

Edgard Leite

## ANTIJESUITISMO NO BRASIL

### RESUMO:

Os jesuítas desempenharam um papel central na montagem da sociedade colonial. Tinham uma missão moral e política e atuaram na defesa de alguma integridade das populações indígenas. Em grande parte em função dessa defesa, mas também por sustentarem uma política necessária de compromisso com valores coletivos, foram, desde os primeiros momentos, alvo de diferentes correntes econômicas e políticas que os entenderam como obstáculos ao desenvolvimento de uma sociedade mais competitiva ou, como assim entendiam, “livre”. O conflito com os jesuítas é um traço marcante da sociedade colonial e a expulsão da companhia demarcou um novo rumo para o desenvolvimento das relações sociais e políticas na colônia e, depois, no Brasil.

**Palavras-chave:** Antijesuitismo; Companhia de Jesus; Brasil Colônia; Igreja Católica; Colonos.

\* Professor Associado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro  
Membro Titular, Academia Brasileira de Filosofia

## ANTIJEUITISM IN BRAZIL

### ABSTRACT

The Jesuits played a central role in the assembly of colonial society. They had a moral and political mission and acted in defense of some integrity of indigenous peoples. Largely due to this defense, but also for holding a necessary politic of commitment to collective values, they were, from the first moments, the subject of different economic and political currents which understood them as obstacles to the development of a more competitive society or, what they understood by “free”. The conflict with the Jesuits is a striking feature of colonial society and the expulsion of Jesus’ company marked out a new direction for the development of social and political relations in the colony, and then, in Brazil.

**Keywords:** Antijesuitism, Jesus’ company, Brazil colony, Catholic church, Settlers.

## ANTIJEUITISMO EN BRASIL

### RESUMEN

Los jesuitas jugaron un papel central en el montaje de la sociedad colonial. Tenían una misión moral y política y actuaron en defensa de la integridad de los pueblos indígenas. En gran parte debido a esta defensa, sino también por apoyar una política necesaria de compromiso con valores colectivos, fueron, desde los primeros momentos, el tema de distintas corrientes políticas y económicas que les comprendieron como obstáculos para el desarrollo de una sociedad más competitiva o, como así la comprendían, “libre”. El conflicto con los jesuitas es una característica notable de la sociedad colonial y la expulsión de la compañía marcó una nueva dirección para el desarrollo de las relaciones sociales y políticas en la colonia y, luego, en Brasil.

**Palabras clave:** Antijesuitismo, Compañía de Jesús, Brasil Colonia, Iglesia Católica, Colonos.

## ANTI-JÉSUITISME AU BRÉSIL

### RÉSUMÉ

Les jésuites ont réalisé un rôle central dans la construction de la société coloniale. Ils ont eu une mission moral et politique et ont agi dans la défense de quelque intégrité des populations indigènes. Principalement en raison de cette défense, mais aussi pour soutenir une politique nécessaire d’engagement avec valeurs collectifs, ils ont été, depuis le début, cible de différents courants économiques et politiques. Ces courants voyaient les jésuites comme obstacle au développement d’une société plus compétitive, ou comme ils ont compris, “libre”. Le conflit avec les jésuites est une caractéristique marquant de la société coloniale et l’expulsion de la compagnie ont démarqué une nouvelle direction pour le développement des rapports sociaux et politiques dans la colonie, et après, au Brésil.

**Mots-clés:** Anti-jésuitisme; Compagnie de Jésus; Brésil colonie; Église Catholique; Colon.

## I

ATITUDES DE HOSTILIDADE à Companhia de Jesus no Brasil verificaram-se desde o primeiro momento da chegada dos inicianos, em 1549. A Companhia de Jesus tinha como objetivo a transformação da vida religiosa e do cotidiano civil da colônia. Naqueles primeiros momentos, a sociedade colonial era um tanto quanto caótica, entre muitas razões por conta de uma certa tibieza do clero secular, então ali atuante, e também em decorrência do caráter, em alguns casos rarefeito, do poder metropolitano. A ação moralizadora e ordenadora da Companhia gerou entusiasmos diversos, mas também muitas reações.

