

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA
RELIGIÃO**

LAIS DA SILVA LOURENÇO

**O RETORNO DOS JESUÍTAS AO BRASIL: O CASO
ITUANO ENTRE 1856-1918.**

CAMPINAS

2017

LAIS DA SILVA LOURENÇO

**O RETORNO DOS JESUÍTAS AO BRASIL: O CASO
ITUANO ENTRE 1856-1918.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós
Graduação em Ciências da Religião pela PUC
Campinas como requisito para obtenção da
titulação de mestre.

Orientadora: Prof^a Dra. Ana Rosa Clochet da
Silva.

CAMPINAS

2017

Ficha catalográfica elaborada por Marluce Barbosa – CRB 8/7313
Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI - PUC-Campinas

t200
L892r

Lourenço, Lais da Silva.

O retorno dos jesuítas ao Brasil: o caso ituano entre 1856-1918 /
Lais da Silva Lourenço. - Campinas: PUC-Campinas, 2017.
147f.

Orientadora: Ana Rosa Cloet da Silva.
Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Campi-
nas, Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Pós-Graduação
em Ciências da Religião.
Inclui anexo e bibliografia.

1. Religião. 2. Ultramontanismo. 3. Jesuítas - História - Itu (SP). 4. Re-
novação da igreja. 5. Jesuítas - Educação. 6. Imprensa católica. I. Silva,
Ana Rosa Cloet da. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas.
Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas. Pós-Graduação em
Ciências da Religião. III. Título.

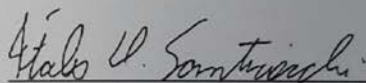
CDD – 22.ed. t200

LAIS DA SILVA LOURENÇO

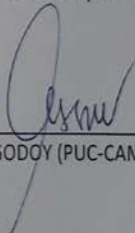
**O RETORNO DOS JESUÍTAS AO BRASIL: O CASO ITUANO
ENTRE 1856- 1918**

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e aprovada pela Banca Examinadora.

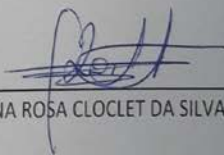
APROVADA: 11 de Dezembro de 2017.



DR ÍTALO DOMINGOS SANTIROCCHI (UFMA)



DR JOAO MIGUEL TEIXEIRA DE GODOY (PUC-CAMPINAS)



DRA ANA ROSA CLOQUET DA SILVA – ORIENTADORA (PUC-CAMPINAS)

AGRADECIMENTOS

Inicio meus agradecimentos citando a CAPES/PROSUP pelo fomento da presente pesquisa.

Aos professores e professoras e a todos e todas que fazem parte do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, que possibilitaram a realização dessa dissertação e que tanto colaboraram para o aprofundamento da pesquisa. Especialmente aos meus professores e à minha orientadora Ana Rosa Cloquet da Silva, que desde o início de minhas pesquisas me apoiou e acompanhou nos caminhos que venho trilhando na academia. Muito obrigada por me dar a oportunidade de aprender tanto com você.

Minha gratidão especial aos professores que me deram a honra de aceitar participar da qualificação e defesa deste trabalho.

Agradeço também à Glades, Leonardo e a toda equipe da biblioteca do Colégio São Luís. Ao Jair do Arquivo da Cúria de São Paulo e a todos e todas que direta ou indiretamente compartilharam comigo documentos, bibliografias e conhecimentos sobre o tema.

Agradeço ao meu companheiro por todo o carinho e apoio que sempre me deu. Aos meus pais e avós pelo apoio, carinho e paciência. Aos meus amigos e amigas pelo incentivo e principalmente à vida, por me permitir viver mais essa experiência.

RESUMO

A presente pesquisa busca analisar a trajetória dos clérigos jesuítas instalados em Itú, desde o retorno da Ordem, em 1856, até 1918, quando transferem-se para São Paulo. Antes um dos principais redutos da formação regalista de clérigos – como de Diogo Antonio Feijó –, Itú tornou-se um dos locais de fixação dos jesuítas no momento do retorno da Ordem ao Brasil. Tal fenômeno se insere no contexto das reformas ultramontanas, iniciadas em 1844, cujas principais diretrizes eram: a normatização da formação clerical, a afirmação da infalibilidade papal e a subordinação da Igreja a Roma. Tais reformas foram realizadas através da ação de diversos atores, não podendo dispensar a participação de leigos – presentes nas irmandades – e das Ordens Religiosas, as quais instauraram-se no Brasil a partir da segunda metade do século XIX. Dentre estas, os jesuítas exerceram papel marcante no sul do Brasil e na então Vila de Itú, local que se tornara palco da atuação ultramontana. Tomando como pano de fundo o momento em que se verificava uma transição em relação à orientação do modelo de Igreja Católica proposto, bem como de seu relacionamento com o Estado - processo denominado pela historiografia como “romanização” -, a presente pesquisa buscará compreender quais as estratégias de atuação adotadas pelos clérigos jesuítas instalados em Itú, dentre as quais a imprensa e a educação demonstraram-se fundamentais. Através da análise do discurso religioso proposta por Orlandi (1983), buscou-se compreender as articulações entre os princípios fundamentais da Ordem, as orientações provindas de Roma (os ditames do Papa Pio IX, a partir da encíclica *Quanta Cura* de 8 de dezembro de 1864, seguida pelo *Syllabus errorum*) e as contingências locais da sociedade ituana. Visa, ainda, observar a dinâmica conflitiva entre os representantes da Ordem e as instâncias do poder local e provincial, compreendendo que sua ação não se restringiu ao campo religioso, já que também fora determinada pelas profundas e complexas relações entre este campo e o político, conforme alerta Pierre Bourdieu. Da mesma forma, visa compreender como o aspecto doutrinário, baseado na tradição da Ordem, fora moldado e influenciado pelos novos ideais em voga representativos da modernidade ocidental, tais como o progresso, a ciência e a educação. Dessa forma, a presente pesquisa busca colaborar na compreensão dos rumos assumidos pelas reformas ultramontanas ocorridas no Brasil durante o século XIX, bem como na problematização de interpretações consagradas pela historiografia sobre o processo de “romanização”.

Palavras chave: Religião. Ultramontanismo. Romanização. Itú. Jesuítas. Imprensa Católica.

ABSTRACT

The present research, looks for analyze the trajectory of Jesuit clergy, settled down in Itu since the “return” of the Order in 1856 to 1918, when themselves moved to São Paulo. Before, as one of the most important shelters of the regalist clergy formation – like Diogo Antônio Feijó – Itu, became one of the focal point of Jesuits’ setting in the moment of the Order’s return to Brazil. This fact reveals itself inside the ultramontane revolts context, starting in 1844, when the priority guidelines was the normalization of clergy formation, the affirmation papal infallibility and the subordination of the church to Rome. Those remodels were realized through the actions from different people, including the laymen – presents inside the Christian brotherhood – and religious orders, that settled in Brazil since the second half of XIX century, as well. Between of them, the Jesuits had a remarkable role inside south of Brazil and then, in Itu small village, where it used to be the stage of ultramontane actions. Using the background of that moment, when happened the transition related of the mindset changing about the church and its relationship with the state – process called “Romanization” by historiography – this research, attempts to understand which were the methods of Itu's Jesuits Clergy, figuring out the intern strategies suggested by them and between them which ones, the education and the media were the most fundamental ones. Through the analyze of the religious speech proposed by Orlandi (1983), it looks to comprehend the articulations between the fundamental elements of Order, the instructions from Rome (the dictates of Pope Pio IX, since the Encyclical *Quanta Cura* by the September convention of 1864, followed by *Syllabus Errorum*) and, the local contingencies of Itu's society. It still aims observing the conflict of the dynamic between the representative of the Order and the power instances in local and provincial aspects, minding this action did not restrict only the religious field, ‘cause this relation was determined also by the deep and complex relationship of religion and politics as Pierre Bourdieu alerts. In the same way, seeks to understand how the doctrine aspect, based in the order tradition, was modeled and influenced by new representative ideals in occidental modernity, as the progress, the science and the education. Therefore, this research shall collaborate with the comprehension of the assumed directions by ultramontanes reforms happened in Brazil during the XIX century, and the problematization of concepts solidified in historiography about the “Romanization” process.

Key-words: Religion. Ultramontanism. Romanization. Itu. Jesuits. Media Catholic.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1. A COMPANHIA DE JESUS	22
1.1. O retorno dos jesuítas.	24
1.1.1. O caso brasileiro.	24
1.1.2. O caso argentino	34
1.1.3. Os jesuítas na província de São Paulo.	39
1.1.4. O caso ituano.	44
2. A IMPRENSA CATÓLICA A SERVIÇO DA REFORMA ULTRAMONTANA: O CASO DO MENSAGEIRO DO CORAÇÃO DE JESUS	55
2.1. O <i>Mensageiro do Coração de Jesus</i> como instrumento dos jesuítas na sociedade ituana.	63
3. A DEVOÇÃO AO SAGRADO CORAÇÃO DE JESUS E O APOSTOLADO DA ORAÇÃO: UMA ANÁLISE POLÍTICA	78
3.1. O Sagrado Coração de Jesus no Brasil.....	80
3.2. O Apostolado da Oração e sua ramificação no Brasil.....	84
4. MODERNIDADE E SECULARIZAÇÃO NO PROJETO EDUCACIONAL JESUÍTICO	96
4.1. Breves apontamentos sobre a educação e os jesuítas no Brasil Colônia.....	96
4.2. O retorno dos jesuítas e a educação no século XIX.....	107
4.3. Um estudo de caso: o Colégio São Luís de Itú.	115
CONSIDERAÇÕES FINAIS	133
REFERÊNCIAS	138
ANEXOS	145

INTRODUÇÃO

A multidimensionalidade da Religião, enquanto fenômeno capaz de influenciar a existência dos sujeitos e das sociedades através de diversos âmbitos da realidade torna necessária a existência de uma abordagem ampla nos estudos que visam compreendê-la. Reconhecendo a complexidade do objeto, as Ciências da Religião no Brasil vem se fortalecendo de forma interdisciplinar (LONDOÑO, 2013, p. 223). Nesse sentido, busca-se consolidar uma coerência em termos do objeto, mais do que em relação ao método, já que cada área do conhecimento possui suas especificidades em relação ao estudo da Religião.

Conforme aponta Greschat, “quem elabora uma teoria sobre religião define o que entende por religião”. (GRESCHAT, 2005, p. 20), e o significado proposto nessa pesquisa compreende-a como um produto histórico, relacionado ao modo através do qual os indivíduos buscam acessar o transcendente. Isso porque, “toda religião é uma expressão sócio-cultural de fé, de um encontro do homem com o divino”. (WERNET, 1987, p. 4). Nessa perspectiva:

A religião corresponde a aspirações, necessidades, desejos e esperanças permanentes, supera e envolve, ao mesmo tempo, as ideologias, o político, o econômico, a literatura, a arte e a moral... e se inscreve em nossos atos cotidianos, em nossas relações vitais mais profundas, como também em nossa visão de mundo. Nesse envolvimento, a religião possui sempre um peso social que transcende a dimensão puramente religiosa. (WERNET, 1987, p. 4).

