "'os dois velhos partidos não tinham opinião. Como não tinham programas; o seu objetivo era a conquista do poder e conquistado este, conservá-lo a todo o transe. (...)'". Cf.: Ibidem, p. 68.

[914] Idem, p. 70. Segundo Souto Maior, Conselheiro João Alfredo também foi fonte informações para Rio Branco. Retornando de sua terra natal, dizia-se impressionado com as críticas do presidente da província de Santa Catarina contra o jesuíta João Maria Cybeo que no interior da província vinha fazendo pregações contrárias ao governo.

Concordando com a análise do autor, Azevedo afirma que o presidente Lucena considerou o movimento Quebra-Quilos uma extensão da Questão Religiosa. Para Souto Maior, tanto Lucena quanto Rio Branco já pressentiam uma agitação em Pernambuco. Além da presença dos jesuítas na capital, atuando empenhadamente na imprensa (conforme vimos em *O Catholico* e outros artigos do *Diário de Pernambuco*), e os conflitos entre a Companhia e o Deão Faria, havia no interior da província alguns padres, não necessariamente inacianos, mas seculares e de outras ordens religiosas que estavam criticando o governo. Como exemplo, menciona o padre Manuel Antônio de Jesus, vigário "encomendado" de Granito, denunciado pelo promotor público por usar a tribuna sagrada para criticar a prisão dos bispos. Paralelamente às violentas manifestações do quebra-quilos, na capital e no interior, ocorriam manifestações mais moderadas a favor de D. Vital e D. Macedo.

Nos jornais mais conservadores da época, de acordo com Souto Maior, divulgava-se que certos documentos tinham sido apreendidos e que atestavam serem os jesuítas inimigos da liberdade. Os *homens de roupeta* seriam a alma do Quebra-Quilos. Azevedo também destaca essa questão:

> no dia 2 de dezembro, o chefe da Polícia, Dr. Antônio Francisco Correia d´Araujo deu busca na residência do Pe. Mazzi, que serviu como capelão das Irmãs Dorotéias... A polícia encontrou duas cartas do Pe. Sottovia sem importância. No seguinte foram para a residência dos Padres Jesuítas em São Lourenço da Mata. Encontraram várias cartas dos Padres. Animada, a polícia, voltou ao Recife e deu busca novamente na residência do Pe. Mazzi. Na mesma tarde, deu busca na casa do cônego Andrade.[915]

Para Azevedo, Lucena acreditava que evidências incriminadoras dos loyolanos tinham sido encontradas. Referia-se principalmente a 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 comentava ter ido a São Lourenço para conduzir seu filho para a cidade de Natal. E como Padre Rocha Pinto ia pregar em Natal, o acompanhou nessa viagem. O presidente considerou esse fato como evidência de ligação entre o movimento do Quebra-Quilos e os jesuítas. O General Silvano prendeu o Dr. Rangel e o

[915] AZEVEDO, F., *Ensino*..., p. 122.

padre jesuíta que logo foram soltos com a condição de permanecerem em Recife. Souto Maior, no entanto, afirma que não se pode fazer uma associação direta e estreita entre o Quebra-Quilos e o clero. Na sua avaliação, poderiam ser consideradas situações locais nas quais pode ter havido alguma aproximação, dada a diversidade de aspectos envolvidos nos acontecimentos:

> na ressentida Igreja Católica, sangrando com a prisão de seus bispos, a conduta dos padres, em geral, nas cidades e vilas onde o movimento se manifestou com maior ou menor intensidade, é de uma variedade tal que se impõe ao historiador a ideia de serem situações locais, ideias pessoais em matéria política; ligações amistosas ou inimizades com as autoridades as condicionantes fundamentais das posições assumidas pelos párocos do interior ante a revolta, a sedição ou ao simples tumulto dos quebra-quilos. Isso em relação ao clero secular. Quantos aos inacianos, se bem que o governo estivesse convencido do contrário, não parece uma prova direta, conclusiva, documental, da atuação institucional dos jesuítas.[916]

Mesmo sem encontrar nenhum documento que ligasse diretamente a participação da Companhia Jesus ao Quebra-Quilos, era possível reconhecer essa associação em artigos dos jornais.[917] Lucena estava convencido do perigo que os loyolanos representavam para a ordem pública e a política imperial em relação à Igreja, e passou a gestionar junto ao governo a expulsão desses padres que também eram estrangeiros. Para tanto, apreendeu um conjunto de onze cartas que acreditava ser capaz de *provar* a subversão jesuítica. [918] Apesar de pouco convincente, o presidente da província pernambucana anunciou a expulsão os jesuítas estrangeiros.

A deportação dos padres repercutiu entre católicos e liberais visto que a opinião pública não estava completamente certa do envolvimento da Ordem Inaciana nos conflitos ocorridos no interior. Souto Maior destaca alguns exemplos, entre eles, a peculiar ação dos padres em Flores e Triunfo (importante cidade por ser próxima à fronteira com a Paraíba). Nessas cidades os jesuítas Onorati e Aragnetti preparavam missões, quando foram

---

[916] SOUTO MAIOR, A., *op. cit.*, p. 78-79.
[917] Idem, p. 81.
[918] Azevedo também se refere a cartas encontradas durante uma revista e que foram utilizadas para a expulsão dos padres jesuítas italianos no Brasil. Com a insistência de Lucena, no dia 17 de dezembro de 1874, esta decisão foi tomada nas Províncias de Pernambuco e Paraíba. Além de Lucena e do Visconde Rio Branco, outras pessoas pareciam interessadas na retirada dos religiosos: "até o Pe. Cocumelli, que era Superior da Missão Jesuítica no Brasil e morava em Itu, podia ver não somente os Jesuítas de Pernambuco estavam em perigo, mas todos eles no Brasil". Azevedo ainda transcreve um editorial publicado no jornal *A União*, que narra os acontecimentos sob um olhar ultramontano. Cf.: AZEVEDO, F., *Ensino*..., p. 124.

intimados a comparecerem à Secretaria de Polícia da Capital. De acordo com o relato do delegado, não havia nada de subversivo em suas pregações no púlpito, mas chamava a atenção o fanatismo da população para com eles, já que um grupo imenso de pessoas se colocou contra a presença dos padres no interrogatório. Davam vivas aos jesuítas e gritavam contra a maçonaria e autoridades. Mas, os ataques aos cartórios e a destruição dos novos pesos e medidas costumeiros no quebra-quilos não ocorreram naquelas localidades: "a agitação processa-se, como se observa no testemunho do juiz de Direito, a nível de apoio pessoal aos dos missionários italianos e de condenação a maçonaria e, por extensão, ao Governo maçom e ímpio". [919]

Quando a portaria de Lucena foi publicada na íntegra no *Diário de Pernambuco* (23/12/1874), já tinham sido presos os padres Mario Arconi, João Batista Raiberti, Vicente Mazzi e Fillipe Sottovia, todos recolhidos a bordo da corveta "Vital Oliveira". Azevedo destaca a rapidez com que ela foi tomada e colocada em prática, pois do início do movimento do Quebra-Quilos à expulsão dos jesuítas decorreram apenas dois meses. E atribui a Lucena esse desfecho, pois, segundo o autor, o presidente da província sempre se mostrou contrariado com os acontecimentos da Questão Religiosa. Certamente por isso aceitou evidências tão frágeis nesse processo.

Segundo Azevedo, a expulsão dos religiosos, que ocorreu quando o movimento Quebra-Quilos já estava enfraquecido, repercutiu em outras regiões do Império e até ocorreram boatos de que os inacianos do Colégio São Luiz de Itu tinham sofrido o mesmo tratamento, o que não se confirmou. Padre Rocha, os irmãos jesuítas João Rogalia, Pedro Carosi, Domingos Ciuliani, Lourenço Lemi e Domingos Gualdi que não tinham sido expulsos, liquidaram com os pertences dos padres sob a supervisão do Delegado José Francisco de B. Rego. Dessa forma as atividades educacionais e espirituais dos Padres italianos da Companhia de Jesus acabaram em Pernambuco. Segundo Azevedo, somente em 1917, quando o Bispo de Olinda e Recife, Dom Sebastião Leme, convidou jesuítas portugueses, as atividades retornaram em Pernambuco.[920]

[919] SOUTO MAIOR, A. *op. cit.*, p. 86-90.
[920] AZEVEDO, F., *Ensino*..., p. 137.

***

Souto Maior em sua análise sobre o Quebra-Quilos e sua ligação com a Questão religiosa e, especificamente, com o jesuitismo, escreveu a seguinte consideração:

> um dos paradoxos do conservadorismo brasileiro foi este: gabinetes conservadores em franca hostilidade à Igreja. D. Vital foi levado à barra do tribunal por conservadores a sua defesa feita por um liberal, Zacarias de Góis e Vasconcelos. Consultando-se a imprensa da época, aqui e ali, veem-se espalhados elogios da extrema-esquerda dos liberais ao próprio Rio Branco.[921]

O que o autor chamou de paradoxos, temos acompanhado ao longo desse capítulo e dos demais. Na verdade, temos notado que a presença e o desempenho da Companhia de Jesus em um contexto de acirrado descompasso nas relações da Igreja e do Estado, não pode ser entendida a partir da simples oposição entre liberais e conservadores. O jogo partidário mostrou-se limitado para conferir entendimento às diferentes tendências religiosas presentes ao longo do século XIX. Mais ainda, o embate religioso no qual os inacianos de uma forma ou de outra se envolveram, fraturou e questionou sensivelmente a organização e disputas partidárias quando deu ensejo ao planejamento de um novo partido, o Católico, que se sobrepôs aos grupos existentes: conservadores, liberais e republicanos.