Muito zelosos, do ponto de vista religioso, os jesuítas entraram em choque natural com os religiosos locais. “Cá há clérigos, mas é a escória...”, explicou o Pe. Manuel da Nóbrega (1988 (a), p. 77), “os padres desta terra tem mais ofício de demônios que de clérigos” (1988 (b), p. 116). Esse zelo missionário dos jesuítas tinha efeitos sobre o universo dos colonos. Como escreveu o Pe. Pero Correia “vimos do meio dos índios, onde andamos à procura dum cristão que há oito ou nove anos, vivia entre eles e se fizera índio...” (1988 (c), p. 120). Deste mesmo, escreveu o Pe. Leonardo Nunes “é necessário criá-lo outra vez nas coisas da Fé, como fazemos, até que Nosso Senhor lhe abra o entendimento” (1988 (d), p. 93). Semelhantes insistências nem sempre foram bem recebidas. Muitos dos habitantes europeus viam na colônia um espaço alheio ao universo cristão, uma área onde quase tudo era permitido e onde podia-se construir uma existência desprovida de maiores fundamentos morais ou principalmente voltada para a satisfação individual - centrada em gratificações imediatas.

Mas um dos principais aspectos da ação jesuítica que causou estranhamento permanente foi o fato da Companhia de Jesus posicionar-se, desde o princípio, em defesa das populações indígenas locais e de sua integridade, considerando-as os elos mais fracos da estrutura colonial e portanto necessitando de um trabalho protetor. Os índios, sendo “próximos”, escreveu Nóbrega, eram humanos. “Se eles não são homens, não serão próximos; porque só os homens, e todos maus

e bons, são próximos: todo homem é uma mesma natureza, e todo pode conhecer a Deus e salvar sua alma” (Diálogo, 1988, p. 233). Tal perspectiva criou, de forma imediata, problemas com diversos agentes que atuavam na utilização da mão de obra escrava indígena e teve um efeito traumático em toda existência colonial, marcada também como era por diversos conflitos culturais.

## II

Os jesuítas viam-se como executores de uma política humanitária maior, vinda da Santa Sé. O Papa Paulo III, na Bula *Veritas Ipsa*, de 1537, fez questão de esclarecer o assunto diante da cristandade: “Determinamos e declaramos que os ditos índios e todas as mais gentes que daqui em diante vierem à notícia dos cristãos, ainda que estejam fora da fé de Cristo não estão privados nem devem sê-lo de sua liberdade, nem do domínio dos seus bens e não devem ser reduzidos à servidão, declarando que os ditos índios e as demais gentes hão de ser atraídos e convidados à dita Fé de Cristo com a pregação da palavra divina e com o exemplo de boa vida.” (in Varnhagen, 1981, p. 58).

As políticas de proteção aos indígenas motivaram pioneiras disposições jurídicas reais, ambas inspiradas pelos jesuítas: a primeira delas foi a *Lei* de 20 de março de 1570, pela qual D. Sebastião decretou livres todos os índios do Brasil, exceto aqueles capturados em “guerra justa”. O decreto foi reformado em 1574 para incluir a legitimidade das ações de “resgate”, isto é, o aprisionamento por europeus de índios capturados por tribos rivais e que escapariam, através do cativo, dos rituais antropofágicos. Logo em seguida vieram as *Leis* de Felipe II, de 1587, 1595 e 1596, que colocaram as ações de “resgate” sob fiscalização dos jesuítas e que reconheciam a Companhia como a única instituição responsável pela “descida” dos índios para os aldeamentos no litoral. (Perrone-Moisés, 1992, p. 529-558). O caráter protetor dos jesuítas permitia criar um espaço preservado para os índios.

Todo esse processo, ao mesmo tempo em que introduzia um movimento de ordenamento social e moral da colônia, consolidando a proteção aos índios,

engendrou uma série de reações, por diversos agentes, que viam tal política como prejudicial a uma certa maneira de entender os índios ou sua inserção nas estruturas produtivas coloniais bem como o próprio sentido da empresa colonizadora.