A religião, portanto, poderá ser institucionalizada ou não, mas, sempre sistematizada a partir da crença em determinada(s) divindade(s) e/ou concepções religiosas que buscam ligar o homem ao divino. Sendo assim, o conceito de Religião amplia-se, englobando:

(...) um complexo de instituições, organizações, crenças, ações, comportamentos que se modificam a partir de novas situações e que visam regular e influir um mundo essencialmente não humano, mas relacionado com o humano e investido de valores. (BRELIICH, 2006, p. 36)

Em relação ao estudo do fenômeno religioso - compreendido enquanto manifestação concreta da Religião na realidade -, interpreta-se, em sua exposição, a

existência de aspectos pessoais e sociais (WERNET, 1987, p.5) tornando-se necessária a sua análise em perspectiva histórica, conectando-o sempre aos seus respectivos contextos e reconhecendo-o enquanto expressões socioculturais. Isso porque, tanto o fenômeno, quanto as ciências que o estudam encontram-se historicamente situadas:

(...) querer explicar em termos científicos uma religião já constitui uma confissão de que esta deixou de fundamentar a sociedade, significa defini-la como uma representação, tratá-la como um produto cultural despido de todo privilégio de verdade com relação aos outros produtos. (JULIÁ, 1988, p. 107).

Seguindo o modelo proposto por Frank Usarski, a análise histórica configura-se numa dimensão básica do estudo do fenômeno religioso (USARSKI, 2006, p. 125). O que busca através dela é a compreensão das regras sociais, já que ao pesquisador, não é a condição de verdade das afirmações religiosas que interessa, mas, a relação que mantém tais afirmações com o tipo de sociedade ou cultura que os explicam (JULIÁ, 1988, p. 108). Desse modo, as mudanças na esfera religiosa podem ser explicadas através das mudanças sociais, que produzem nos fiéis modificações de ideias que os obrigam a transformar diversas partes do sistema religioso (JULIÁ, 1988, p.106). Portanto, não é possível desconsiderar a História – enquanto estudo da ação dos homens no tempo – para compreender a Religião.

Sob tal perspectiva, a presente pesquisa visa analisar as manifestações institucionais e discursivas do fenômeno religioso num contexto específico, admitindo que as experiências de contato com o divino, sistematizadas ou não em torno de um corpo doutrinário e num conjunto de crenças e práticas religiosas não podem ser compreendidas senão historicamente. Não considerar a historicidade deste fenômeno pode gerar anacronismos, prejudicando a compreensão e a validade de tais estudos. Isso porque, “as religiões se desenvolvem em situações historicamente dadas” (LONDOÑO, 2013, p. 221), sendo, portanto, históricas.

Pretendendo historicizar os conceitos e fatos históricos constituintes da pesquisa, bem como observar os fenômenos religiosos e suas conexões com a cultura (AGNOLIN, 2013), a religião é concebida enquanto portadora de especificidades e autonomia relativa, não podendo ser reduzida a mero reflexo de

outras esferas da existência, embora matenha com estas profundas e complexas correlações. Assim:

(...) los discursos religiosos no son una mera expresión de problemas de otro orden que se manifiestan através de ellos de manera subrepticia. Poseen su propio lógica y su autonomía, a pesar que de el estudio de sus manifestaciones es inescindible del lugar que ocupan los actores dentro del orden social y de las relaciones políticas de poder dentro de una sociedad dada. (STEFANO, 2008, p. 161).

Concebida como fenômeno histórico, a religião deve ser inserida nos seus diferentes contextos o que, em termos das produções científicas recentes, tem recolocado suas relações reversivas com as dimensões associadas à modernidade ocidental. Nestes termos, é sabido que, a despeito do forte processo de racionalização das sociedades – inclusive da religião – este não foi um processo que tenha eliminado a importância da religião enquanto ingrediente das mentalidades, da cultura e da própria política modernas.

Ao contrário disso, os séculos XVIII e XIX verificaram uma verdadeira simbiose entre elementos da antiga ordem e a consolidação dos Estados nacionais modernos, implicando combinações múltiplas entre mentalidade cristã e o racionalismo secular. Assim, não foram incomuns casos em que se buscou constituir a nação como uma comunidade de fiéis utilizando-se símbolos cristãos para "sacralizá-la", ou lançando-se mão da liturgia religiosa para legitimar a nação, processo no qual o apoio fornecido pelos religiosos à causa nacional mostrou-se fundamental. (HAUPT, 2008).

No caso da América Latina, onde estes Estados resultaram de processos de independência que desdobraram-se na formação de nações profundamente católicas, algumas tendências em relação ao modelo assumido pela Igreja Católica foram propostas. No Brasil, dois modelos se alternaram no decorrer do século XIX. Até 1840, a vertente que propunha subordinar os assuntos disciplinares da Igreja ao Estado fora hegemônica, tendo sua origem no padroado e sendo reconfigurada durante o Império, sob influência de uma geração de clérigos influenciados pelas reformas pombalinas. Conhecidos como católicos regalistas e liderados por Diogo Antônio Feijó, esse grupo:

(...) propunha uma modernização da Igreja no sentido de colocá-la em sintonia com as aspirações da época. Em síntese, defendiam a integração do cristianismo aos princípios de liberdade e igualdade, dando-lhes uma maior fundamentação evangélica. (SOUZA, 2010, p. 194)

Já a segunda vertente, representada inicialmente por Dom Romualdo Antônio de Seixas, arcebispo da Bahia, tornou-se hegemônica somente após 1840, devido à conjuntura daquele momento. Tal vertente defendia que a Igreja não se subordinasse ao Estado, buscando normatizá-la através de uma tentativa de institucionalização independente. Os defensores dessa postura ficaram conhecidos como católicos ultramontanos, termo que remonta ao século XVIII e teve origem no latim, que significava “para além dos montes” (SANTIROCCHI, 2010b, p. 24).

O ultramontanismo, no século XIX, se caracterizou por uma série de atitudes da Igreja Católica, num movimento de reação a algumas correntes teológicas e eclesiais, ao regalismo dos estados católicos, às novas tendências políticas desenvolvidas após a Revolução Francesa e à secularização da sociedade moderna. (SANTIROCCHI, 2010b, p. 24)

No caso luso-brasileiro, apesar de suas singularidades, um dos braços do ultramontanismo foi associado aos clérigos pertencentes à Companhia de Jesus. Expulsa dos domínios portugueses em 1759 - quando a atuação da Ordem foi associada como um poder concorrente ao poder régio e como um obstáculo mental e cultural ao avanço das Luzes no Reino (SILVA, 2005) – a Companhia atuou segundo suas diretrizes, as quais, por vezes, muito se aproximaram das difundidas pelo ultramontanismo como veremos posteriormente.

Historiograficamente, o ultramontanismo vem sendo revisitado a partir de novas perspectivas teóricas gestadas pela historiografia. Suas especificidades, principalmente, vêm sendo debatidas gerando uma complexificação do conceito. Concebendo-o e historicizando-o a partir de sua aplicabilidade em realidades específicas, um alargamento sobre a concepção de ultramontanismo vem sendo gestada. E, buscando colaborar nesse processo, no estudo proposto intencionamos demonstrar as especificidades, aproximações e divergências da vertente ultramontana relacionada aos clérigos jesuítas instaurados em Itú.

Pautado na análise do retorno dos jesuítas à Itú na segunda metade do século XIX, a problematização do primeiro termo se mostra necessária. A conjuntura

histórica existente naquele momento em muito se diferenciava da existente no momento da expulsão da Ordem, no século XVIII. Sendo assim, o termo será empregado reconhecendo que não é possível admitir uma continuidade na atuação daqueles clérigos, já que ocorrem em contingências históricas muito distintas.

Além disso, para a realização desta análise, o conceito de secularização torna-se fundamental. Sendo este um aspecto incontornável para os estudiosos da modernidade ocidental, a qual também assumiu diferentes conotações e ritmos historicamente determinados, no momento por nós estudado revestiu-se de uma ênfase na tentativa de autonomização institucional tanto da e pela Igreja, quanto do e pelo Estado. Assim, a presente pesquisa se alinha às críticas àquelas interpretações que tenderam a focar tal fenômeno como um processo contínuo e linear de perda de força e/ou influência da Religião na sociedade. Ao invés disso, propõe-se conceber a secularização como:

(...) proceso multidimensional – de recomposición, más que de evicción de la religión – que se verifica en algunas sociedades – y no en todas de la misma manera – y que consiste en la pérdida de las referencias religiosas de ciertas concepciones, instituciones o funciones sociales provocada por ciertos procesos políticos (como la formación del Estado), económicos (como la expansión de las formas de propiedad capitalista) o sociales (como la estructuración social en clases o las migraciones de masas), la consecuente formación de esferas diferenciadas para la religión, la política, la economía, la ciencia y otras áreas de actividades, e el debilitamiento del poder normativo de las autoridades eclesiásticas, que conlleva una paralela subjetivización de las creencias. (STEFANO, 2012, p. 199).

Em nosso caso, trata-se de conceber a Igreja,¹ enquanto entidade jurídico-política, como fruto desse processo, em voga no Brasil do século XIX. Embora do ponto de vista teórico seja possível pensar a religião como imbuída de uma lógica própria - não redutível a qualquer outra dimensão do real, ainda que não possa ser separada do conjunto no qual se insere -, a relação entre política e religião que perpetuou-se pelo século XIX inviabiliza a separação, em termos de análise, destas duas esferas da existência.

¹ O conceito de Igreja utilizado se refere tanto à “designação de uma comunidade de crentes”, quanto ao “conjunto de sacerdotes” (STEFANO, 2012, pp. 200-202).

Na medida em que se torna impossível compreender o binômio Igreja-Estado - já que este supõe a existência de duas entidades equivalentes em termos da capacidade de possuir suas próprias estratégias políticas (STEFANO, 2012, p. 198) - , confirma-se a necessidade de reconhecer estas duas esferas como distintas, mas intrinsecamente relacionadas, ao mesmo tempo em que se impõe observar suas conexões:

(...) para alcanzar el doble in que ambos [poder temporal e espiritual] – la justicia temporal y la salvación eterna -, el poder temporal desempeña funciones que vistas desde nuestra visión actual son religiosas, así como el poder espiritual desempeña funciones de desde la misma óptica son políticas. (STEFANO, 2012, p. 205).

Como aponta Stefano, a formação de uma esfera política implica a necessidade de criar outra esfera própria para a religião. Sendo assim, “(...) inventar la política comportava crear una esfera religiosa, lo que implicaba definir de alguna manera sus contornos”. (STEFANO, 2012, p. 217).

Em relação ao Estado brasileiro, as tentativas de autonomização política gestaram profundas transformações diretamente neste campo, mas, também no cultural, social e religioso. Naquele momento de tentativa de legitimação do Estado e de forjamento da nação, entende-se:

(...) o nacionalismo alinhando-o não a ideologias políticas conscientemente adotadas, mas aos grandes sistemas culturais que o precederam, e a partir dos quais ele surgiu, inclusive para combatê-los [sendo um deles] a comunidade religiosa. (ANDERSON, 2008, p. 39).

Exemplo disso é que somente a partir da segunda metade do século XIX, quando já se tinha um Estado e uma Nação com contornos relativamente definidos, os projetos ultramontanos, que visavam desvencilhar a Igreja da tutela do Estado, encontraram condições para galgar sua hegemonia e legitimidade política, embora isso não eliminasse as reivindicações de privilégios para o catolicismo e, tampouco, os conflitos entre poder religioso e político.

Nesse sentido, o Estado precisou da Igreja para se legitimar, mesmo no momento em que ambos buscavam solidificar suas respectivas autonomias. No caso da Igreja católica no Brasil, uma das principais características dessa tentativa de

autonomização, por parte da Igreja, baseou-se no processo conhecido pela historiografia como “romanização”. Como aponta Stefano:

La distancia entre Iglesia docente e Iglesia discente, enfatizada por el concilio tridentino, se consolidó ulteriormente durante el siglo XIX en relación con el proceso de centralización del poder que denominamos de “romanización”. (STEFANO, 2008, p. 163).