E em virtude da intensa politização e engajamento da população do Recife, no caso de Pernambuco, as discussões em torno da Ordem Inaciana chegariam ao ponto mais crítico vivenciado em todo o Império. Desde a criação do Seminário de Olinda, foi possível perceber que a citada província tornou-se importante centro intelectual onde ocorreu intenso debate político e participação social, sobretudo nos momentos importantes da construção do Estado Nacional, a exemplo de 1817, 1824, durante as regências e consolidação do Segundo Reinado. Isso voltaria a acontecer na circunstância mais difícil das relações entre o Estado Imperial e a Igreja: o episódio da Questão Religiosa.

No caso e momento de nosso interesse – do retorno da Companhia de Jesus à província na segunda metade dos anos oitocentistas – além, das discussões travados nos jornais e nos meios políticos sobre se os jesuítas deveriam ou não integrar a sociedade, tivemos de maneira mais efetiva a participação política dos próprios religiosos e também

[921] SOUTO MAIOR, A., *op. cit.*, p. 91.

daqueles que se posicionavam contra ou a favor de sua causa. Acompanhamos através do desempenho do Deão Joaquim Francisco de Faria e de seu conflito com o D. Vital, a mobilização e participação popular nas manifestações nas ruas que chegaram mais uma vez ao confronto com as autoridades e forças públicas. E mais, ali os padres da Companhia de Jesus envolveram-se diretamente no debate público através do jornal *O Catholico*, gestionaram no sentido de organizar um partido do mesmo nome e, aproximaram-se, embora, ao que tudo indica, não diretamente, também do movimento do Quebra-Quilos, estopim para a sua expulsão da província. Podemos sugerir que não por acaso a presença da Ordem Inaciana em Pernambuco foi tão breve. Certamente em nenhum outro lugar do Império parece ter sido tão intensa.

– Considerações Finais –

As publicações da *Revista* do IHGB desde sua criação em meados do século XIX já apontavam a importância da Companhia de Jesus, dado o número de membros da instituição interessados na discussão do tema e o volume de artigos incluídos naquele periódico. Não havia, é certo, unanimidade quanto às opiniões em torno desses religiosos: se para alguns haviam sido fundamentais na constituição da colônia portuguesa e quiçá, ainda eram importantes no presente para preparar trabalhadores indígenas para a lavoura, por outro, eram a própria encarnação do *inimigo* a ser combatida e afastada porque nocivo à sociedade e ao Estado. Havia ainda aqueles que não desprezavam sua importância histórica, mas não viam com bons olhos qualquer tipo de aproximação com a Ordem naqueles dias. Estas nuances marcam uma polêmica que não se restringiu à manifestação dos sócios no sentido de construir imagens e representações da Ordem Inaciana para a memória do Império, uma vez que ela ultrapassou os recintos do IHGB, colocando-se de forma muito mais aguerrida e expressiva em outros destacados espaços de debate. Ou seja, teve repercussão, com a mesma variedade de tons, na imprensa e em fóruns políticos, onde reconhecemos as teses e argumentos emergentes no IHGB.

Não se tratava apenas, portanto, se assim podemos chamar, de um interesse histórico com relação à figura do jesuíta e com aquilo que representaram no passado colonial. Havia uma urgência no tema. Havia um interesse evidente na Companhia de Jesus que nos levou a perguntar as razões para tal. Notamos, então, pequenos registros nas publicações do próprio Instituto que noticiavam o retorno da Companhia de Jesus em terras brasileiras na década de 1840 e seu interesse em retomar as atividades que tanto haviam caracterizado sua atuação no passado: o trabalho missionário junto aos índios e o ensino.

A partir desse indício, chegamos aos locais onde a Ordem Inaciana tentou negociar, com a ajuda de políticos locais, a sua fixação. Primeiramente, na província do São Pedro Rio Grande do Sul, porta de entrada para jesuítas que tinham sido expulsos, após uma breve passagem por Buenos Aires, por conta de atritos com o governador Manuel Rosas. Na

província sulista se dedicaram às obras missionárias regulares e, especialmente, á assistência religiosa junto aos colonos católicos italianos e alemães. Negociaram, então, ainda na década de 1840, a ida para Santa Catarina onde, em duas ocasiões, fundaram colégios dirigidos por membros da Ordem. Na década de 1860, encontraram espaço para atuar, também no ensino, nas províncias de São Paulo e de Pernambuco. Em todo esse percurso, chamou-nos a atenção a efemeridade dos colégios que, com exceção do S. Luis, fundado em Itu, tiveram suas portas fechadas depois de poucos anos em atividade.

Interessou-nos, então, investigar justamente estas experiências de tentativa de fixação dos loyolanos no Brasil. E a incursão nos jornais publicados nas províncias no período (décadas de 1860 e 1870) e nas atas das Assembleias Legislativas, permitiu-nos, assim, verificar os meandros dessas tentativas que coincidiram com fase da história política do Império particularmente questionadora das instituições: dos grupos políticos, do Poder Moderador, das relações Igreja-Estado e da escravidão. Propondo uma abordagem nacional da história dos jesuítas no século XIX, marcada em sua maior parte por projetos que não vingaram naqueles anos, constatamos que a polêmica sobre a Companhia de Jesus esteve atrelada a eventos importantes da política imperial, em particular às questões da imigração, da liberdade religiosa e da competição pelo poder entre um clero nacional, estreitamente ligado ao Estado e a associações de cunho político, em especial à Maçonaria; e um clero de orientação ultramontana, mais disposto a acompanhar as decisões da Santa Sé no que dizia respeito à doutrina, mas, sobretudo, à disciplina dos membros da Igreja.

As experiências problemáticas apontaram que havia motivações políticas para a resistência à vinda dos loyolanos. Articulistas e políticos, interessados em respaldar seus argumentos, resgataram imagens desabonadoras dos inacianos colocadas em muitos textos desde a gênese da Companhia de Jesus. Destacou-se, nos debates e discussões, a figura de uma Ordem representativa do Antigo Regime, cujas atividades realizadas no passado – evangelização dos índios, colonização, ensino e exploração econômica de territórios – haviam se tornado uma ameaça porque através delas os religiosos desejavam, e conseguiam, dominar a tudo e a todos. Tratava-se de um argumento presente em uma mitologia jesuítica divulgada internacionalmente desde o século XVI, mas que serviu de

âncora para demonstrar o quão inconveniente eram os inacianos para a consolidação do Estado nação no século XIX.

A subordinação a um líder político e religioso externo – referindo-se ao Geral da Companhia – e a anulação do desempenho individual e da liberdade política, práticas cumpridas e ensinadas pela Ordem, não condiziam com as expectativas projetadas para o cidadão exemplar nesse estado nacional, interessado em indivíduos ajustados ao perfil político liberal: atuantes e conscientes de deveres cívicos comprometidos com o fortalecimento dos novos vínculos com a sociedade e o Estado. Em todas as províncias acompanhamos pelos debates registrados nos jornais e em discussões parlamentares, a preocupação frequente e reiterativa quanto à obediência dos padres não apenas ao Geral da Ordem, mas também à autoridade máxima da Igreja em Roma. Tratados como braços da Santa Sé, os jesuítas eram associados, consequentemente, ao ultramontanismo, e com objetivos que não condiziam com as expectativas nacionais.

Nessa perspectiva, para os liberais que defendiam a laicização das instituições e do ensino e a liberdade de culto, ao atuarem junto à população, seja em atividades eclesiásticas ou educacionais, as ordens religiosas, o clero ultramontano e especialmente os jesuítas interferiam indevidamente na relação do governo com os cidadãos, do Imperador com os seus súditos. Uma inquietação que repercutiu na rigorosa política de controle da presença e influência dessas ordens religiosas no Brasil desde o primeiro reinado. A exemplo, lembramos as leis de regulamentação dos noviços de 1828, reforçadas pelas leis de interferência nos conventos, promulgada por Nabuco de Araújo durante a gestão do gabinete Paraná, em 1855. Como Santirocchi apontou, os membros da Igreja e da burocracia eclesiástica eram partes fundamentais no processo de formação do Império e no auxílio das administrações locais, assumindo, dessa forma, funções civis e participação no funcionalismo público. Por isso, era conveniente para esses liberais um clero que fosse fiel e laicizado – atrelado, portanto, ao catolicismo aconselhado pelo liberalismo – e que agisse como membro da administração pública, sendo pago com verbas do Estado. Em contrapartida, também acompanhamos as escolhas ambíguas por parte do Imperador, ou seja, de bispos de orientação ultramontana, a exemplo dos prelados de São Paulo, Minas Gerais e Pernambuco. Com essa decisão, D. Pedro II pareceu buscar, a partir da década de

1850, limitar intervenções políticas desse clero nacional nas funções civis, burocráticas e políticas, as quais em várias ocasiões haviam estimulado ou dado apoio a revoltas indesejáveis. Nesse sentido, D. Pedro II havia indicado para os bispados religiosos de orientação tridentina com disposição para coibir decisões e atuações inconvenientes de seus subordinados, ou seja, cujo trabalho religioso enfatizava a disciplinarização das atividades eclesiásticas.