A resistência aos jesuítas tornou-se crescentemente hostil, nos primeiros sessenta anos de sua ação catequética, e tornou-se reação política efetiva nos momentos que se seguiram à *Lei* de 30 de julho de 1609, que, diante de abusos nunca totalmente controlados, novamente libertou os índios nas áreas coloniais portuguesas na América, favorecendo a ação protetora jesuítica. Motins, claramente antijesuíticos, eclodiram em larga escala na Bahia e em São Paulo e tiveram tal importância que conduziram ao recuo do Rei, através da *Lei* de 1611, que restaurou a infame razão da “guerra justa” para justificar a escravidão.

Em 1639, no entanto, mais uma vez, a Companhia de Jesus tentou implementar o *Breve* do Papa Urbano VIII, pelo qual declarava que “daqui por diante, não ousem ou presumam cativar os sobreditos índios, vendê-los, troca-los, dá-los, apartá-los de suas mulheres e filhos, privá-los de seus bens e fazenda, levá-los e mandá-los para outros lugares, priva-los de qualquer modo da liberdade, rete-los na servidão e dar a quem isto fizer conselho, ajuda, favor e obra com qualquer pretexto e cor ou pregar ou ensinar” (in Leite, Serafim, 1938-1950, p. 569). E novamente ocorreram levantes, antijesuíticos, no Rio, em Santos e em São Paulo. Sendo que destas duas últimas cidades os inacianos foram expulsos, no sentido de tornar o ambiente propício à livre utilização de mão-de-obra.

O fenômeno das rebeliões antijesuíticas tornou-se corriqueiro nas áreas coloniais durante o século XVII. No Maranhão, por exemplo, verificaram-se motins pelo menos após três tentativas de limitar a escravidão jesuítica: em seguida à *Ordem Régia* de 1653, que libertou os indígenas da região, após 1662, quando então os jesuítas foram expulsos do Pará e Maranhão e, principalmente, após a *Lei* de 1680, que conduziu diretamente ao motim de 1681, de Belém, e ao levante de Manoel Bequimam, em 1684. Todos esses movimentos não se voltavam apenas contra a liberdade indígena, mas também contra diferentes mecanismos de tutela esta-

belecidos para os que os jesuítas pudessem fiscalizar ou administrar, protegendo os indígenas de eventuais abusos eventualmente praticados pelos colonos.

No caso de Manoel Bequimam, tornou-se evidente que o movimento contra a presença relevante dos inacianos no mundo colonial tinha adquirido, ao longo do tempo, um particular desenvolvimento. Ficou claro que semelhantes tumultos não tinham mais apenas uma dimensão prática, isto é, não eram apenas voltados para a facilitação da escravidão indígena, mas que tinham se tornado o espaço para a formulação de um discurso político fortemente ideológico, de uma plataforma política. Isto torna a revolta de 1684 um movimento bem elaborado do ponto de vista político e espécie de paradigma do antijesuitismo brasileiro. De fato, Manoel Bequimam urge pela saída dos jesuítas não declinando as dificuldades eventuais que eles causavam na sociedade, apenas, mas clamando pela “liberdade”: “acabem já de partir; e que nem por si, nem por outrem, intentem vir mais a este Estado, para não nos perturbarem nossa quietação, nem causarem escrúpulos, pois nos termos presentes já nos consideramos livres, e com Vossas Paternidades, cativos e desamparados” (in Moraes, 1870, p. 195). Bequimam demonstrou que a tendência das reivindicações políticas que cercavam a luta contra os jesuítas, tinha evoluído, ao longo do século XVII, para formulações de caráter ideológico centradas na defesa de uma incipiente liberdade de empreendimento. Essa liberdade, que Bequimam entendia como negada pela Companhia de Jesus, dizia respeito a um livre desdobramento das atividades empresariais, que passava pela escravidão indígena, embora não apenas por ela, mas por uma emancipação das atividades políticas e econômicas. Nunca pareceu aos colonos, em todo esse movimento de rebelião, que pudessem ser os donos da terra e ao mesmo tempo obedecer a regras e disposições que considerassem os indígenas como parte de um “bem comum” a ser preservado. A Companhia de Jesus tinha portanto um papel ordenador do mundo colonial, e essa ordenação, de fundo moral, era entendida, no entanto, como um bloqueio ao processo de enriquecimento eficiente, talvez por não levar em consideração o juízo daqueles que se viam como os líderes de tal movimento: os colonos.