No presente trabalho, a conceitualização que a interpreta enquanto processo contínuo e unilateralmente orientado é problematizada. Pautada numa série de ditames criados pelo Concílio de Trento, a romanização baseou-se, essencialmente, na tentativa da afirmação da autoridade papal nos territórios nos quais a Igreja Católica Romana estava institucionalizada, principalmente através da reafirmação da infalibilidade papal, além da criação de seminários para a formação de sacerdotes em conjunto com decretos visando a unidade católica e o fortalecimento da hierarquia (CONCÍLIO DE TRENTO, 1545-1563).

Estes demonstraram-se pontos fundamentais dessa tentativa de normatização a qual, contudo, não ocorrera de forma única (SANTIROCCHI, 2010b, p. 31). Em cada local no qual se pretendia implantá-la, as especificidades das sociedades e das organizações estatais e políticas implicaram na necessidade de adaptações dos ditames do Vaticano, de tal modo que:

(...) la Iglesia ha debido usar de una certa flexibilidad en las relaciones internas a la jerarquía y en las que median entre clero y laicado, así como asumir una actitud relativamente tolerante hacia expresiones religiosas divergentes de las propuestas por la normatividad universal. (STEFANO, 2008, p. 163).

No caso brasileiro, por exemplo, a implantação dos ditames tridentinos precisou aguardar até a segunda metade do século XIX para reverberar. Isso porque, no viés estatal, a hegemonia ultramontana iniciara-se ao mesmo tempo em que no viés eclesiástico o papa Pio IX implementava um novo modelo de Igreja, baseado nas Encíclicas e na expansão de princípios dogmáticos e doutrinários (MARTINS, 2006, pp. 60-62). Nesse sentido, a romanização no Brasil dependera de conjunturas específicas para desenvolver-se, as quais só existiram na realidade a partir da junção dos campos social, político, cultural e religioso. É possível, nesse âmbito,

compreender uma afinidade eletiva entre ultramontanismo, romanização e a manutenção da ordem estatal vigente:

Na fase final da organização do Estado brasileiro, a maioria dos políticos e, sobretudo, os principais conselheiros de D. Pedro II chegaram à convicção de que as idéias do conservadorismo e do catolicismo ultramontano serviriam de melhor fundamentação e justificação para a ordem vigente do que os princípios liberais (...). O princípio monárquico e a centralização seriam mais adequadas do que as ideias republicanas e federalistas. O catolicismo ultramontano, portanto, não apenas correspondeu à orientação da Igreja Católica, oficialmente apresentada no centro da cristandade, mas também aos interessados na manutenção do *status quo* no País. (WERNET, 1987, p. 88).

Além disso, diversos atores envolveram-se neste processo e, tanto clérigos quanto leigos, possuíram papel fundamental na implementação do “modelo intransigente romano” (STEFANO, 2012), conforme demonstrado pelas recentes pesquisas na área, empenhadas no estudo da pluralidade comportada pelo fenômeno. Ainda na perspectiva destes novos estudos, o conceito de “romanização” enquanto processo unilateral e contínuo é problematizado. (SANTIROCCHI, 2010b, p.25).

Na linha destes estudos, o conceito de romanização aqui proposto é o de que esse representara um processo multidimensional e específico em cada caso onde ocorrera. Isso porque não acontecera de forma contínua e unilateral, pois, ao mesmo tempo em que a hierarquia influenciava o clero e as sociedades que pretendia normatizar, também era por elas influenciada e moldada conforme as contingências locais e nacionais. Sendo assim, a presente pesquisa buscou aprofundar o conhecimento acerca das relações recíprocas entre o local e o institucional, bem como entre os campos cultural, político, social, religioso, capazes de gestar as especificidades de cada contexto. Para tanto, a Ordem dos jesuítas instalada em Itú fora escolhida como objeto de pesquisa, desde o momento de sua instauração, em 1865, até o ano de 1918, quando aqueles clérigos transferem-se para São Paulo.

Difundindo os ditames tridentinos, tais clérigos jesuítas apresentaram-se como alguns dos mais importantes atores da romanização no Brasil. Mas, apesar dessa tendência em afirmar o catolicismo romano, nem sempre suas orientações foram totalmente seguidas em terras brasileiras. Não se configurando num preceito

provindo da Cúria Romana, no Brasil, o catolicismo ultramontano seguiu a tendência de afirmar a despolitização do clero. Essa especificidade constitui-se num argumento historiográfico hoje enfatizado por análises mais recentes e apuradas, como a de Santirocchi (2010).

No caso específico do episcopado paulista, D. Antônio Joaquim de Mello combateu a participação político-partidária de seu clero (SANTIROCCHI, 2015, p. 185). Entretanto, a fim de ampliar as análises e perspectivas metodológicas sobre os estudos do Brasil oitocentista, mostra-se pertinente um alargamento do conceito de política, não relacionado apenas à atuação institucional. Nesse viés, consideramos que o exercício político não se configura apenas na atuação nas instâncias de poder do Estado, mas, também, nas vias de influência exercidas pela e na sociedade, grupos e indivíduos.

Neste sentido, as contribuições da Nova História política se fazem presentes, ao compreender o “político” como extrapolando a esfera meramente formal e institucional da “política”. Por ser um campo mutável e em evolução permanente, é necessária uma ampla definição do político, não observando-o como fato isolado e relacionando-o, também, com os grupos sociais e as tradições de pensamento. (RÉMOND, 1999, p. 58). Incredendo-se tanto na longa duração, quanto na mudança, o político pode ser conceitualizado como “tudo que toca a existência individual” (RÉMOND, 1999, p. 59). O corpo, a vida, o nascimento e a morte, por exemplo, são políticos, bem como a religião, que configura-se em um dos campos de influência na existência dos indivíduos.

Na definição de um de seus principais expoentes, o político pode ser melhor conceituado “como o conjunto de mecanismos ou representações primordiais que projetadas para o campo da política, sustentam a vida de uma comunidade, permitindo-lhe pensar a si mesma como unidade, sem renúncia à pluralidade” (ROSANVALLON, 2010, p.28). Portanto, o “político” não seria uma esfera apenas do que é organizado ou racionalizado para sua atuação, pois ele também é uma área suscetível à experimentação.

Possuindo um grande potencial conceitual e metodológico, essa nova forma de analisar a política também pode gerar mudanças nas interpretações sobre religião. Isso porque, “(...) admite-se, hoje em dia, que o político também pode ser um objeto de conhecimento científico assim como fator de explicação de outros fatos para além de si mesmo.” (RÉMOND, 1999, p. 51).

Partindo desse pressuposto, tais influências serão analisadas neste estudo de caso específico, ampliando as potencialidades da problematização da suposta despolitização do clero ultramontano e, sobretudo, das estratégias que os jesuítas utilizaram em sua inserção na sociedade ituana no período da segunda metade do século XIX. Mais do que uma questão conceitual, o que se pretende é compreender a política para além da esfera institucional, associada ao Estado e ao poder. Seguindo a perspectiva da Nova História Política, buscou-se observá-la em sentido amplo, mutável e capilarizada pelo tecido social, através de mecanismos e estratégias desdobrados na sua dimensão material e simbólica. No caso ituano, a fundação do Colégio São Luís e do Apostolado da Oração em conjunto com a edição do periódico *Mensageiro do Coração de Jesus* podem demonstrar, a partir desta interpretação, um caráter político

A renovação das abordagens políticas e culturais propiciada pela Escola dos Annales também fora responsável por redimensionar a importância da imprensa escrita, que passou a ser considerada como fonte documental, na medida em que enuncia discursos e expressões como agente histórico que intervém nos processos e episódios. Portanto, os meios de comunicação impressos inserem-se na complexidade de um determinado contexto histórico, já que o conhecimento que temos da realidade é mediado pelos fatos divulgados pela imprensa. Nesse sentido, o discurso da imprensa e sua linguagem são capazes de demonstrar aspectos das relações sociais:

A escolha de um jornal como objeto de estudo justifica-se por entender-se a imprensa fundamentalmente como instrumento de manipulação de interesses e de intervenção na vida social; nega-se, pois, aqui, aquelas perspectivas que a tomam como mero veículo neutro dos acontecimentos, nível isolado da realidade político-social na qual se insere. (CAPELATO; PRADO, 1980, p.19)

Nesta perspectiva, os jornais, por meio dos discursos, “produzem estratégias e práticas tendentes a impor autoridade, uma deferência, e mesmo a legitimar escolhas” (CARVALHO, 2005, p.149), isto porque são “um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder” (LE GOFF, 2010, p.536). No caso específico do discurso religioso – que se caracteriza como aquele em que fala a voz de Deus através da voz do padre (ORLANDI, 1983, p. 218) – o representante transmite as palavras de Deus, mas, não se confunde com ele. Essa característica gera uma assimetria entre os planos temporal e espiritual, não dando margem para questionamentos em relação ao discurso veiculado. Isso porque sua regulação é baseada no texto sagrado, na Igreja e nas cerimônias. Distinguindo os fiéis dos não fiéis, esse discurso torna-se o parâmetro pelo qual se delimita a comunidade. (ORLANDI, 1983, p. 225).

Veiculando tais discursos, a imprensa tem propiciado não apenas o alargamento das fontes do historiador – e, portanto, das Ciências da Religião - mas, principalmente a possibilidade de verificar e conhecer, dentre outras, as transformações das práticas culturais, os comportamentos sociais de uma referida época, as manifestações ideológicas de certos grupos, a representação de determinadas classes e a visibilidade dos gêneros. A dimensão representativa da imprensa, ou seja, sua legitimação em representar os acontecimentos ocorridos na sociedade, assim como de reconstruir os fenômenos culturais e os estereótipos sociais, fazem dos jornais um potencializador e guardador de memórias locais ou mesmo nacionais. (BEZERRIL, 2011, p.3).

Inserida no campo de estudos históricos sobre periódicos, a presente pesquisa utilizará como fonte o *Mensageiro do Coração de Jesus* - disponível digitalmente na hemeroteca da Biblioteca Nacional, e um panfleto divulgado pelo também autor da revista Bartolomeu Tadei arquivado na Cúria Metropolitana de São Paulo. Ao mesmo tempo, com o intuito de aprofundar o entendimento sobre o projeto jesuítico no Brasil a partir do recorte proposto, utilizará como fontes livros contemporâneos editados por jesuítas, os quais estão disponíveis na biblioteca do Pátio do Colégio e no Colégio São Luís em São Paulo.

A fim de contemplar também as relações e conflitos entre o bispado e a Ordem instaurada em Itú, documentos que explicitassem tal conjuntura foram pesquisados nos Arquivos da Cúria Metropolitana de São Paulo e de Campinas, no Arquivo Público de São Paulo e nas províncias jesuítas do Rio de Janeiro e São Paulo. Até o final dessa pesquisa, fora encontrado apenas um registro de visita pastoral à Itú contemplando o recorte proposto, apontando para a dificuldade de acesso à documentos históricos que elucidem tal relação, a qual se pretende aprofundar em pesquisas futuras.

Objetivando, portanto, compreender quais as relações entre os clérigos jesuítas e a sociedade, bem como as interferências entre política e religião através do estudo do caso ituano, no período de 1856 a 1918, a presente pesquisa se estrutura em quatro capítulos. No primeiro, são abordadas as especificidades da Ordem dos Jesuítas e o contexto histórico no momento de seu retorno ao Brasil e, especificamente, a então Vila de Itú. Buscando explicitar quais os sistemas de pensamento e crenças que acompanharam a fixação desses clérigos, ao mesmo tempo em que a conjuntura local requiritava adaptações para o sucesso de seu estabelecimento, este capítulo dedica-se a aprofundar a análise sobre as realidades específicas tanto destes clérigos – no que concerne aos princípios e fundamentos teológicos nos quais eram formados -, quanto da sociedade ituana, na segunda metade do século XIX.