Essa desconfiança liberal com relação ao clero ultramontano e às ordens regulares foi vivenciada em países europeus que, partícipes de um contexto de organização dos Estados Nacionais em meados do século XIX, também passaram por episódios de expulsão dos padres jesuítas. Até mesmo territórios que haviam acolhido os religiosos – a Áustria e a Alemanha – quando de sua expulsão de países tradicionalmente católicos, com a superação do Antigo Regime decidiram pela exclusão dos loyolanos. Por sua vez, Portugal e Espanha que a princípio haviam aceito membros da Ordem após sua restauração em 1814, tornaram a expulsar os religiosos regulares logo após estabelecerem monarquias constitucionais na década de 1830. Não podemos deixar de lembrar que os jesuítas que atravessaram a fronteira da Argentina para o Brasil na década de 1840 eram espanhóis que tinham deixado seu país de origem depois de um período de aceitação no país ibérico. Esses exemplos reforçam a abrangência da polêmica em torno da aceitação ou não dos jesuítas. Trata-se de uma questão internacional já que vários Estados tentaram reincorporar os membros da Companhia de Jesus, sobretudo nas atividades educacionais e missionárias, mas recuaram em suas decisões.

No caso do Brasil, a controvérsia tomou corpo e atingiu quase todo o território do Império mobilizando a sociedade, desde a Corte até as províncias, como foi possível notar nas diversas publicações na imprensa (seja escritas pelos editores ou leitores); na circulação das notícias entre as províncias (evidente nas trocas de artigos entre os jornais e na repercussão de episódios da Corte em folhas regionais); ou ainda na repercussão das discussões ocorridas no Parlamento nas imprensas provinciais.

O reavivamento do mito jesuítico não era uma questão de retórica. Havia tanto na Europa quanto no Brasil motivações concretas para afirmar – reforçadas pelos elementos mitológicos – o quanto era "prejudicial" o desempenho desses padres para a consolidação

dos Estados nacionais. Isso fica evidente, por exemplo, nos atritos entre a Companhia de Jesus e a política imigratória e de controle dos indígenas, temas bastante debatidos em outros países americanos bem como no sul do Brasil, em especial na província de São Paulo e do Rio Grande do Sul. Para aqueles que desconfiavam da chegada de estrangeiros protestantes, em virtude da ameaça que poderiam causar à religião oficial do Estado, a Companhia de Jesus apresentou-se como um recurso capaz de preservar o catolicismo, dada a orientação ultramontana de sua atuação missionária e dedicação à educação. Já com relação aos indígenas, simbolizavam um modelo eficaz demonstrado no passado colonial de educação para o trabalho através da catequização.

Em contrapartida, aqueles que buscavam *braços qualificados e livres* para substituir a mão de obra escrava, defendiam políticas de incentivo à vinda de estrangeiros, inclusive protestantes, principalmente dos Estados Unidos ou da Alemanha, considerados *operosos* em virtude de seu conhecimento técnico e, portanto, capazes de contribuir para o *progresso* econômico e social. Por isso, apresentavam medidas que pudessem estimular a vinda desses homens como, por exemplo, leis que assegurassem meios facilitadores da naturalização (possibilitando mais participação política do imigrante) e liberdade religiosa e de culto (atraindo aqueles que praticavam o protestantismo). Uma das figuras proeminentes dessa postura foi, como vimos, Tavares Bastos.

Nesta perspectiva, no entanto, a presença da Companhia de Jesus tornava-se um problema, sobretudo no que dizia respeito à educação, já que a moral e princípios políticos transmitidos pelos loyolanos não seriam compatíveis com as necessidades do Estado nação que se consolidava. Com relação aos indígenas, também mantinham uma posição crítica pois, como no passado, ameaçava o controle do Estado sobre os nativos. Citavam como exemplo desse perigo, não por acaso, as missões do Paraguai, cujos sinais rebeldias eram atribuídos aos ensinamentos dos padres da Ordem Inaciana que ainda repercutiam sobre a população na década de 1860, durante o período da guerra.

Notamos então que os loyolanos, quando reinstalados no Brasil, dificilmente abriram mão de suas atividades tradicionais, desempenhadas desde a fundação da Companhia, ou seja, o trabalho na educação e a intervenção em questões políticas importantes. Isto é, os *jesuítas não queriam deixar de ser jesuítas*. Atuavam em colégios e

seminários de relevância mantendo, dessa forma, um intenso contato com as elites laicas e intervindo não somente na sua formação educacional como também na do próprio clero. Estavam ainda envolvidos com a administração eclesiástica, com a evangelização dos indígenas e participando ativamente da imprensa, como acompanhamos, por exemplo, com *O Catholico*, folha fundada em Pernambuco. Essa postura pouco flexivel e incisiva dos inacianos provocava em seus opositores ações extremas, como a decisão de expulsão. Outras ordens regulares também estavam envolvidas em missões populares sem que houvesse maiores restrições. Contudo, vale lembrar, algumas delas – como os franciscanos, capuchinhos e lazaristas – também passaram a sofrer restrições dada a afinidade de princípios e orientações eclesiásticas que tinham com ultramontanismo.

Outro motivo importante para a polêmica sobre Companhia de Jesus terminar na expulsão foi a participação dos loyolanos no episódio da *Questão Religiosa*. Em Pernambuco, o momento culminante na contenda entre o clero brasileiro e o bispo ultramontano coincide com as divergências, ocorridas na década de 1870, entre Dom Vital – defensor das propostas ultramontanas – e o Deão Joaquim Francisco de Faria, religioso atuante no partido liberal e ligado à maçonaria. Mais uma vez os jesuítas – que dirigiam o colégio S. Francisco Xavier em Recife desde 1867 – afinados com membros do clero ultramontano, foram participantes ativos, especialmente na imprensa, em defesa dos princípios tridentinos. Em virtude desse envolvimento, foram alvo da hostilidade e perseguição por parte dos defensores do Deão Faria. As diferenças entre os dois lados tomaram tamanha dimensão que provocaram manifestações populares nas ruas em prol do citado padre maçom e tornaram insustentável a permanência dos inacianos na província, potencializando ainda mais aquele que foi um dos mais importantes conflitos políticos do Império e que se arrastou ao longo do século XIX.

A *Questão Religiosa*, por sinal, foi um dos temas fundamentais que, nas décadas de 1860 e 1870, estimularam a efervescência política que resultou na reordenação partidária no Brasil, pois as definições da relação entre a Igreja e Estado tornaram-se ponto de dissidência entre os conservadores e liberais e entre membros de um mesmo partido. Já na década de 1860, quando da formação da *Liga Progressista*, notamos o quanto o posicionamento em relação ao retorno da Companhia de Jesus extrapolava os vínculos

partidários. Ser conservador ou liberal não bastava para definir a posição contrária ou favorável aos loyolanos. O percurso de Tavares Bastos é bem representativo dessa situação. Ainda membro do partido conservador, em suas cartas assinadas com o pseudônimo *O Solitário*, foi um expressivo defensor da imigração, em particular dos norte-americanos. Em razão disso, apoiou medidas políticas que tornassem a entrada desses estrangeiros possível, dentre elas, a liberdade de culto e a educação laica que, como já explicitado, eram combatidas por conservadores de tendência ultramontana. Outro exemplo pode ser reconhecido nas decisões de Zacarias de Goes: embora tenha sido uma figura destacada primeiro no partido conservador e depois na reforma do partido liberal, que liderou por vários anos, defendia a postura religiosa dos ultramontanos, tornando-se advogado dos bispos do Pará e de Pernambuco no processo que contra eles moveu o Estado imperial.

A polêmica sobre a presença da Companhia de Jesus no Brasil, portanto, foi um dos pontos de divergência entre os partidos e dentre os membros de um mesmo partido. Dessa forma, contribuiu para a fragmentação da organização partidária do Império que entre 1860 e 1870, assistiu a formação da Liga Progressista, e a reforma do partido liberal que, cindindo-se daria origem ao partido republicano.

– Fontes e Bibliografia –

1.1. Textos Oficiais:

- Atas da Assembleia Legislativa Provincial de São Paulo, 1866. Disponível em: Correio Paulistano (Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, www.memoria.bn)

- *ACD* – Anais da Câmara dos Deputados. Disponíveis no site da Câmara dos Deputados: http://imagem.camara.gov.br/pesquisa_diario_basica.asp.