### III

Podemos entender o antijesuitismo no período colonial como um momento de conflito, na periferia do sistema, entre distintas proposições políticas, a dos colonos, claramente individualista, em diferentes graus, e a dos jesuítas, essencialmente coletivista. Nesse sentido, o conflito com os jesuítas fazia parte de um embate mais amplo que, nas sociedades ocidentais, caminhava em direção à separação entre Igreja e Estado e a uma ordem social mais pluralista e secular, dominada por um respeito significativo às demandas mundanas. As mesmas questões que, na Europa, ou nas treze colônias da América, no século XVII, conduziam os intelectuais a começar a pensar num Estado absolutamente secular, também tinham seu espaço nas áreas coloniais portuguesas, onde a demanda pelo enriquecimento tinha no poder da Igreja, ou da religião, sobre a esfera temporal, um adversário poderoso, uma força limitadora. Não há como separar, portanto, o processo que ocorre nos países centrais daquele que ocorre na periferia, nessa questão. As demandas pluralistas, próprias da modernidade, implicavam, na colônia, numa premente crítica à ideia da administração ser voltada para a garantia e bem estar do todo, e não para o exercício e florescimento do particular, ou de um todo mais específico. Da mesma forma, o império de razões transcendentais parecia insustentável para os que se dedicavam a razões monetárias ou contábeis.

A crise geral do século XVIII, com toda sua complexidade, agravará essa contradição fundadora da experiência colonial e fortalecerá, de forma crescente, as diversas tendências que, nas sociedades ocidentais, entenderão que o individualismo e o pluralismo, com fortes dimensões secularizadoras, são mais úteis que quaisquer outras perspectivas excessivamente concentradoras ou dotadas de uma moral religiosa.

No caso de Portugal isso levou a um entendimento de que grande parte dos problemas da Nação repousavam acima de tudo no peso que a Igreja, e principalmente a Companhia de Jesus, desempenhava na organização da sociedade e na formação das atitudes, principalmente por conta de seu peso no sistema educacional. Como escreveu Luis Antonio Verney (1713-

1792), era “necessário abater o poder e a influência dos jesuítas, os quais, pelo controle da educação e pelo poder junto aos príncipes, constituem um dos males mais difíceis de resolver” (Verney, 1952, p. 260).

Em 1722, o colono Paulo da Silva Nunes, na câmara de Belém, “apresentou uma extensa representação a favor dos cativeiros e contra os missionários”, no qual solicitava, entre outras coisas, “que os ditos prelados e missionários não usem mais da administração temporal dos índios das missões” e que os jesuítas passem a ensinar “aos índios das missões a língua portuguesa, como também aos moradores” (in Morais, 1860, p. 298-299).

A crítica ao poder dos jesuítas sobre os índios e o sistema educacional na colônia tinha na questão da “língua geral” um dos seus elementos centrais. Através da “língua geral”, que era o idioma de origem tupi falado pelos jesuítas nas suas missões, e pelos índios nas reduções, preservava-se a identidade nativa e se valorizava o índio diante da presença cultural europeia, entendendo-se que sua liberdade continha a liberdade de ter seu próprio falar. Tal política não permitia uma plena subordinação nativa a um projeto local colonial de domínio e criava um projeto de “todo” abrangente. Revoltado diante dessa perspectiva, Paulo da Silva Nunes defenderia, mais tarde, que os índios “não eram verdadeiros homens, mas brutos silvestres incapazes de se lhes participar a fé católica” (apud Azevedo, 1930, p. 203). O antijesuitismo repousava, assim, em um discurso segregatório, que, ao propor a eliminação de proteções sociais ou culturais diversas, defendia a transformação da sociedade colonial através da assimilação dos indígenas num mundo voltado para o reconhecimento triunfo do mais forte, ou do vencedor.

### IV

No *Alvará Lei* de 6 e 7 de junho de 1755, de forma definitiva, o Rei D. José libertou os indígenas, mas, de acordo com a vontade dos colonos, eliminou toda a tutela dos inácianos sobre eles. Isto significou que os índios foram entregues à sua própria sorte. Pois livres, mas sem instancias protetoras, podiam ser livremente assimilados ou escravizados. Preâmbulo da expul-

são dos jesuítas, tais disposições foram publicadas no Grão-Pará em 1757 e, em 1758, estendidas a todos os índios do “continente do Brasil” (Caeiro, 1936, p. 477). No *Mandamento* de 15 de maio de 1758, foi proibido todo comércio jesuítico e, pelo *Alvará Régio* de junho de 1759, os jesuítas foram afastados de suas escolas.