Nos capítulos seguintes, as estratégias fixação utilizadas por estes clérigos foram analisadas a partir de três ramificações. Buscando sempre cotejar tais estratégias de fixação com a sociedade ituana do período e as diretrizes de Roma, considerando simultaneamente as múltiplas e recíprocas influências entre o campo político-social e o religioso, tais capítulos possuem como eixo estruturante a problematização da tese da despolitização do clero ultramontano, a partir da interpretação da Nova História Política. Debatendo com esta tese, os capítulos seguintes buscaram compreender quais relações e conflitos verificaram-se e, ao mesmo tempo, como estes influíram tanto na atuação e fixação dos jesuítas na então vila de Itú e em suas relações com a sociedade local, admitindo a existência de reciprocidade nestes contatos.

No capítulo dois, será analisado o periódico *Mensageiro do Coração de Jesus*, editado pelo núcleo jesuíta estudado. A partir da metodologia de análise do discurso religioso (ORLANDI, 1983), buscou-se compreender quais as influências sociais, políticas e religiosas exercidas pela Imprensa Católica na sociedade ituana do fim século XIX e início do XX, e como esta se posicionou num momento em que o debate sobre o Estado laico estava em efervescência. Através do conceito de “campo religioso” cunhado por Pierre Bourdieu, intencionou-se observar também a função social e política da religião, especificamente do modelo religioso proposto pelo *Mensageiro*, bem como o embate existente entre os campos católico e protestante naquele momento.

No capítulo três, a ênfase recai sobre o envolvimento de leigos na ação eclesial. Através do *Apostolado da Oração*, em conjunto com a expansão e solidificação da crença no Sagrado Coração de Jesus. Tais aspectos, respectivamente criados e difundidos pelos jesuítas em Itú, demonstraram-se intrinsecamente relacionados ao ultramontanismo e à romanização. Transformando-se, muitas vezes, em fatores de embates com o catolicismo local e buscando normatizar crenças e hábitos pré-existentes, neste capítulo intencionamos analisar quais as transformações gestadas pelo Apostolado, em conjunto com a crença no Sagrado Coração, na realidade religiosa, política e social dos ituanos.

No último capítulo, analisaremos a atuação dos jesuítas no âmbito da educação, o que se deu através da fundação do Colégio São Luís de Itú, buscando compreender o papel político e social da educação naquele momento. Elaborando um panorama sobre a tradicional educação jesuítica, esse capítulo buscará compreender quais adaptações educacionais foram requisitadas pelas mudanças ocorridas no século XIX, bem como quais as relações entre educação e modernidade na conjuntura ituana no período estudado. Sendo palco das disputas entre católicos e protestantes, ao mesmo tempo em que se apresenta como um forte formador e legitimador de determinados ideais, ao âmbito educacional é concedida importância fundamental para a compreensão da realidade existente em Itú no século XIX, e como braço da intervenção dos jesuítas nesta.

Através desse percurso, a pesquisa buscou contemplar as articulações entre política, religião e sociedade, fundamentalmente no âmbito do revisionismo historiográfico e do alargamento dos conceitos utilizados. Admitindo ser a Religião um produto histórico-cultural, defende-se a importância das análises históricas no campo de Ciências da Religião. Além disso, considerando a História fruto de seu tempo, demonstra-se a necessidade da historicização dos conceitos, objetos e aborgagens que recaem sobre o tema.

De modo específico a presente pesquisa buscou, através do estudo de caso, colaborar para a compreensão dos rumos assumidos pelas reformas ultramontanas no Brasil durante a segunda metade do século XIX e início do século XX. A partir da perspectiva ituana, intentou-se elaborar problematizações que pretendem colaborar não só no entendimento dessa conjuntura específica, mas, também, em perspectivas mais gerais.

Dentre elas, intenciona apontar algumas possibilidades para a compreensão das especificidades do processo de secularização verificado no caso brasileiro e particularmente ituano, bem como no que diz respeito à formulação e implementação dos vários projetos de modernidade existentes no período contido entre o final do século XIX e início do XX no Brasil. Ou seja: de que maneira e a partir de quais estratégias e princípios, os jesuítas instalados em Itú foram também agentes da secularização, ora aproximando-se do Vaticano, ora das contingências da sociedade local?

Num sentido mais amplo, portanto, e assumindo a importância da abordagem histórica para a compreensão de tais processos, já solidificados enquanto conceitos na historiografia, o que se pretende é historicizar e, ao mesmo tempo, apontar possibilidades de interpretação para os estudos dedicados a desvendar a historicidade dos complexos temáticos da secularização, modernidade e religião. Nesse âmbito, por meio das problematizações em relação ao método e ao objeto, a presente investigação procurou colaborar na construção do conhecimento num campo multidisciplinar, como vem se constituindo as Ciências da Religião.

1. A COMPANHIA DE JESUS

Em agosto de 1534, na França, os religiosos Inácio de Loyola, Francisco Xavier, Pedro Fabro, Alonso Bobadilha, Diogo Laínez, Afonso Salmeirão e Simão Rodrigues encontraram-se, fazendo votos de obediência à doutrina da Igreja Católica e ao Papa. Seis anos mais tarde, por meio da bula *Regimini militantis Ecclesiae*, a Companhia de Jesus fora aprovada pelo Papa Paulo III, em 27 de setembro de 1540. (JESUÍTAS BRASIL, 2015). Com os integrantes citados, o movimento religioso tinha como maior objeto propagar a fé cristã, e percebendo a dificuldade na conversão dos adultos, passaram à dedicar-se à educação de crianças (COSTA et al, 2013, p. 1).

Embora a educação não fosse o objetivo inicial, a docência passa então a ser característica das atividades da Companhia. A Ordem tinha, por objetivo primeiro, realizar uma moderna cruzada com intenção de converter os judeus e devolver à Jerusalém os domínios do cristianismo (COSTA et al, 2013, p1).

Enquanto Ordem religiosa, os jesuítas subordinam-se ao Papa (COLSATO, 2017, p. 58), assumindo votos de pobreza, caridade e obediência (COSTA et al, 2013, p. 1). É importante salientar que este não é um padrão verificável em todas ordens existentes, já que cada uma possui suas especificidades em relação a votos, crenças e exercícios religiosos. Na Companhia de Jesus, especificamente, o responsável pela criação desses parâmetros fora Inácio de Loyola que em 1544 escreve as Constituições Jesuítas. Estas propunham uma organização rígida e disciplinada, a abnegação e a obediência ao Papa e aos superiores hierárquicos dos membros da Ordem².

Nesse sentido, “(...) revela-se indispensável um estudo sociológico dos grupos religiosos para determinar a relação que possa existir entre esses grupos e a sua espiritualidade e teologia” (JULIÁ, 1988, p. 118). A Companhia de Jesus, enquanto ordem religiosa católica masculina e regular iniciara-se numa conjuntura em que as Reformas Católica e Protestante (COLSATO, 2017, p. 58) transformavam as sociedades. Naquele momento de embate, há de se levar em conta a estratégia de

² Para maiores informações sobre as Constituições jesuíticas ver: COLSATO, A. Organização hierárquica e linguística e o modelo jesuítico após a restauração. USP (Tese de Doutorado), 2017.

legitimação da Igreja Católica, que buscando difundir seus dogmas e teologia, cria a Ordem dos jesuítas. Fazendo votos de obediência total à doutrina da Igreja, os jesuítas transformam-se em um dos principais difusores dos ideais católicos. Caracterizando-se pelas atividades missionárias e educacionais, pouco tempo após sua fundação a Ordem espalhou-se por todo o mundo. (JESUÍTAS BRASIL, 2015).

Detentora de grande influência na sociedade durante os séculos XVI e XVII, os clérigos da Ordem engajaram-se no processo colonizador português na América, na Ásia e na África. Além das pregações, direção de retiros espirituais, pesquisas exegéticas e teológicas e missões, os jesuítas atuaram no ensino em colégios e universidades. Propondo um ensino religioso dirigido, buscaram legitimar os ideais católicos através da catequese e da educação, que pautava-se no *Ratio Studiorum* - método educacional de essencial importância na atmosfera do combate religioso travado contra os protestantes. Isso porque, sua rigidez preservava os membros da Companhia de se interessarem pelas novidades das teses protestantes, que devido ao advento da imprensa tornavam-se cada vez mais conhecidas na Europa.

No Brasil, ainda território português, o Padroado estava sendo exercido. Inicialmente concedido aos monarcas espanhóis pelo papa Alexandre VI, o título de Rei Católico estendeu-se à Portugal através de sucessivas bulas que delegavam aos monarcas católicos a administração e organização da Igreja em seus respectivos territórios e nos que fossem conquistados através da expansão ultramarina. Essa configuração permitia a ingerência do Rei em assuntos eclesiásticos, nomeando bispos, promovendo sacerdotes, controlando as doações do dízimo e proibindo ou permitindo o estabelecimento de Ordens religiosas e construção de edifícios religiosos. É justamente nessa conjuntura que os jesuítas são expulsos, em 1759.

No Brasil, em missão desde 1549, os jesuítas foram expulsos quando Marquês de Pombal passou a interpretá-los como obstáculos à condução de sua política reformista. Devido ao seu alcance e influência, duzentos anos após sua criação, a Companhia de Jesus foi suprimida entre 1773 e 1814 na Europa e em seus domínios, permanecendo apenas na Rússia e na Prússia.

No *Dominus ac Redemptor*, o Papa Clemente XIV, incitado pelo monarca espanhol Carlos III e por diversos outros conflitos entre monarcas movidos pelo ímpeto reformista de matiz galicano-jansenista e, no caso ibérico, regalista, suprimiu a Companhia de Jesus. No entanto, em países não-católicos, onde a autoridade papal não era reconhecida, a Ordem foi ignorada. Fora somente em 1814 com a leitura da Bula *Sollicitudo Omnium* que o papa Pio VII restaura a Companhia em todo mundo, autorizando-os seus representantes a retomarem suas missões (JESUÍTAS BRASIL, 2015).

1.1. O retorno dos jesuítas.

1.1.1. O caso brasileiro.

Os séculos XVIII e XIX foram palco de uma verdadeira simbiose entre um *modus vivendi* tipicamente Antigo Regime e a consolidação do moderno Estado constitucional e da democracia política. Desse modo, se por um lado tal contexto atestou aquela progressiva autonomização das esferas sociais em relação à religião - fenômeno reconhecido como a *secularização* das instituições situado no cerne da modernidade ocidental (DOBBELAERE, 1981) - por outro, tal processo não significou o desaparecimento da religião confrontada com a racionalidade. Houve, sim, sua adaptação e reformulação em novos termos, fruto de combinações complexas entre a perda do domínio dos grandes sistemas religiosos e as reconfigurações da religião, por sociedades que continuaram reivindicando-a como condição para pensarem-se a si mesmas como autônomas. (HERVIEU-LÉGER, 2004, p. 37).

Nesta perspectiva, a crítica da religião e a posterior separação institucional entre a Igreja e o Estado não eliminou a participação ativa do próprio clero no processo em curso e, tampouco, promoveu uma completa substituição da fé pela razão ou da religião pela ideologia nacionalista. Assim, não foram incomuns casos em que se buscou constituir a nação como uma comunidade de fiéis utilizando-se símbolos cristãos para "sacralizá-la", ou lançando-se mão da liturgia religiosa para

comemorar a nação, processo no qual o apoio fornecido pelos religiosos à causa nacional mostrou-se fundamental. (HAUPT, 2008, pp. 77-94)

No caso brasileiro, ocorrida à Independência em 1822, a construção do Estado e da Nação revelou-se processo tributário de complexas articulações entre o caráter profundamente religioso da organização política herdada e as inevitáveis reconfigurações do lugar conferido à religião e à autoridade da Igreja católica, cujos representantes diretos revelaram-se elo fundamental entre o mundo institucional - religioso e temporal - e a sociedade brasileira da primeira metade do século XIX, desempenhando aquilo que alguns autores vêm definindo como uma verdadeira "ação civil-religiosa" durante todo o período imperial. (HAUCK, 2008, pp. 14-15)

Contudo, se no período em foco a Igreja católica permaneceu intimamente vinculada ao Estado - desautorizando qualquer argumento de que esta caminhava, já então, rumo à reforma pela qual chegaria ao fim o longo período do padroado régio, pela Constituição de 1891 -, não se pode negar que as transformações em curso impuseram profundas adaptações à Igreja e ao seu corpo sacerdotal.