1.2. Periódicos:

1.2.1. Pernambuco:

- *AP* – A Província (Hemeroteca digital da Biblioteca Nacional, <www.memoria.bn>)
- *DP* – Diário de Pernambuco. (Microfilme. Arquivo Edgard Leuenroth – AEL, IFCH/UNICAMP; Digitalizado pela University of Florida Digital Colletions, <http://ufdc.ufl.edu/iuflac/results/?t=diario%20de%20pernambuco>)
- *JR* – Jornal de Recife. (Hemeroteca digital da Biblioteca Nacional, <www.memoria.bn>)
- O Catholico (Microfilme. Fundaj – Fundação Joaquim Nabuco – Pernambuco)
- *OL* – O Liberal. (Hemeroteca digital da Biblioteca Nacional, <www.memoria.bn>)
- O Liberal (1872). (Hemeroteca digital da Biblioteca Nacional, <www.memoria.bn>)

1.2.2. São Paulo:

- *CP* – Correio Paulistano, 1866-1867. (Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, <www.memoria.bn>).
- *D/SP* – Diário de S. Paulo, 1866-1867. (Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, <www.memoria.bn>)

1.2.2. Santa Catarina:

- A Lealdade. (Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, <www.memoria.bn>)
- O Despertador. (Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, <www.memoria.bn>)
- O Mercantil. (Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, <www.memoria.bn>)

2. Bibliografia:

2.1. Obras de Referência:

Almanak Administrativo, Mercantil e Industrial do Rio de Janeiro, 1861, <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=313394b&pasta=ano%20186&pesq=>.

BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. *Diccionario Bibliographico Brazileiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1902.

Código criminal (1830). Recife: Typographia Universal, 1858, <http://www2.senado.gov.br/bdsf/item/id/221763>.

Coleção de Leis da Assembleia Legislativa da Província de Santa Catharina do ano de 1854. <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/114739>

Coleção de Leis do Império do Brasil - 20/10/1823, Página 7 Vol. 1 pt I (Publicação Original), < http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei_sn/anterioresa1824/lei-40951-20-outubro-1823-574564-publicacaooriginal-97677-pe.html>

Colégio São Luis 140 anos: a educação e os jesuítas no Brasil. São Paulo: Tempo & Memória, 2007.

Constituição Politica do Imperio do Brazil (de 25 de março de 1824), <http://bd.camara.gov.br>

Encyclopaedia Britannica Online, <http://global.britannica.com/EBchecked/topic/34403/Aristides>.

NASCIMENTO, Luiz do. *História da Imprensa de Pernambuco (1821-1954)*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, vol. 5, 1970, p. 145-150.

2.2. Livros, artigos, teses:

ABRÊU, Eide Sandra Azevêdo. *O Evangelho do Comércio Universal: Tavares Bastos e as tramas da Liga Progressista e do Partido Liberal (1861-1872)*. São Paulo: Anablume/Fapesp, 2001.

ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e Devotas: mulheres da Colônia: Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822*. Rio de Janeiro, José Olympio; Brasília: Edunb, 1993.

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

ALVES, Gilberto Luiz. *O pensamento burguês e o plano de estudos do Seminário de Olinda (1800-1836)*. Campinas: s/ed, Unicamp/FE (mestrado), 1991.

ALVES, Marcio Moreira. *A Igreja e a Política no Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1979.

ANANIAS, Mauricéia. "A legislação sobre a instrução pública primária na província de São Paulo: a lei nº 34 de 16 de março de 1846 e o seu processo de elaborção os anais da Assembleia Legislativa", ***in***: *lll Congresso Brasileiro de História da Educação*, 2004, Curitiba. Congresso Brasileiro de História de SP: Educação Escolar em Perspectiva, 2004. <http://sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe3/Documentos/Individ/Eixo1/283.pdf>

ANDERSON, Benedict. *Nação e Consciência Nacional*. São Paulo: Editora Ática, 1989.

ANJOS, Juarez José Tuchinski dos. "A educação da criança nas proposições de Dom Antonio Joaquim de Melo nas suas cartas pastorais (Diocese de São Paulo, 1852-1861)", ***in***: *VII Congresso Brasileiro de História da Educação*, Cuiabá: SBHE-UFMT, 2013, v. 01.

ARANHA, Pedro Wesceslau de Brito. *Jesuitas e Lazaristas – Segunda Edição aumengtada de Os Jesuítas em 1860*. Lisboa: Typ. De J.G. de Sous Neves, 1862.

ARSANT, Pierre. "Mal-estar ou fim dos amores políticos?", ***in***: *História e Perspectivas*, Uberlândia, (25-26), Jul./Dez 2001/jan./Jun.2002.

ARZANI, Alessandro & VENTURINI, Renata Lopes Biazotto. "A origem da tradição apologética cristã e Justino Mártir", ***in***: *Anais da Jornada de Estudos Antigos e Medievais*, Universidade Estadual de Londrina, nov/2010.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites – século XIX*. São Paulo: Annablume, 2004.

AZEVEDO, Ferdinando, S.J. (Pe.). *Ensino, jornalismo e missões jesuíticas em Pernambuco, 1866-1874*. Recife: FASA, 2ª ed., 1983.

_____. "Jesuítas Espanhois no Sul do Brasil (1842-1867)", ***in***: *Pesquisas*, História, nº 24, ano 1984, Instituto Anchietano de Pesquisas, São Leopoldo, 1-231.

_____. "A inesperada trajetória do ultramontanismo no Brasil Império", ***in***: *Perspectiva Teológica*, 20 (1988), 201-218.

AZEVEDO, Thales. *A Religião civil brasileira: um instrumento político*. Petrópolis: Vozes, 1981.

BALABAN, Marcelo. *Poeta do lápis: a trajetória de Angelo Agostini no Brasil imperial – São Paulo e Rio de Janeiro (1864-1888)*. Campinas/SP: [s.n.], 2005, (tese de doutorado, UNICAMP).

BALANDIER, G. *O Poder em Cena* (trad.). Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982 (1980).

BARATA, Alexandre Mansur. "A Maçonaria e a Ilustração", ***in***: *Manguinhos*, vol.1 (1): 85-86.

_____. "Os Maçons e o Movimento Republicano (1870-1910)", ***in***: *Locus, revista de História*, v. 01. N. 01, 1995: 125-141.

_____. *Luzes e Sombras: a ação da Maçonaria brasileira (1870-1910*). Campinas: Editora da UNICAMP, 1999.

_____. *Maçonaria, sociabilidade e independência (Brasil, 1790-1822)*. Campinas: [s.n.], 2002.

BARBOSA, Silvana Mota. *A sphinge monárquica: o poder moderador e a política imperial*. Campinas: [s.a.], tese de doutorado, UINCAMP/IFCH, 2001.

BARRAL, María Elena & DI STEFANO, Roberto. "Las «misiones interiores» en la campaña de Buenos Aires entre dos siglos: de los Borbones a Rosas", ***in***: *Hispania Sacra*, LX, 122, julio-diciembre 2008, p. 635-658.

BARROS, Roque S. M. de. "A questão religiosa", ***in***: *História Geral da Civilização Brasileira*. SP: Difusão Européia do Livro, 1971, t. 02 ("O Brasil Monárquico"), v. 04 ("Declínio e queda do Império"), pp. 338-365.

BASTOS, Aureliano C. Tavares. *Cartas do Solitário*. Rio de Janeiro: Typ. Da Actualidade, 1863.

BENCOSTTA, Marcus Levy Albino. "Cultura escolar e história eclesiástica: Reflexões sobre a ação romanizadora pedagógica na formação de sacerdotes católicos e o Seminário Diocesano de Santa Maria (1915-1919)", ***in***: *Cadernos Cedes*, ano XX, n. 52, novembro/2000, 88-103.

BRESCIANI, Maria Stella & ANSART, Pierre. "Apresentação", ***in***: SEIXAS, Jacy A., BRESCIANI, Maria Stella & BREPOHL, Marion (org.). *Razão e paixão na política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.

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.

CAMPOS, Germano Moreira. *Ultramontanismo na Diocese de Mariana: o governo de D. Antônio Ferreira Viçoso (1844-1875)*. Mariana/MG: UFOP (dissertação de mestrado), 2010.

CATROGA, Fernando. "O laicismo e a questão religiosa em Portugal (1865-1911)", ***in***: *Análise Social*, vol. XXIV (100), 1988 (1º), p. 211-273.

CERTEAU, Michel de. "A *operação* histórica", *in*: LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre (org.). *História: novos problemas* (trad.). Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976 (1974).

_____. *A escrita da história* (trad.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982 (1975).

CHARTIER, Roger. "Introdução", ***in***: *A História Cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1990.

_____. "A História Hoje: dúvidas, desafios, propostas", ***in***: *Estudos Históricos,* Rio de Janeiro, vol. 7, nº 13, 1994.

_____. *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietude* (trad.). Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002 (1998).

CUNHA, Manuela C. da. "Política e legislação indigenista", ***in***: CUNHA, M. C. da (org.). *História dos índios no Brasil*. SP: Sec. Mun. da Cultura, FAPESP, 1992.

DA COSTA, Emília Viotti. *Da Senzala à Colônia*. 1ª Ed. São Paulo: Difusão Europeia do livro, 1966.

DI STEFANO, Roberto. "El labirinto religioso de Juan Manuel de Rosas", ***in***: *Anuário de Estúdios Americanos*, 63, 01, enero-junio, Sevilla (España), 2006.