Essas decisões, todas sustentadas pelas ansiedades secularizadoras do pensamento europeu ocidental, do qual Pombal fazia-se intérprete, tinham, como vimos, suas razões internas, na colônia. Foram recebidas como a culminância de quase dois séculos de resistência aos jesuítas e saudadas como capazes de resolver diversos problemas de fundo da sociedade colonial. A *Lei da Expulsão da Companhia de Jesus de Portugal e seus domínios*, de 3 de setembro de 1759, chegou primeiro ao Rio de Janeiro em 30 de outubro. Em 25 de novembro, todos os bens da Companhia foram sequestrados. O ódio que, na América portuguesa, acompanhou a expulsão da Companhia expressou ressentimentos históricos. Brutalidades diversas verificaram-se em toda colônia contra os inacianos.

A partir de 1760, todos os bens começaram a ser divididos entre os, assim chamados, “contemplados”. O saque aos bens jesuíticos é um capítulo à parte nesse processo. Ele demonstrou a natureza do projeto sustentado pelo antijesuitismo. Como anotamos em outra oportunidade (Leite, 2000), os bens sequestrados não resolveram os problemas financeiros do Estado na época. Mas serviram a agentes privados no sentido de aumentar suas rendas. Tal enriquecimento, no entanto, foi realizado sem a manutenção da lucratividade anterior, já que os empreendimentos jesuíticos buscavam sempre alcançar amplitudes sociais maiores, voltados como estavam para a satisfação do bem comum, e não do privado.

Antonio Carlos Villaça afirmou que, “com a expulsão dos jesuítas, rompeu-se a unidade espiritual que mais ou menos existira durante dois séculos”. De fato, há um projeto de sociedade que antecede a expulsão dos inacianos e outro que o sucede. Neste último o idioma português tornou-se hegemônico, os índios passaram a ser livremente oprimidos e escravizados e o setor privado consolidou sua relativa preponderância na sociedade, atendendo a demandas jurídicas já inten-

sas no mundo colonial e que podem ser entendidas como preâmbulos de um anseio constitucional, ou de uma independência nacional. O antijesuitismo é, portanto, uma das raízes da construção da idéia de autonomia local, ou da futura idéia de Brasil. “À unidade”, pondera Villaça, “sucedia a multiplicidade ou pluralidade” (Villaça, 1974, p. 9). Esse aspecto da questão fica claro quando discutimos a recorrência do antijesuitismo, exteriorizado quando do retorno da Companhia de Jesus ao Brasil, em 1841.

## V

A Companhia de Jesus foi extinta em 1773, pelo Papa Clemente XIV. Embora nunca tenha deixado de existir de alguma maneira, ela foi oficialmente restaurada em 1814. O Brasil tornou-se independente em 1822, pelas mãos de uma geração muito influenciada pela maçonaria e pelos ideais iluministas e liberais, ambos movimentos contendo elementos de antijesuitismo significativo. Isto reforçava perspectivas oriundas do período colonial e que, de alguma forma, faziam parte de um horizonte de identidade dos setores dominantes brasileiros. A resistência à Companhia de Jesus continuou, portanto, a integrar o conjunto de atitudes que definiam a visão que os setores dirigentes do Brasil tinham sobre sua sociedade. Deve-se ainda considerar a relevância política do padroado imperial, ou dos mecanismos de controle que o Estado detinha sobre a Igreja, que era considerado um dos elementos estruturantes da nacionalidade. O poder estatal sobre os meios eclesiásticos era tido como um dos núcleos da estabilidade do sistema.