Assim, diante das novas perspectivas e discussões acerca do modelo de Estado trazidas pela Independência, clérigos e leigos debateram sobre a situação política e moral da Igreja brasileira, sendo unânime a convicção acerca da necessidade de reformas da instituição. Apesar disso, inexistia qualquer consenso sobre a direção que tais reformas deveriam tomar, o que variava segundo as diferentes orientações da formação clerical e suas também distintas concepções acerca do formato assumido pelo regime constitucional.

Quando Dom João VI voltou para Portugal em 1821 e deixou aqui seu filho, o futuro Dom Pedro I, a herança do Regalismo havia sido tão bem plantada que, na hora da Independência em 1822, teria sido inconcebível que a nova monarquia brasileira não se atribuísse as prerrogativas do Padroado Real. Como é sabido, Dom Pedro I foi um liberal autocrata, apreciava uma monarquia constitucional, mas, a seu gosto. A Igreja, portanto, ficou presa à legislação restritiva da nova constituição e entrou num estado de calamidade. Frente a essa situação lamentável, houve duas tentativas para rejuvenescer a Igreja: a primeira, liberal e regalista; a segunda, ultramontana. (AZEVEDO, 1988, p. 210).

Na concepção do historiador Roberto Di Stefano os posicionamentos político-religiosos externados no contexto da formação dos Estados americanos que emergiram dos processos de independência, durante o século XIX, configuram modelos alternativos de secularização que "combinados em diferentes proporções nos discursos político-religiosos" fizeram-se atuantes em nível da política nacional. Segundo o autor é possível identificar, por um lado, defensores do modelo "*intransigente romano*", o qual negava que o direito do padroado fosse inerente à soberania dos governos temporais, concebendo-o como mera concessão papal e defendendo os "*direitos da Igreja*" como instituição independente e, inclusive, hierarquicamente superior ao poder civil, sujeito apenas à Santa Sé. (DI STEFANO, 2008, pp. 168-169).

No Brasil, esta tendência foi precocemente defendida pelo arcebispo da Bahia D. Romualdo Antônio de Seixas, auxiliado pelo bispo do Maranhão, Marcos Antônio de Sousa. Conhecidos na historiografia pelo epíteto de "católicos conservadores" (CARVALHO, 1981) ou ultramontanos, a linha de pensamento desses clérigos:

(...) se caracterizou por uma série de idéias e atitudes da Igreja Católica num movimento de reação às novas tendências políticas desenvolvidas após a Revolução Francesa e à secularização da sociedade moderna. As suas principais características podem ser resumidas assim: esforço pelo fortalecimento da autoridade pontifícia sobre as igrejas locais; reafirmação da escolástica; reestabelecimento da Companhia de Jesus (1814); e a definição dos "perigos" que assolavam a Igreja (galicanismo, jansenismo, regalismo, todos os tipos de liberalismo, protestantismo, maçonaria, deísmo, racionalismo, socialismo, casamento civil, liberdade de imprensa e outras mais). (SANTIROCCHI, 2010, p. 195)

Num outro extremo situava-se a tendência "liberal-regalista". Representados por Antônio Diogo Feijó e seu séquito, estes clérigos defenderam a liberdade da Igreja brasileira em face da Igreja universal, postura que adquiriu força suficiente para gerar uma mentalidade tendente a nacionalizar os assuntos religiosos e a assumir posturas anti-romanas (LUSTOSA, 1977). Sob esta atuação que permaneceu hegemônica até cerca de 1837 (SANTIROCCHI, 2010, pp. 82-83), a defesa de uma Igreja nacional tendeu a reforçar sua subordinação ao poder temporal, retardando seu processo de institucionalização por vias independentes, assim como a delimitação da esfera dos Direitos da Igreja. Dada a hegemonia liberal-

regalista em termos da política nacional, os padres ultramontanos mantiveram uma atuação pouco propositiva - embora reativa - no que concerne à questão da "regeneração do clero e da Igreja brasileira". Seu período de ascensão teve antes que aguardar as circunstâncias específicas da segunda metade do século XIX, situando-se no movimento denominado genericamente pela historiografia de "romanização" da Igreja Católica.

*

Até a década de 1840, os únicos agentes do Governo central em nível local foram os párocos e os juízes de paz³. Os primeiros eram responsáveis pelas tarefas de registro de nascimentos, casamentos e óbito, ainda que sua principal atuação se desse mais na área político-eleitoral do que na administrativa. A grande participação do clero na burocracia e no processo eleitoral foram os principais motivos de sua grande representatividade política até o final da Regência (SOUZA, 2010). Tal situação mudou com as reformas eleitorais de 1842 e 1846, e foi completada com a última grande reforma judiciária do Império, realizada em 1871. Esta restringiu as possibilidades eletivas aos magistrados, clérigos e militares, impedindo que se candidatassem onde exerciam jurisdição, levando adiante o esforço do Estado no sentido de profissionalizar tais cargos. Partindo, então, da década de 1840 e, especialmente após 1871, mudanças significativas afetaram o perfil do grupo dirigente. (SANTIROCCHI, 2010, p. 110).

A Revolução Liberal de 1842, eclodida nas províncias de São Paulo e Minas Gerais, foi um dos movimentos sediciosos que agitaram o Brasil durante o Império, trazendo conseqüências diretas para a Igreja no país. Como na maioria das revoluções ocorridas em território nacional até aquele momento, a participação de

³ Segundo Thomas Flory, a criação do cargo de Juiz de Paz, pela Lei de 15 de outubro de 1827, "sinalizou o começo de uma época de reforma e ascensão iminente dos liberais". Por se tratar de um cargo eletivo para ser exercido em cada freguesia e capela filial, independente do poder centralizador e sem formação profissional específica. Tal qual concebido, destinava-se a desempenhar as "funções de juiz em assuntos de pouca importância e conciliaria os litigantes em perspectiva", tendo sua importância, sob a ótica descentralizadora, não "tanto em seu potencial de melhoramento do sistema legal, senão na sua 'independência'. (THOMAS, Flory. *El juez de paz el jurado em el Brasil imperial. Control social y estabilidad política em el nuevo Estado*. México: Fondo de Cultura.Económica, 1986, pp. 81-84)

padres foi grande. Eles pertenciam ao partido liberal e se sentiram derrotados com a queda do regente Diogo Feijó e a implementação do *Regresso* conservador. (SANTIROCCHI, 2010, p 120).

Pacificados os ânimos, o Governo decidiu diminuir a participação dos clérigos na política partidária. Buscando estabelecer fundamentos sólidos para a Monarquia brasileira, D. Pedro II e seus principais conselheiros, após 1842, nomearam bispos que correspondiam às tendências conservadoras e monarquistas (WERNET, 1987, p. 52):

A maioria dos políticos e, sobretudo, os principais conselheiros de D. Pedro II chegaram à convicção de que as idéias do conservadorismo e do Catolicismo ultramontano serviriam de melhor fundamentação e justificação para a ordem vigente, do que os princípios liberais e as idéias do Catolicismo à altura do Século das Luzes. O princípio monárquico e a centralização seriam mais adequados do que idéias republicanas e federalistas. O Catolicismo ultramontano, portanto, não apenas correspondeu à orientação da Igreja Católica provinda de Roma, mas também aos interessados na manutenção do regime no país (WERNET, 1987, p. 88).

Após 1842, ao lado do interesse manifesto do Estado em favorecer um clero disciplinado e apolítico em vista da paz pública (SANTIROCCHI, 2010), também foram realizadas reformas visando secularizar a burocracia estatal, principalmente na parte referente às eleições. Soma-se, ainda, a reforma eclesiástica colocada em prática pelos bispos de tendência ultramontana que passaram a assumir as dioceses a partir de 1844:

(...) o catolicismo moderno se consolida em torno do papa romano e junto à ordem política, econômica e cultural da época. Os clérigos católicos começam a se projetar como um grupo especial pelo fato de serem os portadores da verdadeira religiosidade cristã, preservada pela tradição transmitida de mão em mão, desde os primeiros apóstolos. (MARTINS, 2006, p. 42).

Disso resultou que, a partir daquela data, o clero não só perdeu importância na política nacional como provocou reações na Câmara dos Deputados, no sentido de inibir sua participação política (SANTOROCCI, 2010, p. 145). Ao contrário do período regencial - em que a maioria dos bispos escolhidos eram influenciados pelas luzes e pelo forte influxo regalista -, a escolha passou a recair sobre os ultramontanos. Mesmo percebendo o conflito de interesses entre eles e a Coroa, o

Estado continuou a nomeá-los, pois, apesar de tudo, eram preferíveis ao clero iluminista ou liberal.

Imprevisivelmente foi Dom Pedro II que possibilitou, em grande parte, o crescimento do movimento ultramontano no Brasil, concordando com a nomeação do lazarista, Dom Antônio Ferreira Viçoso, para o bispado de Mariana, em 1844. O novo bispo logo iniciou uma reforma do clero através da formação intelectual e religiosa nos seminários. (...) A reforma iniciada por Dom Viçoso foi modelar e de grande importância. Os lazaristas, porém, não foram os únicos empenhados no trabalho de seminários. Os capuchinos e, numa escala menor, os jesuítas, também contribuíram para modificar a imagem do sacerdote no Brasil. Esta união de forças deu resultados tão marcantes que, até o Concílio do Vaticano II, os sacerdotes no Brasil exibiam as características da formação iniciada na década de 1840 por Dom Viçoso. (AZEVEDO, 1988, p. 211).

Os valores defendidos pelos ultramontanos eram fundamentais e necessários à Monarquia na opinião dos membros do Governo e do próprio Imperador, que os indicava (SANTIROCCHI, 2010, p. 123). Nesse sentido, é importante destacar a relação entre poder temporal e poder espiritual, que, nesse sentido, firmaram-se paradoxalmente em conjunto ao se autonomizar. Isso porque seria somente com a chamada Romanização que a Igreja Católica tornar-se-ia autônoma o que, no Brasil, ocorrera com a influência e permissão do poder temporal. Entretanto, como aponta Santirocchi, é importante destacar que a Igreja não se tornara um mero instrumento do governo, já que se verifica uma aliança entre o ultramontanismo – que iniciara seu desenvolvimento antes do Segundo Império se opondo ao liberalismo clerical do período da Regência – e poder político institucional. Nesse âmbito, o ultramontanismo:

(...) já vinha se afirmando por si mesmo, ainda que, a escolha feita pelo Império de nomear para os bispados somente sacerdotes de tendência ultramontana, a partir de 1842, tenha reforçado a tendência e favorecido o seu sucesso. O Estado tinha em mente, provavelmente, um modelo de bispo como D. Romualdo de Seixas, que apesar de ultramontano, sempre respeitou as instituições oficiais e condenou qualquer ato de rebeldia contra elas, ganhando inclusive o título de Marquês de Santa Cruz. Mesmo assim, em várias situações também ele entrou em conflito com membros do Governo na defesa dos direitos da Igreja, sendo, aliás, um dos primeiros a criticar abertamente o regalismo, além de se destacar como ferrenho opositor de Feijó. (SANTIROCCHI, 2010, pp. 121-122).