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

DIAS, Thiago Cancelier & 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.

DOMINGOS, Marília De Franceschi Neto. "Laicidade: o direito á liberdade", ***in***: Horizonte, Belo Horizonte, v.8, n. 19, out/dez/2010.

DOMINGOS, Simone Tiago. *Política e Memória: a polêmica sobre os jesuítas na* Revista *do IHGB e a política imperial (1839-1886)*. Jundiaí/SP: Paco Editorial, 2013.

DONATO, Hernâni. "Os que governaram São Paulo: 1823 a 1889", ***in***: História da Cidade de São Paulo – A cidade no Império (1823-1889). São Paulo: Paz e Terra, s/d, vol. 02.

DORNAS FILHO, João. *O Padroado e a Igreja Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, s/d, p. 20-45.

DUTRA, Eliana de Freitas & MOLLIER, Jean-Yves. "Introdução", ***in***: DUTRA, Eliana de Freitas & MOLLIER, Jean-Yves (org.). *Política, nação e edição: o lugar dos impressos na conrução da vida política no Brasil, Europa e Américas nos séclos XVIII-XX*. São Paulo: Annablume, 2006, p. 9-10.

EGAS, Eugenio. *Galeria dos presidentes do São Paulo – período monárquico (1822-1889)*. São Paulo: Secção de Obras do Estado de São Paulo, vol. 01, 1926.

FARIA, Joaquim Francisco de. *Cartas sobre a Companhia de Jesus dirigidas aos rvds. padres do Collegio de S. Francisco Xavier*. Pernambuco, Recife: Typ. do Jornal do Recife, 1873, <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.b3119442;view=1up;seq=9>.

FARIA FILHO, Luciano Mendes de. "Instrução elementar no século XIX", ***in***: LOPES, Eliane M.T.; FARIA FILHO, Luciano M. de & VEIGA, C.G. (org.). *500 anos de educação no Brasil*. 3ªed. Belo Horizonte: Autêntica, 2003, p.135-150.

FRAGOSO, Hugo. "Quinto período: A Igreja na formação do Estado Liberal (1840-1875)", ***in***: HAUCK, J. F.; FRAGOSO, H.; BEOZZO, O.; GRIJP, K. & BROD, B. *História da Igreja no Brasil – Ensaio de interpretação a partir do povo. Segunda parte: A Igreja o Brasil no Século XIX*. Petrópolis: Vozes, 1985 (2ª ed.).

FRANCO, José Eduardo & VOGEL, Cristine. "As *Monita Secreta*: história de um best-seller antijesuítico", ***in***: *PerCursos*, Florianópolis, 2003, v. 04, nº 01, p. 93-130.

FRANCO, José Eduardo. "Os catecismos antijesuíticos pombalinos – as obras fundadoras do antijesuitismo do Marquês de Pombal", ***in***: *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. Ano IV, 2005, nº 7/8, p. 247-268. Consultado em julho de 2008. URL:http://cienciareligioes.ulusofona.pt/arquivo_religioes/religioes7_8/pdfIV/247-268-PT3-ARTIGOS-E-FRANCO.pdf.

_____. "A Visão do *Outro* na Literatura antijesuítica em Portugal: de Pombal à Primeira República", ***in***: Separata da *Lusitania Sacra*, 2ª série, tomo 12, 2000.

FRANCISCO, Luís Roberto da Rocha. *Liberais e Jesuítas na Roma Brasileira: uma disputa por almas em Itu (1865-1908)*. São Paulo: s/ed, 2002 (Dissertação de Mestrado – História, PUC/SP).

GÉRSON, Brasil. *O regalismo Brasileiro*. Rio de Janeiro/Brasília: Catédra/INL, 1978.

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

GREVE, Aristides (S.J.). *Subsídios para a História da Restauração da Companhia e Jesus no Brasil por ocasião do seu 1º Centenário (1842 – 1862- 1942)*. São Paulo: s/ed., 1942.

GUERRA, Rogério F. "Oswaldo Rodrigues Cabral: notas sobre a trajetória de vida de um intelectual brilhante", ***in***: *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, EDUFSC, v. 42, n. 1 e 2, p. 9-60, Abril e Outubro de 2008.

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.

HAUCK, João Fagundes. "Quarto período: a Igreja em emancipação (1808-1840)", ***in***: HAUCK, J. F.; FRAGOSO, H.; BEOZZO, O.; GRIJP, K. & BROD, B. *História da Igreja no Brasil – Ensaio de interpretação a partir do povo. Segunda parte: A Igreja o Brasil no Século XIX.* Petrópolis: Vozes, 1985 (2ª ed.).

HYMAN, Paula E. "Joseph Salvador: Proto-Zionist ou Apologist for Assimilation?", ***in***: *Jewish Social Studies*, v. 34,n.1,Jan/1972, Acesso em 15/01/2014. <http://www.jstor.org/discover/10.2307/4466685?uid=3737664&uid=2&uid=4&sid=21103243897771>.

HUNT, Lynn. "Revolução Francesa e vida privada", ***in***: PERROT, Michelle (org.). História da vida privada. (Trad. Denise Bottman, Bernardo Joffily). São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

IGLÉSIAS, Francisco. "A Vida Política, 1848/1868", ***in***: HOLANDA, Sérgio Buarque de (org.). *História Geral da Civilização Brasileira*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967, tomo II, vol. 3, p. 9-132.

ISÉRN, P. Juan. *La formación Del clero secular en Buenos Aires y la Compañia de Jésus (Reseña Histórica)*. Buenos Aires: Editorial "San Miguel", 1936.

JANCSÓ, István & PIMENTA, João Paulo. "Peças de um mosaico ou apontamentos para da emergência da identidade nacional brasileira", ***in*** MOTA, C. G. (org.). *Viagem Incompleta: a experiência brasileira (1500-2000).* São Paulo: SENAC, 2000.

KULESZA, Wojciech. “O trânsito das luzes no final do século XVIII: o caso do Seminário de Olinda”, ***in***: *Resgate*, nº 3 (1991), p. 21-26.

LEROY, Michel. *Le Mythe Jésuite – de Beranger à Michelet*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

LOPES, Aristeu Elisandro Machado. “Dois caricaturistas entre a memória e o esquecimento: Angelo Agostini (1843-1910) e Eduardo Chapon (1852-1903)”, ***in***: *Estudios Historicos – CDHRP*, n. 03, Diciembre 2009, p. 1-23.

LUDWIG, Alessandra. *Instrução para a mocidade – tentativa de estruturação do ensino secundário na província de Santa Catarina nas décadas de 1840 a 1860*. Florianópolis: s/ed, 2005, UDESC (Monografia em História).

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *Reforma na Igreja do Brasil Império (1822-1842): o “Grupo Paulista”*. São Paulo: [s/n], 1975 (FFLCH-USP).

MACHADO, Maximiano Lopes. “Em defesa da ordem e da civilização o discurso liberal de Maximiano Lopes Machado”, ***in***: *Revista Coopex FIP*, vol. 01, 2009, < http://coopex.fiponline.com.br/images/arquivos/documentos/1276603742.pdf>

MARSON, Izabel Andrade. *O Império do Progresso. A Revolução Praieira em Pernambuco (1842-1855)*. S. Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. “‘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.

_____. *Política, história e método em Joaquim Nabuco*. *Tessituras da revolução e da escravidão*. Uberlândia: EDUFU, 2008.

MARSON, Izabel Andrade Marson & OLIVEIRA, Cecília Helena Lorenzini de Salles Oliveira. *Monarquia, liberalismo e negócios no Brasil, 1780-1860*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

MARTÍNEZ, Ignacio. “Construcción de un poder nacional durante la Confederación rosista. La concentración de potestades eclesiásticas en la figura del Encargado de Relaciones Exteriores: Argentina 1837-1852”, ***in***: *Anuario de Estudios Americanos*, 69, 1, enero-junio, 2012, 169-197.

MILET, Henrique Augusto. *Os Quebra-Kilos e a Crise da lavoura*. 2ªed. São Paulo/Brasília: Global/INL, 1987.

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

MONTEIRO, Lorena Madruga. "A Companhia de Jesus e a formação das elites católicas no sul do Brasil", ***in***: *PLURA, Revista de Estudos de Religião*. Vol. 2, nº 1, 2011, p. 136-152.

MORENO, Alessandra Zorzetto. "Trabalho livre na Rio Claro escravista (1850-1888): a documentação do juizado de Paz ob a guarda do Arquivo Público e Histórico do Município", ***in***: *Revista do Arquivo*, Rio Claro, out/2010, pp. 20-26.

MOTTA, Márcia Maria Menendes. "Terras da Igreja: arrendamentos e conflitos no Império do Brasil", ***in***: CARVALHO, José Murilo de (org.). *Nação e Cidadania do Império: novos horizontes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, pp. 421-443.

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

NAXARA, Marcia Regina Capelari. *Estrangeiro em sua própria terra: representações do brasileiro, 1870/1920*. São Paulo: Annablume, 1998.