As ações pombalinas tinham identificado o universalismo jesuítico como essencialmente hostil aos anseios autonômicos nacionais, e esse aspecto da questão moldava a visão de muitos sobre o papel do padroado naquele momento, no país, e alimentava fantasias sobre o perfil subversivo dos inacianos. Assim, não é surpreendente que setores da política brasileira, no período imperial, tenham se colocado em oposição, e de forma agressiva, ao retorno da Companhia de Jesus ao Brasil, a partir de 1841. A ideia de que a Companhia de Jesus continuava atuando de forma contrária aos

interesses de autonomia política nacional, naquele momento servindo de veiculadores da política papal denominada de ultramontanismo, que buscava restabelecer o controle papal sobre a estrutura eclesiástica, permitiu uma articulação eficiente e contínua de interesses antijesuíticos.

Depois de um período inicial de grandes esforços, a partir das pioneiras ações do Pe. Mariano Berdugo, a Companhia começou a trabalhar na organização de suas residências em Porto Alegre e em Desterro. Empreendimentos todos não muito bem sucedidos. Na década de 1860, os inacianos tentaram o estabelecimento dos colégios jesuíticos em Desterro e Itu. Coube ao Pe. Jaques Razzini, visitador, em 1864, a liderança no processo, no qual teve de enfrentar a surpreendente defesa, feita na Assembleia e nos meios políticos da Corte, de que os jesuítas “não deveriam ser favorecidos, por terem sido os mesmos expulsos por lei” (Greve, 1942, p. 37). Isto é, evocavam alguns a “Lei de Expulsão”, de 1759, como elemento impeditivo para o estabelecimento dos jesuítas no país. Políticos simpáticos aos jesuítas fizeram fazer ver, no entanto, “terem sido revogadas, com a nova constituição do Brasil, todas as leis decretadas pelo ministro de Portugal, ter ainda a mesma constituição declarado a não exclusão de qualquer estrangeiro a não ser por crime praticado” (apud Greve, 1942, p. 38).

Admitido à presença do Imperador, o Pe Razzini deste escutou que “sei perfeitamente formarem os jesuítas uma poderosa Companhia, lutando por toda parte para dominar, experimentados no confessionário, forçando por se intrometerem nos negócios do Estado. Os governos nunca os vigiam bastante, mas eu hei de dar um jeito para não os perder de vista” (apud Greve, 1942, p. 38). Apesar desse discurso agressivo Pe. Razzini conseguiu sair desse encontro com um compromisso de D. Pedro II relativo à legalidade do retorno e da fundação do colégio de Desterro. Mas a solução do problema relativo à vigência ou não do ato pombalino não resolveu as atitudes diversas de oposição aos inacianos.

O Pe. Razzini teve que enfrentar, nos seus esforços para viabilizar a Companhia de Jesus no Brasil, adversários que atuaram no âmbito da burocracia para impedir o funcionamento do Colégio São Luis, em Itu. Essas

ações tinham um viés antijesuítico, que lembrava muito as atitudes dos colonos, no seu movimento de tentar, de forma permanente, impedir a presença dos inacianos, ou desalojá-los de onde estavam. Essa atitude parecia, no entanto, a algumas pessoas, despropositada ou anacrônica, pois, em períodos anteriores a Pombal, o problema que envolvia a permanência dos jesuítas dizia respeito a um projeto de sociedade, do qual eram fiadores ou promotores, que envolvia os índios como sócios, dentro de movimento político amplo voltado para a realização de uma sociedade religiosa e moral onde o todo fosse o beneficiado pelas ações econômicas.

A possível plataforma ultramontana era argumentação suficiente para a continuidade desse confronto? Para o deputado Antonio da Silva Prado, membro da Assembléia Legislativa em São Paulo, defendendo a instalação da Escola São Luís, não: “para que considerarmos o estabelecimento de um colégio dirigido por jesuítas como prejudicial aos interesses do nosso país, quando eles podem desempenhar uma grande missão no ensino público?” (apud Greve, 1942, p. 131). Entendia Antônio da Silva Prado, portanto, que o projeto jesuíta era sim, em seus elementos gerais, necessário ao desenvolvimento de um projeto nacional, secular, que não era mais o antigo projeto de “unidade espiritual” jesuíta, mas que também era voltado para o bem comum, vocação maior das atividades inacianas. Isto é, a ação jesuítica podia ser atualizada, em função das demandas brasileiras de fortalecimento do sistema educacional, e dentro de um universo de pluralismo religioso.