Entretanto, D. Romualdo não rompeu com a forma de governo vigente, fazendo com que o imperador nomeasse os ultramontanos Antônio Ferreira Viçoso

para bispo de Mariana e Antônio Joaquim de Mello para São Paulo. Ambos instruíam os clérigos de suas respectivas dioceses a agirem de modo consequente e não participavam da política partidária. Além disso, foram os responsáveis por realizar uma reforma sistemática nas igrejas locais:

O «detalhe» que fazia a diferença é que lutaram para afastar os padres das querelas políticas não por fidelidade ao Governo, mas sim por convicções próprias. Doravante o episcopado se tornará sempre menos regalista. (SANTIROCCHI, 2010, p.122)

A partir de 1871, esse processo se intensificou ainda mais, já que os profissionais liberais se impuseram na política imperial e a mobilidade da mesma ampliou-se. A formação tridentina e ultramontana dominou os Seminários, a partir do final da década de 1850 (SANTIROCCHI, 2010, p.107). Com um clero cada vez mais influenciado pelo ultramontanismo, afastavam-se da participação direta na política, passando a defender a Igreja e a priorizar questões eclesiais internas. Ao contrário da Europa - onde as reformas definidas pelo Concílio tridentino no século XVI eram um fato antigo -, no Brasil, até meados do século XIX, resumiam-se a tentativas.

Sobre este atraso na implementação das reformas inspiradas por Trento, vale notar que no século XVIII a corrida pelo ouro e a crescente importância da colônia avivaram o interesse da Coroa e dos bispos pela reforma clerical, iniciando uma nova tentativa de normatização pautada no Concílio. No ano de 1707, inicia-se o chamado *Synodo Diocesano*, elaborado pelo Arcebispo da Bahia D. Sebastião Monteiro da Vide. Como resultado surgiram as “Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia”, “primeiro código canônico brasileiro e único até o fim do Império”. Elas elencaram como foco a reforma moral do clero e do “pasto espiritual” católico brasileiro, possuindo como premissa a crítica ao concubinato.

Nesse contexto, o anseio de moralização do clero, por parte das próprias autoridades eclesiásticas, passava diretamente pelo respeito à Igreja Católica, isto é, pelo zelo por suas crenças, convicções e práticas religiosas e, portanto, pela refutação de tudo que as contrariava. (MARTINS, 2006, p. 102).

O amancebamento ou concubinato foi classificado como um ato torpe, em concordância com o Concílio de Trento. Embora com vigência até o fim do Império, o documento foi pouco eficaz na implantação das normas disciplinares que diziam

respeito ao clero. Por fim, com a expulsão dos jesuítas do território brasileiro, em 1759, a tendência de adaptar a Igreja no país aos ditames tridentinos foi definitivamente abandonada.

Assim, durante todo o período colonial e boa parte do Império, a vigência do padroado desdobrou-se na ação secular da Igreja no Brasil, tornando praticamente inseparáveis as esferas religiosa e política e, desse modo, colaborando para enfraquecer o caráter institucional da Igreja na América portuguesa não existindo, até tardiamente, o 'sujeito Igreja' capaz de estabelecer objetivos próprios e estratégias para alcançá-los com independência da coroa.⁴

Em função deste quadro histórico, a tomada de consciência acerca da identidade específica da Igreja em relação ao Estado e a consequente convicção da necessidade de reforçar a sua institucionalização em base cada vez mais universal e menos nacional precisou aguardar as circunstâncias propícias da segunda metade do século XIX. No tocante à hierarquia romana, Gregório XVI situa o catolicismo no contexto ideológico da época, somando forças com os conservadores e interpretando os valores científicos e racionais como elemento de ameaça ao catolicismo. Seu papado fora pioneiro na criação das primeiras estratégias de fortalecimento do poder Romano diante da mentalidade moderna (MARTINS, 2006, pp. 60-62). Posteriormente:

Com a morte de Gregório XVI em 1846, toma posse o papa Pio IX, que se tornou, nos 32 anos de pontificado, o maior símbolo do pensamento ultramontano. (...) Pio IX usou desde o início as encíclicas como forma de difundir seus princípios dogmáticos e doutrinários, contando com as vantagens da expansão por meios de comunicação, atrelados às inovações da tecnologia aplicada aos transportes e à imprensa. (MARTINS, 2006, pp. 60-62).

Foi então que Bispos, padres e leigos debateram modelos alternativos de vivência e conduta social, propugnando concepções conflitantes acerca dos modelos de relacionamento entre Igreja e Estado (SANTIROCCHI, 2010, pp. 199-200).

⁴ DI STEFANO, Roberto. De qué hablamos cuando decimos 'Iglesia'? Reflexiones sobre El uso historiográfico de um término polisémico. *Ariadna Histórica*. Languages, Conceptos, Metáforas. N. 1, 2012, p. 209. Para o autor: "Mientras la diferenciación canónica entre clero y laicado se remonta a los orígenes del cristianismo, la conformación de la Iglesia como una entidad jurídico-política es un fenómeno relativamente reciente, fruto de un proceso de secularización que encontró en la Iglesia misma uno de sus principales agentes".

Naquela conjuntura, o imigrantismo e, com ele, a vinda de denominações protestantes, faziam-se presentes em algumas regiões do Brasil:

(...) o protestantismo pode ser entendido como uma das maiores ameaças à primazia do catolicismo. A Constituição Política do Império, como acentuado, previa uma pequena liberdade religiosa, desde que “seitas” não ofendessem a religião oficial. Além disso, o Código Criminal do Império condenava qualquer manifestação religiosa distinta da apregoava pelo Império, caso o templo correspondente tivesse alguma forma externa de manifestação, ou, em relação à propagação de ideias, desde que circulassem por mais de quinze pessoas, tanto em papéis impressos, quanto oralmente. (MARTINS, 2006, p. 103).

Mediante este quadro, representantes do clero ultramontano lançaram não apenas críticas internas ao regalismo, mas opuseram-se a toda e qualquer tendência associada ao liberalismo anticlerical, à maçonaria e ao pensamento filosófico científico, que eram contrários aos princípios da Igreja Romana.

Os padres romanizados tornaram-se, na segunda metade do século XIX, portadores de um discurso crítico contra a ordem estruturante do iluminismo e liberalismo – orientações filosóficas que minimizavam a participação do clero, e, por conseguinte da religião na organização socioeconômica e política que entrava em vigor. (MARTINS, 2006, p. 94).

Segundo Gilson Ciarallo, enquanto para os liberais do final do século a “noção de liberdade, incluindo a religiosa” era vista “como sinal de desenvolvimento e progresso”, para o “tradicionalismo católico” essa mesma liberdade estava associada ao “vendaval das liberdades modernas, que começava a açoitar o Brasil” (CIARALLO, 2011, p. 93). Sobre tal conjuntura, Martins aponta que os clérigos se mantiveram fiéis à hierarquia romana durante o final do século XVIII e início do XIX, legitimando sua contrariedade à modernidade a partir de novas categorias forjadas por intelectuais que também se colocavam contra essa nova conjuntura (MARTINS, 2006, p. 55).

Estes intelectuais entendiam suas características às diversas áreas do saber que se tornavam autônomas, tais como a literatura, a filosofia e a ciência política. Na visão destes pensadores, a doutrina católica seria a única capaz de fornecer novamente a devida moral à sociedade, característica do espírito humano que teria se extinguido com as novas formas de pensamentos, fundamentadas no cientificismo, naturalismo e liberalismo. (MARTINS, 2006, p. 55).

É nessa conjuntura que os clérigos jesuítas atravessaram a fronteira da Argentina e chegaram ao Brasil, instalando-se na província de São Pedro do Rio Grande do Sul na década de 1840 (DOMINGOS, 2014, p.1), o que se dera sob as novas circunstâncias delineadas pela crise de legitimidade do clero regalista em nível da política nacional e pelas tendências internacionais que definiriam o contexto da “romanização”⁵. Aumentado seu poder espiritual a partir da perda de influência na sociedade civil, Pio IX começa a expandir sua influência e jurisdição, decidindo mais questões de disciplina e nomeações episcopais do que a própria cúria (WERNET, 1987, p. 180).

Além disso, Pio IX encorajou e apoiou o movimento de veneração pessoal do Papa através de audiências, bençãos, e peregrinações. (...) As doutrinas ultramontanas contribuíram eficazmente para justificar todo esse processo que chegou no seu auge com o Concílio do Vaticano I, com a dogmatização da infalibilidade papal e em questões teológicas e morais a defesa de uma “doutrina extrema de monarquia papal”. (WERNET, 1987, p. 180).

Tal processo, portanto, tendeu a afirmar a autoridade de uma igreja institucional e hierárquica, diretamente subordinada ao Papa e cada vez mais dependente de padres estrangeiros pertencentes às congregações e ordens missionárias, enviados ao Brasil com a função de controlar a doutrina, a fé, as instituições e a educação do clero e laicato.

Pela penetração do catolicismo ultramontano, inicia-se também no Brasil uma integração mais sistemática da Igreja, quer no plano institucional, quer no plano doutrinário, nas estruturas altamente centralizadas da Igreja Romana. No plano diocesano, a “romanização” significava uma centralização do poder religioso na figura do bispo e um reforço da autoridade episcopal sobre o clero regular, secular e associações leigas. (WERNET, 1987, p. 182).

Vejamos, então, a trajetória dos jesuítas que chegaram ao Brasil no século XIX, a fim de identificarmos suas motivações, identidades e estratégias específicas, no sentido de estabelecer os novos rumos da Igreja católica no Brasil. De outro modo, procuraremos compreender de que forma tais clérigos revelaram-se um poderoso braço das reformas ultramontanas no Brasil, quais instrumentos usaram neste

⁵ O termo “romanização” chegou ao Brasil a partir da tradução do livro prefaciado por Rui Barbosa, *O Papa e o Concílio*, de Döllinger, publicado no Brasil em 1877. Nesta, o teólogo liberal de Munique protestava contra o crescente absolutismo papal e o reavivamento da teologia escolástica, sendo marco das manifestações contrárias à definição do dogma da infalibilidade papal. (SANTIROCHI, 2010).

sentido para interagir com as sociedades locais, sem deixar de levar em conta o modo como tal atuação foi guiada por princípios caros ao pensamento da Ordem e suas regras de conduta, o que implica considerar uma vocação religiosa e social bem mais ampla, tradicionalmente ligada ao ensino.

1.1.2. O caso argentino

Desde 1773 a Ordem dos Jesuítas havia sido banida, pelo próprio Papa, não podendo exercer suas funções enquanto clérigos. É somente em 1814 que o Papa Pio VII restaura a Companhia de Jesus, possibilitando seu retorno às atividades eclesiais. No período em que foram banidos, esses padres se mantiveram abrigados em regiões da Europa como a Rússia e a Prússia (DOMINGOS, 2014, p.1). Entretanto, já em 1810 foram apresentadas pelos clérigos às cortes espanholas de Cadiz um requerimento de retorno às terras da América, o qual fora aceito em 1814. Neste ano, os jesuítas espanhóis tornam-se os primeiros a retornar para a América chefiados pelo espanhol P. Mariano Bergugo (MAIA, 1999, pp. 23-24).