NOGUÈS, Boris. "As origens da profissão docente na França: os professores dos colégios parisienses sob o antigo regime (em torno de 1660 e 1793)", ***in***: *Cadernos de História da Educação*, v. 10, n. 2 – jul./dez. 2011, 153-171.

OLIVEIRA, Cecília Helena Lorenzini de Salles Oliveira. *A Astúcia Liberal: relações de mercado e projetos políticos na Corte do Rio de Janeiro, 1820/1824*. Bragança Paulista/SP: Universidade São Francisco, 1999.

OLIVEIRA, Cecília Helena de Salles. "Da natureza e limites do poder Moderador e a memória do conselheiro Zacarias de Góis e Vasconcellos", ***in***: OLIVEIRA, C. H. de S. (org.). *Zacarias de Góis e Vasconcelos*. São Paulo: Editora 34, 2002, p. 9-54.

OLIVEIRA, Gustavo de Souza. "O cônego, o bispo e o imperador", ***in***: *Revista de C. Humanas*, Viçosa, v. 11, n. 2, jul./dez. 2011, p. 282-292.

_____. *Entre o rígido e o flexível: D. Antônio Ferreira Viçoso e a reforma do clero mineiro (1844-1875)*. Campinas: [s.n.], 2010 (Mestrado, Unicamp/IFCH).

OLIVEIRA, Lúcia Helena Moreira e Medeiros. "O projeto romanizador no final do século XIX: a expansão das instituições escolares confessionais", ***in***: *Revista HISTEDBR On-line*, Campinas, n. 4, p. 145-163, dez./2010.

OLIVEIRA, Lucia Lippi. *O Brasil dos imigrantes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

OLIVEIRA, Luciano Conrado & MARTINS, Karla Denise. "O ultramontanismo em Minas Gerais e em outras regiões do Brasil", ***in***: *Revista de C. Humanas*. Viçosa, v. 11, n. 2, p. 259-269, jul./dez.2011.

PALTI, Elías José. "La nación como problema", ***in***: *El momento romântico: nación, história e linguajes políticos em la Agentina del siglo XIX*. Buenos Aires: Eudeba, 2009.

_____. "El absolutismo monárquico y la génesis de la 'soberanía nacional'", ***in***: NAXARA, Márcia & CAMILOTTI, Virgínia. Conceitos e linguagens: construções identitárias. São Paulo: Intermeios, Capes, 2013.

PEREIRA, Nilo. *Dom Vital e a Questão Religiosa no Brasil*. Recife: Imprensa Universitária, 1966.

PEREZ, Rafael. *La Compañia de Jesus restaurada em la República Argentina y Chile el Uruguay e el Brasil*. Barcelona: Imprenta de Henrich y C.a em Comandatos, 1901.

RAMBO, Arthur B. "Restauração católica no Sul do Brasil", ***in***: *História: Questões & Debates*. Curitiba, Editora UFPR, n. 36, 2002, p. 279-304.

RIBEIRO, Ana Paula Goulart. "A imprensa da independência e do primeiro reinado: alguns apontamentos", ***in***: *5º Encontro Nacional de Pesquisadores em Jornalismo - SBPJor - Associação Brasileira de Pesquisadores em Jornalismo*. Universidade Federal de Sergipe – 15 a 17 de novembro de 2007.

RICCI, Magda. *Assombração de um padre-regente: Diogo Antonio Feijó (1784-1843)*. Campinas/SP: [s.n.], 1998 (Doutorado).

ROMANO, Roberto. "Liberdade da Igreja e Liberdade do Estado", ***in***: *Brasil: Igreja contra Estado (crítica ao populismo católico)*. São Paulo: Kairós Livraria e Editora Ltda, 1979 (1ª ed.).

SALIBA, Elias Thomé. "Cabrião: humor e paródia política", ***in***: *Comunicação & Educação*, São Paulo, (22): 26 a 36, set,/dez, 2001.

SANTOS, Antonio Lima dos. "Resenha – Conoscere Rosmini de Umberto Muratore", ***in***: *Revista Oline FADIVALE*, ano 01, 2005: 214-226.

SANTOS, Cândido dos. "Antonio Pereira de Figueiredo, Pombal e a Aufklärung: ensaio sobre o regalismo e o jansenismo em Portugal na 2ª metade do século XVIII", ***in***: *Revista de História das Ideias*, Vol. 4, t. I (1982).

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. "Dois poderes em desacordo: o fracasso da Concordata de 1858", ***in***: *Anais do XIII Simpósio da ABHR (Associação Brasileira da História das Religiões)*, UFMA, São Luís, junho/2006, p. 1-15.

_____. "Uma questão de revisão de conceitos: Romanização – Ultramontanismo – Reforma", ***in***: *Temporalidades - Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFMG*, vol. 2, n.º 2, Agosto/Dezembro de 2010, p. 24-33.

_____. "A Igreja e a construção do Estado no Brasil Imperial", ***in***: *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História (ANPUH): Conhecimento histórico e diálogo social*, Natal, UFRN, 2013, p. 1-17.

SEABRA, João. "A teologia ao serviço da política religiosa de Pombal: episcopalismo e concepção do Primado Romano na *Tentativa Teológica* do Padre Antonio Pereira de Figueiredo", ***in***: *Lusitana Sacra*, 2ª serie, 7 (1995).

SELLA, Ana Paula de Gonzalez e. "O resgate da presença feminina na educação do século XIX pela via da imprensa periódica", ***in***: *GEHER – Grupo de Estudos História da Educação e Religião*, <www.geher.fe.usp.br>.

SEIXAS, Jacy Alves de. "Os campos (in)elásticos da memória", ***in***: SEIXAS, Jacy A., BRESCIANI, Maria Stella & BREPOHL, Marion (org.). *Razão e paixão na política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.

SILVA, Eliana Moura da. "Missionárias protestantes americanas (1870 – 1920): gênero, cultura, história", ***in***: *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano III, n. 9, Jan. 2011.

SOUTO MAIOR, Armando. *Quebra-Quilos: lutas sociais no outono do Império*. São Paulo: Ed. Nacional, 2ª ed., 1978.

SOUZA, Françoise Jean de Oliveira."Religião e política no primeiro reinado e regências: os *padres-politicos* no contexto de formação do Estado imperial brasileiro", ***in***: *Almanack Brasiliense*, n. 08, novembro/2008.

SOUZA, Josefa Eliane. "A instrução pública brasileira nos panfletos de Tavares Bastos (1861-1873)", ***in***: *Revista HISTEDBR On-line*, Campinas, n.37, p. 220-237, mar.2010.

SOUZA, Ricardo Luiz de. "História Regional e Identidade: o caso de São Paulo", ***in***: *História & Perspectivas*, Uberlândia (36-37): 389-411, jan.dez.2007.

SOUZA, Silvia Cristina Martins de. "Munido do seu lápis: representações sobre teatro e audiências paulistanos nas litogravuras de Ângelo Agostini (Cabrião, 1866-1867)", ***in***: *SAECULUM - Revista de História*, 24, João Pessoa, jan./ jun. 2011, p. 161-178.

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

SUCUPIRA, Newton. "O Ato Adicional de 1834 e a descentralização da Educação", ***in***: FÁVERO, Osmar (org.). *A educação nas constituintes brasileiras (1823-1988)*. Campinas: Autores Associados, 2001.

VILLARRUBIA, Santiago Luís, S.J. (trad. E introd. De Ferdinand Azevedo, S.J.). "Missões populares pregadas no Rio Grande do Sul e 1842 a 1845", ***in***: *Pesquisas*, História nº 22, ano 1982, Instituto Anchietano de Pesquisas, São Leopoldo, p. 21-55

WEHLING, Arno. "6. Administração Portuguesa no Brasil de Pombal a D. João (1777-1808)", ***in***: TAPAJÓS, Vicente (coord.). *História Administrativa do Brasil*. Brasília: FUNCEP (Fundação Centro de Formação do Servidor Público), 1986..

WERLE, André Carlos. *A Revista de tropas do exército católico alemão. Congressos Católicos na Alemanha e no sul do Brasil*. Florianópolis, ab/2006, Doutorado (orientador: João Klug).