Mas nem todos concordavam com essa perspectiva, mesmo porque o tema do papel do Estado no controle da religião ainda era presente. O último grande motim antijesuítico no Brasil deu-se em Pernambuco, precisamente no âmbito da “Questão Religiosa”. A publicação do *Syllabus Errorum*, do Papa Pio IX, em 1864, e sua condenação às sociedades secretas, como a Maçonaria, reavivou o conflito entre setores da classe política, associada de diferentes formas à plataforma maçom, e os religiosos que buscavam um alinhamento romano da Igreja, ou uma independência maior diante do Estado. Esse conflito culminou na decisiva ação do Bispo de Olinda, D. Vital Maria Gonçalves, contra a presença maçônica no âmbito da Igreja em 1873, o

que acabou conduzindo à sua prisão, juntamente com o Bispo Antonio de Macedo Costa, do Pará. A posição dos jesuítas, em apoio ao Bispo Dom Vital, colocou-os numa posição frágil no universo político imperial. Em 14 de maio de 1873, após um comício do Partido Liberal, populares invadiram e depredaram o Colégio São Francisco Xavier, em Recife. Esse acontecimento, que ecoava antigos e obscuros ressentimentos, reavivou o fervor antijesuítico no país. O levante popular conhecido como “quebra-quilos”, em outubro de 1874, foi entendido como estimulado, ao menos em parte, pela Companhia de Jesus, o que conduziu à expulsão dos padres jesuítas estrangeiros do nordeste, e logo do Brasil, em finais do ano (Mondoni, 2014, p. 88). Esse evento, no entanto, que tiveram nos jesuítas alvos mais fáceis, não diziam respeito exatamente à Companhia, mas a um problema mais amplo ligado às relações entre Igreja e Estado num mundo que marchava para a secularização e laicização do poder e no qual a Igreja católica buscava redefinir o seu papel.

## VI

Após a proclamação da República, em 1889, a Igreja foi separada do Estado, por decreto, em 1890 e na Constituição, em 1891. Esse desdobramento jurídico encerrou todo um período de tensões advindo do confronto entre projetos políticos e sociais de diferentes fins, religiosos e seculares. Abdicando o Estado de compromissos essenciais com os fins da religião, deslocou-se o problema do projeto espiritual para o foro familiar ou privado. Esse movimento tornou o antijesuítismo desprovido de real significado político no universo das preocupações da sociedade e, considerando o pluralismo que se consolidou juridicamente e os fins concretos do Estado, os objetivos educacionais iniciais encontraram um espaço legal inquestionável para seu desenvolvimento na sociedade, e foram considerados necessários. Essa realidade abriu caminho para uma nova percepção do significado histórico da ação dos inicianos no Brasil.

A vitoriosa canonização do Pe. José de Anchieta apontou, entre outras questões, para o reconhecimento do valor fundamental da Companhia de Jesus e seus missionários

pioneiros no estabelecimento das bases mais profundas da Nação. Iluminou, igualmente, toda a obra de construção de elos e sentidos que os jesuítas realizaram nas áreas coloniais nos dois primeiros séculos da presença portuguesa. O anti-jesuítismo, fruto de embates, igualmente fundadores, entre projetos de sociedade, pode assim também ser dimensionado como eixo de um projeto político, de dimensões históricas maiores, que serviu na construção da sociedade brasileira como nós a entendemos hoje. Mas a imagem triunfante de São José de Anchieta sinaliza que as causas da Companhia de Jesus ainda sobrevivem em diferentes estratos da sociedade brasileira e aponta que a causa do bem comum, ou de uma unidade espiritual da sociedade, não desapareceu das preocupações sociais. Assim como o antijesuítismo é estruturador do país tal como ele existe, também o legado da Companhia apresenta a existência de um recorrente e sempre vivo projeto, voltado para o estabelecimento de uma grande comunhão em prol de objetivos comuns espiritualmente elevados que envolvem a todos - e não apenas a alguns. Nesse sentido podemos dizer que o espírito de um debate secular continua ainda presente entre nós, e que não apenas o antijesuítismo, mas também a obra inaciana, constituem fundamentos de nossa identidade nacional.