O contingente jesuítico da província da Espanha entre 1834-1852 se dividiu em três grupos: um ficou disperso na península ibérica; outro dirigiu-se para regular a missão da Argentina e o terceiro grupo emigrou para o Estrangeiro (...). O ditador argentino Dom João Manuel Rosas foi o primeiro a lutar com êxito pelo reestabelecimento dos jesuítas na América do Sul. Desde o seu primeiro governo (1829-1832) empenhou-se Rosas em trazer os jesuítas a Buenos Aires. (MAIA, 1991, pp. 23-24)

Em 8 de agosto de 1836 os jesuítas espanhóis P. Mariano Berdugo, Cesário Gonzales, Francisco Majesté, João de Mota Macarrón e o leigo Ildefonso Romero aportavam em Buenos Aires (MAIA, 1991, p. 24). Entretanto, para entender a presença da Companhia de Jesus em Buenos Aires é necessário explanar sobre a *Ley de Reforma del Clero* de 1822, que buscou estabelecer uma organização unitária das instituições eclesiais incorporando-as à estrutura administrativa do Estado em formação (DOMINGOS, 2014, p. 50). Como aponta Domingos, a transferência de recursos do clero regular para o secular tinha o objetivo de homogeneizá-lo, suprimindo estruturas eclesiais advindas do Antigo Regime:

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 vinculava ao imaginário republicano (...) ao centralizar a obediência, ocorria uma sujeição de todas as autoridades religiosas à dioceses, eliminando-se, na prática, as ordens e outras instituições. (DOMINGOS, 2014, p. 51).

Inserido num contexto de polarização das posições políticas, entre o partido federal – identificado com a “ortodoxia” católica - e o partido unitário – mais afeito às novidades nas questões eclesiais – Rosas assumiu o governo da província de Buenos Aires em 1829 com o apoio do grupo católico que se formou em oposição à reforma do clero. (DOMINGOS, 2014, p. 51).

Em meio aos triunfos da recepção dos jesuítas em Buenos Aires, foi-lhes imposta, logo de início, a “divisa Federal”, uma fita encarnada com a epígrafe “Federação”. O superior P. Berdugo irritou-se com esta imposição que lhe parecia extremamente “partidária” (...) e orientou os jesuítas para que pregassem obediência à autoridade constituída, mas, sem pronunciar a palavra “Federação”. Tal procedimento agradou o povo, mas irritou o ditador Rosas: para ele quem não estava com ele estava contra ele. A situação se agravou quando ocorreu o assassinato do Presidente da Câmara e de seu filho Dr. Mazza, do partido da oposição. Rosas exigiu que se cantasse Te-Deum nas igrejas com o retrato de Rosas ao lado do altar. (DOMINGOS, 2014, p. 51)

Resistindo à injunção, Rosas aumentou a pressão sobre os jesuítas e a relação entre os padres e Manuel de Rosas foi se tornando insustentável, causando a expulsão destes clérigos. Se em seu primeiro mandato, Rosas estava buscando reconstruir a disciplina e os laços de obediência para além da fidelidade partidária, em seu segundo, buscou modificar a composição do clero da Província, realizando uma limpeza geral dos empregados do Estado e “clericalizando” o clero da província (DOMINGOS, 2014, p. 52).

Diante dos vários conflitos entre as dioceses, Rosas determinou para si mesmo a ordem necessária para a entrada de qualquer “Bula, Breve ou Restrito Pontifício” no território. Sendo assim, Rosas colocava-se como único interlocutor entre as instâncias diante das dificuldades de comunicação entre Roma e as Igrejas argentinas (DOMINGOS, 2014, p. 53):

Nesse sentido, o *regalismo rosista* não se confundia com o exercício do patronato religioso (...), 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*. (...) Entretanto, a situação se alterou quando o discurso intransigente de Rosas não mais se preocupava em atrelar à imagem dos unitários à 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. (DOMINGOS, 2014, p. 54).

Além disso, o fortalecimento da figura do Padre Mariano Escalada – disposto a favorecer a política romana de centralização do governo da Igreja Católica em conjunto com a gradual consolidação da autoridade rosista nas províncias da confederação - transformou a conjuntura eclesiástica, subordinando-a a Rosas (DOMINGOS, 2014, p. 55).

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. (DI STEFANO, 2006, p. 46).

A discórdia gestou-se das pressões para que os jesuítas se alinhassem politicamente ao governo e pela crescente relutância das autoridades civis em aceitar o retorno na Igreja de um modelo de obediência fragmentada, subordinada ao mesmo tempo ao governo laico e à autoridade de Roma. (DOMINGOS, 2014, p. 57). Ao negar a revogação *da Ley de Reforma del Clero* em 1822, Rosas rechaçou a ideia de que a Igreja fosse uma “sociedade perfeita”, diferenciável do Estado. Domingos aponta que esta segunda expulsão da Companhia de Jesus da Argentina teria sido resultado da impaciência de Rosas para com aqueles que não compreendiam o que ele esperava dos membros do clero (DOMINGOS, 2014, p. 58).

Rosas teria, então, chamado os jesuítas espanhóis para a Argentina, buscando empregá-los como instrumentos políticos. Entretanto, percebendo-se enganado, os expulsou do país. Nessa conjuntura, padre Verdugo concebe o projeto de reaver as sete missões do Uruguai. Convenientemente, o prelado romano do Monsenhor

Ambrosio Campodonico, designado para o internúncio Apostólico no Brasil, pede para o padre geral dois religiosos, que desejava levar consigo ao Brasil. Na ocasião, o pedido fora negado ao mesmo tempo em que padre Verdugo passa a adotar a ideia proposta pelo Monsenhor, que considerava ser mais oportuno haver jesuítas na capital (LOCHER, 1914, pp. 50-51).

Sem demora o Internúncio foi ter com o prelado diocesano, que, depois de algumas conferências, depôs os preconceitos que nutria contra a Companhia, e ofereceu aos padres uma capela e algumas cadeiras de lentes no Seminário. Do lado do governo, porém, não soprava ainda aura propícia e por isso veio muito a propósito um pedido do presidente do Rio Grande do Sul, Dr. Saturnino de Oliveira, que desejava remediar os gravíssimos males que a guerra dos farrapos (1835-1845) tinha causado à vida religiosa e moral da população. Pedia, por isso, ao bispo do Rio de Janeiro, cuja jurisdição abrangia todo o Sul do país, que lhe enviasse alguns sacerdotes. O Internúncio ofereceu ao prelado os jesuítas, que efetivamente partiram para o Sul. (LOCHER⁶, 1914, pp. 50-51).

Embarcando de Montevideú para o Rio de Janeiro, em 3 de dezembro de 1841, Pe. Mariano Berdugo encontrou-se com Monsenhor Campodônio, que autorizara dois padres jesuítas à acompanhá-lo. Em meados de 1847, Pe. Sató chega de Buenos Aires ao Rio de Janeiro, dando início à “Missão Argentina no Brasil”. É neste momento que o pedido de Dom Saturnino de Oliveira, governador da província do Rio Grande do Sul, chegara a estes clérigos. Sendo aceita a instauração dos jesuítas no Império do Brasil, os padres Cabeza, Braba e o leigo Ildefonso Romero chegam à Desterro em 1843. (MAIA, 1991, pp. 24-25).

Chegando à Desterro, estes clérigos fundam a primeira “casa religiosa” da Companhia de Jesus após 83 anos da expulsão dos jesuítas. A partir daí, os jesuítas percorreram o Rio Grande do Sul, Paraná e Santa Catarina, fundando um colégio neste último território em 1906. Avançaram, também, para Pernambuco e Rio de Janeiro. Encaminharam-se para Nova Friburgo e Itú, criando colégios respectivamente em 1886 e 1867 (LOCHER, 1914, pp. 55-57).

De 1843-1853 os jesuítas da Missão Argentina tinham missionários trabalhando como párocos, assistiam aos empestados no Paraguai, evangelizavam as colônias alemãs no Brasil, organizaram reduções entre as

⁶ É importante salientar que a obra citada é contemporânea a atuação dos clérigos jesuítas em Itú. Sendo assim, fora observada e criticada como fonte histórica, reconhecendo seu caráter apologético e, ao mesmo tempo, seu valor documental.

tribos do Rio Grande do Sul, abriram colégios em Santa Catarina. (...) Em 1855 foi feita a divisão das Missões Chilena e Argentina. Esta contava apenas com pequenas residências do Brasil e Montevidéu. No ano de 1864 a Missão do Brasil já se separa da Missão Argentina. (...) Em 1867 a Missão do Brasil foi subdividida, ficando a cargo dos padres da Província Germânica o Rio Grande do Sul. Os outros Estados do Brasil ficavam confiados aos padres italianos da Província Romana. (MAIA, 1991, p. 26)

Retornando ao Brasil, os jesuítas rapidamente espalharam-se por diversos locais do território, organizando-se em missões, buscando criar colégios e propagar sua fé – aspectos já tradicionais em relação à atuação da Ordem. É importante salientar que os clérigos que retornaram não utilizavam esse termo, aspecto que pode demonstrar um mal-estar em relação à expulsão da ordem no século XVIII. Apesar disso, demonstra-se necessária a problematização da concepção de retorno, pois, há utilização contemporânea para referir-se ao tema. Segundo o dicionário Michaelis, esta palavra significa “ação ou efeito de retornar”. (MICHAELIS ONLINE, 2016). Retornar, por sua vez, significa “retomar uma atividade que estava sendo realizada anteriormente”. (MICHAELIS ONLINE, 2016).

Como veremos abaixo a conjuntura, naquele momento, em muito se diferenciava da existente à época da expulsão da Ordem em 1759. Apesar dos métodos de atuação dos jesuítas permanecerem essencialmente os mesmos, é necessário observar as diferenças em sua execução. Se antes da expulsão tais clérigos possuíam legitimidade para abrir colégios, seminários e propagar sua concepção de fé onde bem desejassem, no momento de seu retorno, tal legitimidade fora perdida.

Nessa conjuntura, os jesuítas buscavam reconquistá-la, disputando os capitais simbólicos necessários para legitimar-se novamente. Portanto, o termo retorno será utilizado entre aspas, com o intuito de historicizar o termo e explicitar que, em mais de um século, tanto os clérigos, quanto a conjuntura histórica transformaram-se. E, por essa razão, as atividades antes executadas precisaram ser readaptadas à nova situação, o que não possibilitou uma retomada de tais ofícios de forma idêntica e contínua.

1.1.3. Os jesuítas na província de São Paulo.

Através de negociações com os governos provinciais os jesuítas instalaram em Desterro, capital de Santa Catarina, um colégio que se manteve em funcionamento até 1855. Também estabeleceram-se em outras regiões do país, especificamente, como demonstra Domingos, em Santa Catarina, Rio Grande do Sul (DOMINGOS, 2014, pp. 41-51), Pernambuco e São Paulo (DOMINGOS, 2014, p.19), sendo que nesta última província, estes padres se situaram, primeiramente, na Vila de Itú.

O primeiro grupo de jesuítas que voltou ao Brasil, depois da supressão pombalina, foi de padres espanhóis em 1842, liderados pelo P. Manuel Berdugo. Estes grupos trabalharam no sul do país, principalmente no Rio Grande do Sul e em Santa Catarina. (...) A experiência dos jesuítas italianos, outro grupo que veio ao Brasil na década de 1860, foi semelhante. Este grupo trabalhou não somente no Sul, mas, também no Nordeste. (...) Entre outras atividades, os jesuítas italianos deram missões populares em Pernambuco, no Rio Grande do Norte, Alagoas e Ceará. (AZEVEDO, 1988, p. 214)

Assim, enquanto na primeira metade do XIX os clérigos de tendência liberal-regalista rechaçaram a presença de frades pertencentes a algumas as ordens religiosas estrangeiras no Império - genericamente enquadradas na lei pombalina antijesuítica, de 1759 (SOUZA, 2010, p. 344) - e defenderam a deportação desses frades -, acusados de perturbar "a ordem estabelecida", espalhando "ideias absolutas e ideias transmontanas" (CIARALLO, 2011, pp. 85-99) -, na segunda metade do XIX, os jesuítas voltaram a se estabelecer no Brasil e, juntamente com várias outras ordens religiosas encarregaram-se das reformas da Igreja sob moldes tridentinos.