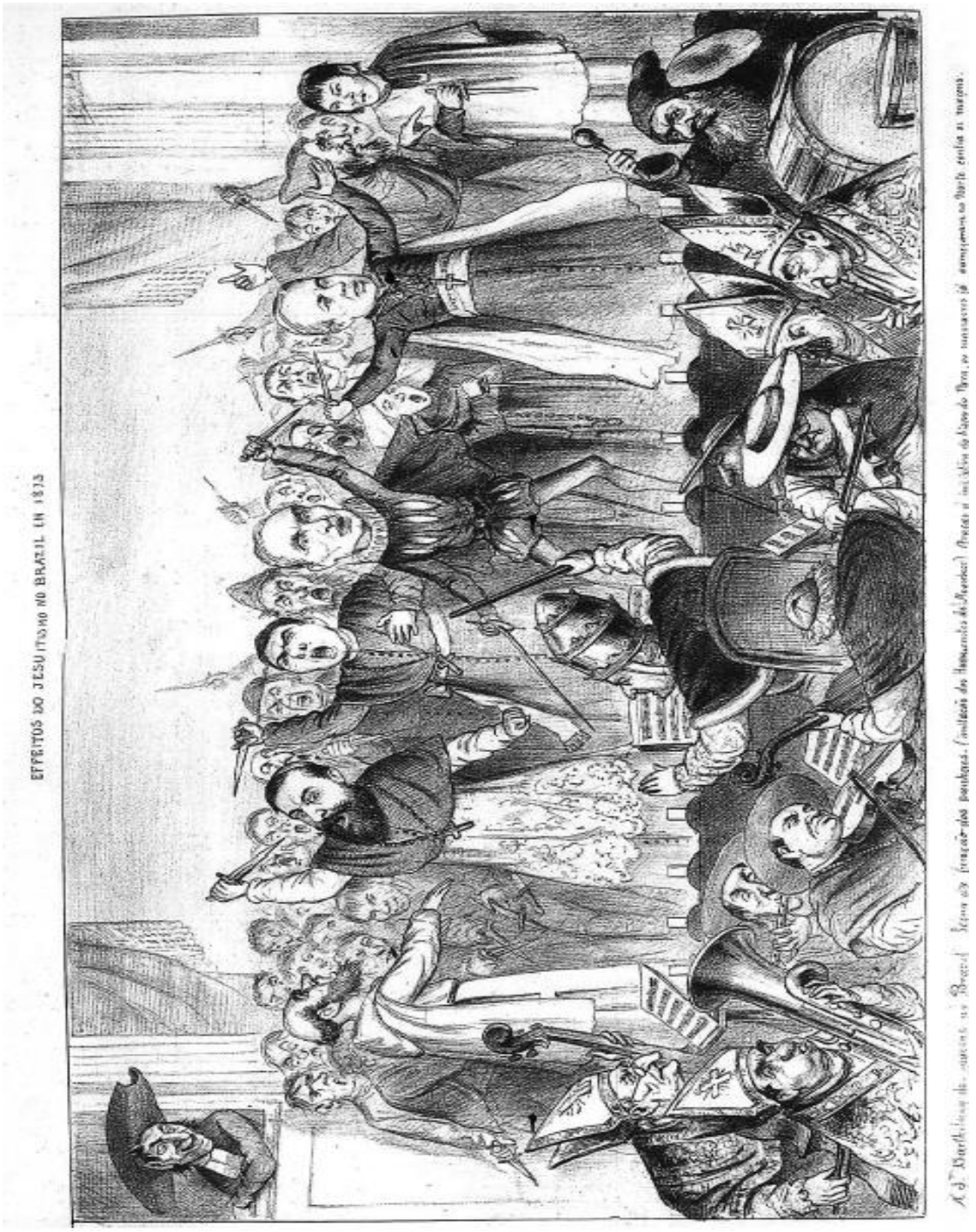
_____. "A Revista de tropas do exército católico": os congressos católicos realizados pelos jesuítas alemães no sul do Brasil, ***in***: *Revista Esboço*, nº 11, UFSC.

WERNET, Augustin. *A Igreja Paulista no século XIX: a reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861)*. São Paulo: Editora Ática, 1987.

ZORZETTO, Alessandra Ferreira. *Propostas imigrantistas em meados da década de 1860: a organização de associações de apoio à imigração de pequenos proprietários norte-americanos –análise de uma colônia*. Campinas: s.n., 2000, Dissertação de mestrado (UNICAMP).

– Anexo 1 –

O Mosquisto, n. 184, 22/3/1873



– Anexo 2 –

Breves Biografias dos Personagens Citados[922]

Antônio Pereira de Figueiredo (Padre) é um dos mais importantes personagens do regalismo pombalista. Nasceu em 1725 e faleceu em 1797, foi oratoriano até abandonar a congregação por Ordem de Carvalho, além de teólogo, canonista, historiador, linguista, músico, deputado da Real Mesa censória, sócio fundador da Academia das Ciências. Cada momento do governo de Pombal foi marcado por uma das obras do citado padre. O contato inicial entre o Carvalho e Padre Pereira ocorreu por conta de uma polêmica com os jesuítas sobre as gramáticas latinas. Ao ministro português agradou a maneira sóbria com que o religioso escrevia. Por isso, foi chamado para escrever sua primeira obra teológica, as teses *Doctrina veteris ecclesiae de suprema regum etiam in clericos potestate*, sagrada a Pombal no ano de 1765. (Cf.: SEABRA, João. "A teologia...", ***in***: *op. cit.*, p. 361-362).

Antônio Ferreira Viçoso (Dom) nasceu em 13 de maio de 1787, na cidade de Peniche em Portugal. Para sua atuação na vida religiosa, escolheu a Congregação de São Vicente de Paulo, Congregação da Missão, denominada Lazarista. No ano de 1819, já estava designado para realização missões no Brasil, juntamente com o Padre Leandro Rabello de Castro. No dia 7 de janeiro de 1843, Antônio Viçoso recebeu um comunicado do Imperador, que avisava sobre sua nomeação para bispo da Diocese de Mariana, cujo cargo encontrava-se em vacância havia pelo menos doze anos. (Cf.: OLIVEIRA, Gustavo de Souza. *Entre o rígido e o flexível...*, p. 31-32).

Antonio Vicente do Nascimento Feitoza nasceu em 10 de junho de 1816 em Recife e faleceu na mesma cidade em 29 de março de 1868. Matriculou-se na faculdade de Olinda, onde obteve o grau de doutor em ciências sociais e jurídicas em 1840. Três anos depois recebeu o titulo de bacharel. Atuando em advocacia, ocupou diversos cargos, como o de promotor público em sua cidade natal, procurador fiscal da tesouraria provincial e de professor de filosofia do Liceu Pernambucano. Foi deputado por Pernambuco na legislatura de 1863 e depois apresentado duas vezes à coroa para senador do Império. Oficial da Ordem da Rosa, foi fundador e por muitos anos orador do *Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano*. Além disso, atuou em muitos jornais, como *Diário do Povo*, *Argos Pernambucano*, *Constitucional Pernambucano*, *Cidadão*, *Progressista*, *Themis Pernambucana*, *Oriente*, *Direito* e *Imprensa*. (Cf.: BLAKE, A.V.A.S., *op. cit.*, vol. 01, p. 326-327).

[922] A listagem está organizada em ordem alfabética.

Catarina da Rússia também era conhecida como Yekaterina Alekseyevna ou ainda Catarina, a Grande. Nascida Sophie Friederike Auguste von Anhalt-Zerbst em 1729, faleceu em 1796, nas proximidades de São Petersburgo. Durante 1762 a 1796, foi imperatriz de origem alemã da Rússia, sendo responsável pela modernização e expansão do Império Russo, transformando-o em uma potência na Europa. (Cf.: *Encyclopaedia Britannica Online*, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/99597/Catherine-II>. Acesso em: 09/01/2014).

François-Marie Arouet (Voltaire) nasceu em 21 de novembro de 1694 (em Paris) e faleceu em 30 de maio de 1778 (na mesma cidade). Voltaire é considerado um dos maiores de todos os escritores franceses e viveu durante os últimos anos do classicismo e às vésperas da era revolucionária na França. Tratou, através da crítica e sátira, temas como a tirania, a intolerância e crueldade. (Cf.: *Encyclopaedia Britannica Online*, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/632488/Voltaire>. Acesso em: 09/01/2014).

Jaques Razzini (Padre) nasceu em Miliacio (Itália) em 9 de dezembro de 1816. Após sua visita no Brasil, foi superior da residência de Bastia, na Córsega, visitador da Califórnia, reitor do Colégio de Mônico, provincial de Turim e reitor do colégio do mesmo local, superior em Gênova e padre espiritual em Mônaco. Faleceu em 11 de fevereiro de 1896. (Cf.: GREVE, A., *op. cit.*).

João José de Oliveira Junqueira Jr nasceu na província da Bahia em 20 de fevereiro de 1831 e faleceu em 1887. Filho de João José de Oliveira Junqueira e Thereza Leonor Carneiro Junqueira, formou-se em direito pela Faculdade de Recife. Serviu na carreira da magistratura até o cargo de juiz de direito. Foi deputado provincial em duas legislaturas e geral em quatro desde 1857. Presidiu as províncias do Piauí, Rio Grande do Norte e de Pernambuco. Foi senador do Império, participou do Conselho do Imperador e ocupou o Ministério da Guerra. Participou da comissão especial que formulou o parecer e projeto de lei de libertação do ventre escravo. (Cf: BLAKE, A. V. A. S., *op. cit.*, vol. 3, p. 464-465).

Joaquim Augusto do Livramento nasceu em 1820 na cidade de Desterro, falecendo em 1883 no mesmo local. Foi bacharel em direito pela Universidade de São Paulo na década de 1840; juiz municipal de Pelotas (1843), São José (1863) e de Desterro (1864-1872). Ocupou o cargo de deputado da Assembleia Legislativa Geral, de deputado provincial em várias ocasiões. Entre 1864 e 1865 atuou nesta última função. Além disso, foi procurador provincial da fazenda (1857-1860), juiz municipal de São José e de Desterro. Era o proprietário do Jornal *O Mercantil*. (Cf.: DIAS, T. C., *op. cit*., p. 13).