## FONTES E BIBLIOGRAFIA:

AZEVEDO, João Lúcio de: *Os Jesuítas e o Grão-Pará: Suas Missões e Colonização*. Coimbra, 1930.

“Breve do Papa Urbano VII “Comissum Nobis” de 22 de abril de 1639, sobre a liberdade dos índios da América” in LEITE, Serafim: *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. VI, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1938-1950.

“Breve de 1 de abril de 1758 do Benedito XIV...constitui o eminentíssimo e reverendíssimo Cardeal Saldanha, visitador e reformador geral da Companhia de Jesus nestes Reinos de Portugal e Algarves e todos os seus domínios” in SORIANO, Simão José da Luz: *História do Reinado de El-Rei D. José e da Administração do Marquês do Pombal Tomo II*. Lisboa, Universal, 1867.



“Bula Veritas Ipsa, do Papa Paulo III, de Roma, 9 de junho de 1537” in VARNHAGEN, Francisco Adolfo de: *História Geral do Brasil, vol.1, Tomo 1*. São Paulo, EDUSP, 1981

CAEIRO, Pe. José: *De Exilio Provinciarum Transmarinarum - Jesuítas do Brasil e da Indiana perseguição do Marquês de Pombal*. Rio, ABL, 1936.

“Carta de Pero Correia, sem data” (c) in NAVARRO, Azpicuelta et alii: *Cartas avulsas: 1550-1568*. São Paulo, EDUSP.

“Carta do Padre Leonardo Nunes, de São Vicente, 20 de junho de 1551” (d) in NAVARRO, Azpicuelta et alii: *Cartas avulsas: 1550-1568*. São Paulo, EDUSP.

“Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Meste Simão, 1549” (a) in NÓBREGA, Manoel da: *Cartas do Brasil: 1549-1560*. São Paulo, EDUSP, 1988.

“Carta do P. Manuel da Nóbrega aos Padres e Irmãos, 1551”, (b) NÓBREGA, Manoel da: *Cartas do Brasil: 1549-1560*. São Paulo, EDUSP, 1988.

“Diálogo do P. Manuel da Nóbrega sobre a conversão do gentio” in NÓBREGA, Manuel da: *Cartas do Brasil, 1549-1560*. São Paulo, EDUSP, 1988.

GREVE, Aristides: *Subsídios para a História da Restauração da Companhia de Jesus no Brasil* São Paulo, 1942.

LEITE, Edgard: “Notórios Rebeldes”. *A Expulsão da Companhia de Jesus da América Portuguesa*. Madri, Fundación Histórica Tavera, 2000.

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

PERRONE-MOISÉS, Beatriz: “Inventário da Legislação Indigenista, 1500-1800) in CUNHA, Manuela Carneiro da (ed.): *História dos Índios do Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

“Protesto e Notificação dos Padres para saírem do Estado de Maranhão, 18 de março de 1684” in MORAIS,

Mello: *Corografia Histórica, Cronográfica, Genealógica, Nobiliária e Política do Império do Brasil*. Rio de Janeiro, Tipografia Brasileira, 1860.

“Representação dos Moradores do Maranhão, por Paulo da Silva Nunes, Lisboa, 12 de abril de 1729” in MORAIS, Mello: *Corografia Histórica, Cronográfica, Genealógica, Nobiliária e Política do Império do Brasil*. Rio de Janeiro, Tipografia Brasileira, 1860.

VERNEY, Luís Antonio: *Verdadeiro Método de Estudar*. Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1952.

VILLAÇA, Antonio Carlos: *História da Questão Religiosa*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1974.

## OS AUTORES

**Edgard Leite** é membro titular da Academia Brasileira de Filosofia (cadeira no. 4, Patrono: Alceu Amoroso Lima), Doutor e Mestre em História pela Universidade Federal Fluminense, Professor Associado de História da UERJ e Adjunto IV da UNIRIO, Coordenador do Programa de Estudos Indianos da UERJ, Diretor Executivo do Centro de História e Cultura Judaica, Coordenador do GT Regional Rio de Janeiro de História das Religiões e das Religiosidades da ANPUH. É integrante dos grupos de pesquisa do CNPQ “História Memória e Literatura Bíblica” e do “Núcleo de Estudos em Religiões e Filosofias da Índia (NERFI)”.