Joaquim Gomes d´Oliveira Paiva nasceu em 1821 em Desterro. Iniciou seus estudos com o professor Mariano Antonio Corrêa Borges, cursando, em seguida, o Seminário de São José (Rio de Janeiro), entre 1838 e 1842. Sua pensão foi paga pela província, como outras tantas. O governo pretendia, assim, suprir suas necessidades de nos quadros administrativo, religioso e político. Havia falta de padres que pudessem realizar funções profanas e sacras. Paiva formou-se padre secular, assumindo o cargo de vigário da freguesia de S. José (1844-1849) e, posteriormente, de vereador do município (1849), retornando a função de vigário

em Desterro, permanecendo até 1869. Foi professor particular, dono do colégio Bellas Letras (1849-1852), professor do Liceu "Dom Afonso" durante o período que viveu em Porto Alegre (1857-1858). Ocupou o cargo de deputado provincial em Santa Catarina em vários mandatos, como nos anos de 1864 a 1869, quando também atuou como arcipreste. Apesar de padre, possuía um filho. Foi um dos mais importantes políticos da província, autor do livro *Ensaios Oratorios na Tribua Evangelica, Colleção de Sermões, Panegyricos, Orações de Acção de Graça e Funebres* (1862). (Cf.: DIAS, T. C., *op. cit*., p. 129-130).

Joaquim Ignácio Ramalho nasceu em São Paulo no dia 6 de janeiro de 1810. Filho de Joaquim e Souza Saquete, médico militar da força desta província, tornou-se doutor em direito. Foi professor jubilado da mesma faculdade que se graduou em São Paulo, fez parte do conselho do Imperador. Comendador da Ordem de Cristo e oficial da Ordem da Rosa. Em junho de 1875 foi instalado em São Paulo o instituto dos advogados da província, do qual foi eleito seu presidente. Do magistério só se afastou para administrar a província de Goiás (1845 e 1848). (Cf.: BLAKE, A. V. A. S., *op. cit.*, vol. 4, p. 151-152).

Joaquim Pinto de Campos nasceu em 1819 em Pajéu de Flores (Pernambuco) e faleceu em 1887 (em Lisboa). Foi presbítero secular; cônego honorário da Capela Imperial, monsenhor da Igreja Romana e prelado referendário de sua santidade, membro correspondente do IHGB, da Academia Properciana de Assis, da Academia real das Ciências de Lisboa, Sociedade Católica e da dos Intrépidos de Roma. Militou desde 1845 sob as bandeiras dos partidos políticos do Império e cooperou para o bem da ordem pública, alterada pela revolução pernambucana de 1849. Foi deputado da assembleia provincial e da geral em cinco legislaturas, sendo o relator da comissão responsável pelo parecer sobre o projeto relativo à liberdade do ventre (que se tornou lei em 1871). Exerceu o cargo de bibliotecário da faculdade de direito, o de professor de eloquência do ginásio pernambucano e de membro do conselho diretor da instrução pública. (Cf.: BLAKE, S., *op. cit.*, vol. 04, p. 224-229).

Joseph-Jérôme Lefrançais de Lalande (1732-1807) foi estudante de direito em Paris e interessou-se por astronomia. O cálculo da distância da Lua lhe permitiu, antes dos 21 anos, ser admitido para a Academia de Berlim e lhe rendeu cargo de astrônomo adjunto para a Academia de Paris. Em seguida, dedicou-se ao aperfeiçoamento da teoria planetária, publicando, em 1759, uma edição corrigida das tabelas do Cometa Halley. Em 1762, Lalande foi nomeado para a cadeira de astronomia no Collège de France, cargo que ocupou por 46 anos. (Cf.: *Encyclopaedia Britannica Online*, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/328337/Jerome-Lalande>. Acesso em: 09/01/2014).

Joséph Salvador (1796-1873) era um francês judeu especialista em antiguidade bíblica. Entre suas publicações, temos: *Loi de Moïse et sa doctrine* (1822); *Histoire des institutions de Moïse et du peuple hebreu* (1828); *Jesus-Christ et sa doctrine* (1838); *Histoire de La domination romaine em Judée, et de la ruine de Jérusalem* (1847); *Paris, Rome, Jérusalem ou la Question religieuse ai XIX siècle* (1860). (Cf.: HYMAN, Paula E. "Joseph Salvador: Proto-Zionist ou Apologist for Assimilation?", ***in***: *Jewish Social Studies* , vol. 34, n. 1, Jan.,

1972, <http://www.jstor.org/discover/10.2307/4466685?uid=3737664&uid=2&uid=4&sid=21103243897771>. Acesso em: 09/01/2014).

Louis-René de Caradeuc de La Chalotais (1701-1785) foi magistrado francês que liderou o *Breton Parlement* (Tribunal Superior de Justiça) em uma prolongada batalha legal contra a autoridade do governo do rei Luís XV. Tornou-se defensor geral no *Breton Parlement* em Rennes em 1730 e procurador-geral em 1752. Em 1761, destacou-se como líder de uma crescente campanha antijesuíta, posicionando-se contra o controle dos jesuítas das escolas secundárias da França. No *Essai d'éducation nationale* (1763) trouxe propostas para auxiliar o governo a superar a crise educacional. Sua postura antijesuítiica foi bem vista pelos escritores franceses do iluminismo, mas não pelo governador de *Brittany* (*États de Bretagne*), o duque d' Aiguillon, com quem teve vários atritos, como na questão do direito do governo de impor uma corveia (estatuto do trabalho forçado para as obras públicas) na Bretanha. (Cf.: *Encyclopaedia Britannica Online*, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/326255/Louis-Rene-de-Caradeuc-de-La-Chalotais>. Acesso em: 09/01/2014).

Maximiano Lopes Machado nasceu em 1821 na província da Paraíba e faleceu em 1895. Ainda criança mudou-se para Pernambuco, iniciando seus estudos com os padres congregados de S. Fillipe Nery (Convento Madre de Deus, em Olinda). Em 1839 entrou paraa faculdade de Direito de Olinda, tornando-se bacharel em ciências sociais e jurídicas, em 1844. Em seguida, foi nomeado promotor público de Olinda, sendo indicado, em 1847, por decreto do governo imperial, Juiz Municipal do Termo de Areia. No mesmo ano foi eleito deputado provincial. Durante a Revolução Praieira, o liberal Machado foi preso e libertado através de *habeas corpus*. A partir daí, esteve foragido pelos sertões da Paraíba e do Rio Grande do Norte até 1852, ano de sua anistia. Nesse momento escreveu o livro *Quadro da Revolta na província da Parahyba*, editado pela primeira vez em 1851. Foi sócio do Instituto Arqueológico Pernambucano. Atuou na Assembleia provincial de Pernambuco. (Cf.: BLAKE, A.V.A.S., *op. cit.*, vol. 06, p. 263-264; MACHADO, Maximiano Lopes. "Em defesa da ordem e da civilização o discurso liberal de Maximiano Lopes Machado", ***in***: *Revista Coopex FIP*, vol. 01, 2009, < http://coopex.fiponline.com.br/images/arquivos/documentos/1276603742.pdf>. Acesso em: 10/07/2014).

Pedro Autran da Matta Albuquerque nasceu na Bahia em 1805 e faleceu no Rio de Janeiro em 1881. Era doutor em direito pela faculdade de Aix (formado em 1827), lente de economia política da faculdade de direito do Recife (jubilado depois de mais de quarenta anos de magistério) e da mesma matéria no Instituto Comercial da Corte e religião da Escola Normal. Fez parte do conselho do Imperador. Entre seus escritos, destacamos "O poder temporal do papa, considerado em relação ao direito à história, à política e à religião" (Recife, 1862); "Jesus Cristo e a crítica moderna pelo padre Felix" (tradução do francês, 1868). (Cf.: BLAKE, A.V.A.S., *op. cit.*, vol. 07, p. 21-23).

Pedro Luiz Pereira de Souza nasceu em Araruama, na província do Rio de Janeiro, em 13 de dezembro de 1839 e faleceu em 16 de julho de 1884 em Bananal (São Paulo). Filho do comendador Luiz Pereira Souza e Maria Carlota de Viterbo e Souza, era bacharel em direito pela Faculdade de São Paulo. Exerceu advocacia na Corte e em Barra Mansa. Atuou como deputado pelo Rio de Janeiro na 12º Legislatura (1864-1866) e na 17º (1878-1881). Fez parte do Gabinete de 1880 e presidiu a província da Bahia. Escreveu muitas poesias que permaneceram esparsas ou inéditas, além de alguns trabalhos em prosa. (Cf.: BLAKE, A. V. A. S., *op. cit.*, vol. 7, p. 49-50).

Tomás Pedro de Bitttencourt Cotrin era natural do Rio de Janeiro, foi deputado provincial em diferentes ocasiões entre as décadas de 1860 e 1870. Foi capitão-tenente do navio de guerra estabelecido na Província, o Maracanã (1863-1865), possuindo muitos parentes no município de São José, sendo alguns dele coronéis da Guarda Nacional. (Cf.: DIAS, T. C., *op. cit*, p. 79).