No caso paulista o engajamento do clero em atividades econômicas e lucrativas, bem como sua politização chegara ao seu auge no bispado de D. Manuel Joaquim Gonçalves e Andrade (1827-1847). Neste momento, amplos setores da sociedade civil paulista reclamavam por uma reforma clerical. (WERNET, 1987, p. 75). No decorrer da última gestão episcopal de tendência iluminista, ainda não estavam definidos os rumos pelos quais tal reforma deveria acontecer. Mas, num ambiente em que a cúpula se identificava com o catolicismo iluminista⁷, a tendência

⁷ A denominação de "clero iluminista" empregada por Wernet refere-se ao clero influenciado pelas reformas pombalinas.

ultramontana, mesmo que em expansão, teria dificuldades para firmar-se. (WERNET, 1987, p. 76).

A ideia de reforma do clero paulista fora levantada, pela primeira vez, no Parecer da Câmara Municipal de Itu sobre o projeto de Constituição outorgada em 1824, sendo retomada posteriormente em nível provincial através da elaboração de um projeto de Constituição Eclesiástica para o Bispado de São Paulo. Em nível parlamentar, o debate começou em 1827 e, desde o início, apresentou-se como ponto de confronto entre “conservadores ultramontanos” e “regalistas liberais”. (WERNET, 1987, p. 81).

Neste momento, a maioria dos políticos acreditava que as ideias de conservadorismo do catolicismo ultramontano atendiam melhor à necessidade de fundamentação do Estado, ainda em fase final de organização. Nessa conjuntura, “(...) o conservadorismo ultramontano ganhou continuamente força, conduzindo aos poucos o catolicismo brasileiro a satelitizar-se progressivamente ao tipo de catolicismo dominante na Europa.” (WERNET, 1987, p. 88).

Entretanto, a província de São Paulo - que liderara o movimento a favor da reforma regalista do clero - esperou mais tempo até acompanhar a guinada ultramontana. Em 1837, o Governo da Província fixou e aprovou o *Regulamento para o Cabido da Sé* dentro das normas regalistas sem considerar muito as propostas da Constituição Eclesiástica de 1834. É somente com a nomeação de um novo bispo que tal conjuntura se transforma:

Por mais de vinte anos (...) retardou-se a renovação ultramontana do clero paulista, tarefa que coube ao bispo reformador de Itu, D. Antônio Joaquim de Mello, que, juntamente com os seus fiéis colaboradores, os padres capuchinos de Sabóia, iniciou, através de sua “reforma clerical”, a lenta e gradativa substituição do catolicismo iluminista e regalista pelo catolicismo “ultramontano”. (WERNET, 1985, p. 97).

Em consonância com a tendência da nomeação de bispos de tendência ultramontana por parte de D. Pedro II e seus principais colaboradores, o decreto de 5 de maio de 1851, que nomeou o padre Antônio Joaquim de Mello, enquadra-se na política imperial (WERNET, 1987, p. 98). Buscando moralizar o clero, o então bispo

fundou o seminário episcopal de São Paulo, sendo este o primeiro na Província a funcionar de acordo com as normas do Concílio Tridentino (WERNET, 1987, p. 97).

Além disso, como aponta Irponi, a partir da segunda metade do século XIX, com o crescimento da economia cafeeira, o capital mercantil-escravista começava a entrar em colapso. Esse sistema influenciava todas as esferas sociais, pautando as relações num código específico possível somente nesse tipo de organização social. Com o advento das novas formas de produzir, novas demandas sociais surgiram, fazendo com que a religião tivesse papel fundamental no sentido de preservar um *status quo* já estabelecido (IRPONI, 2012, p. 39).

(...) vivia-se, na província de São Paulo, um período de transição no qual a elite escravista perdia seu espaço. A degradação do sistema escravista, desta maneira, tinha como consequência o anseio da velha elite senhorial de manter-se à frente da sociedade. A religião, até então, ocupada papel importante nesse sentido, sendo a “agência” responsável por garantir a observância dos costumes e da moralidade. Assim, a cobrança por um clero moralizado, a ojeriza às práticas protestantes e a vigilância em torno dos comportamentos eclesiais eram indicadores de que a transição socioeconômica estava se processando. (IRPONI, 2012, p. 41).

Com as novas formas de produção, gestaram-se novas formas de pensar e a condução moral do clero não era bem quista pelas camadas de poder. Nesse sentido, durante a segunda metade do século XIX, a Igreja passa a ser mais austera na condução do seu corpo clerical e de seus fiéis. E, mesmo que se posicionasse contra a modernidade e o positivismo, a nomeação de D. Antônio poderia colaborar para a difusão da importância da tradição e da continuidade, nos âmbitos religioso, político e social. Correspondendo às necessidades de tal conjuntura:

D. Antônio Joaquim de Mello era o bispo da lei, da ordem e da disciplina. A Reforma por ele iniciada e conduzida com todo rigor tem como ponto de referência os decretos de Trento. A preocupação jurídica e disciplinar é tônica de suas pastorais e dos seus regulamentos. A autoridade do bispo como chefe é valorizada ao máximo; obediência ou afastamento das fileiras sacerdotais é a alternativa que impõe ao seu clero. (WERNET, 1987, p. 166).

Possuindo como meta a reforma do clero, em conjunto com sua moralização e ilustração, D. Antônio Joaquim de Mello criou o que se tornara o maior expoente do movimento reformista do século XIX. Especificamente na província de São Paulo,

desde então, iniciara-se um processo de fundação de seminários episcopais dirigidos por padres estrangeiros e ultramontanos, prolongadas visitas pastorais e promoção da vinda de freiras para a educação da juventude feminina, tornando-se um dos modelos de reforma do clero. Entretanto:

Na gestão de D. Antônio Joaquim de Melo, vieram apenas os capuchinos e as irmãs de São José. A vinda de padres estrangeiros terá continuidade com o estabelecimento dos jesuítas em Itú. (...) Assumindo paróquias, colégios, seminários, hospitais e pregando missões populares e os retiros, contribuíram eficazmente para a “europeização” e a “romanização” do clero e da Igreja no Brasil. Com a entrada dessas novas congregações no País, também o Brasil foi atingido pelo movimento missionário do século XIX, por essa nova expansão religiosa que levou o catolicismo ultramontano a quase todos os países do mundo. (WERNET, 1987, p. 183).

É neste momento que uma nova “expansão do colonialismo” buscava transmitir aos povos aquela que considerava a única civilização válida, identificando a civilização cristã com a ocidental (WERNET, 1987, p. 184). Por razão desta identificação, em São Paulo, além de serem diretamente os propagadores da fé católica de ditames católicos romanos – considerada a única verdadeira -, tais clérigos estrangeiros também eram observados - e assim buscaram se identificar - como propagadores da civilização.

O que é admirar sobre a reforma nos seminários e as missões populares (...) é que vieram de um grupo totalmente desacreditado no início do século XIX: as ordens religiosas. 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. (...) No Brasil, os religiosos estrangeiros sofreram mais por serem considerados nocivos à Nação. (...) Apesar deste nacionalismo desequilibrado, Dom Pedro II permitiu que os jesuítas espanhóis entrassem no Brasil como sacerdotes seculares pela mediação do Internúncio Apostólico, Ambrósio Campodônio. (AZEVEDO, 1988, p. 212)

As reformas elaboradas pelo clero ultramontano se deram, em grande parte, por iniciativa dos clérigos estrangeiros, como no caso da província de São Paulo. Através das Ordens Religiosas, que aglutinavam indivíduos de diversas nacionalidades, fora possível forjar uma unidade fomentada em determinadas concepções teológicas, já que “para que o novo clero tivesse, de fato, autoridade sobre os leigos e o povo em geral, era necessário que também esses passassem por uma reorientação.” (WERNET, 1987, p. 184).

Entretanto, como demonstra Santirocchi (2015), tal reorientação também se dera através da atuação de bispos que se formaram no Brasil. Dom Joaquim de Mello, por exemplo, se tornou um ultramontano apesar de criado num ambiente regalista (SANTIROCCHI, 2015, pp. 178-179) formando-se, inclusive, na então vila de Itú com os padres Patrocinistas.

Mudando de orientação em relação à sua concepção de catolicismo, empenhou-se em criar medidas para fortalecer o catolicismo de orientação romana, exigindo que os ordenados acatassem as comunicações papais - mesmo as não placitadas pelo Governo Imperial (SANTIROCCHI, 2015, p. 181). Outro aspecto importante de seu bispado fora seu empenho em fomentar a formação de clérigos institucionalizada em seminários:

Os sistemas simbólicos, tendo sido organizados internamente por uma classificação atribuída pela sociedade educativa, possuem autonomia e independência, possuem linguagens dotadas de lógica própria. (...) A educação (...) torna-se um suporte do agente social, objetando as leis segundo as quais este suporte tende a reproduzir sujeitos dotados de disposição, capazes de criar práticas estruturantes. Os recintos educacionais criam estruturas que (...) atingem o sujeito histórico. (MARTINS, 2006, p. 36).

A educação recebida por esses clérigos configura-se numa padronização, que fora capaz de incutir nos indivíduos a necessidade da afirmação da autoridade papal em terras brasileiras. Esta fora realizada através de vários âmbitos, principalmente o educacional. Sendo assim, tais reformas foram capazes de transformar aspectos culturais, sociais e políticos no Brasil, ao lado de uma liturgia que afinava-se aos propósitos da Ordem. Conforme Martins:

A recorrência da religião junto à cultura se dá mediante a presença de um comportamento que evidencia práticas ritualísticas, acompanhadas de uma estrutura mítica, e que tornam legítimos os significados atribuídos de uma geração à outra. (MARTINS, 2006, pp. 25-26)

Nesse sentido, no decorrer do tempo, cada vez mais as concepções ultramontanas tornam-se hegemônicas no Brasil. Através da ação em diversos locais do território, tais ordens religiosas foram capazes de difundir a Igreja institucionalizada, gestando mudanças na maneira com que os indivíduos exerciam sua religiosidade. Defendendo a tradição, a hierarquia, a autoridade monárquica, a

obediência dos súditos e a ordem, “(...) o catolicismo ultramontano, se articulou segundo um eixo de poder religioso, cujo pólo é o papa, para a Igreja Universal, o bispo, para cada diocese, e o clero, em cada paróquia.” (WERNET, 1987, p. 185).

Entretanto, nem sempre as recomendações papais ou da Cúria eram totalmente acatadas. No que diz respeito à atuação do clero na política institucional, tensões entre as orientações provindas do Vaticano e o bispado de D. Joaquim de Mello podem ser verificadas. Apesar de a Cúria convidar bispos a reformarem a Igreja através da ação na Câmara e no Senado, no episcopado paulista, essa não era a orientação. A participação político partidária do clero paulista (SANTIROCCHI, 2015, p. 185) fora combatida por seu Bispo, já que se interpretava que os assuntos temporais estariam ligados à corrupção e ao reino das trevas (WERNET, 1987, p. 187).

Nesse sentido, apesar destes clérigos paulistas não participarem especificamente da política institucional, encontraram outras maneiras de fazer política. Isso porque tal atuação - relacionada com os grupos sociais, as tradições e as esferas da existência como um todo – possui grande potencial de afetar diretamente os sujeitos e as sociabilidades.

No caso dos jesuítas fixados em Itú, como veremos a seguir, a imprensa, a educação e o Apostolado da Oração apresentaram-se como estratégias políticas de influência social. Reiterando a validade do alargamento do conceito de política proposto, a expansão destes ideais ligados a uma orientação específica do catolicismo demonstrou-se capaz de criar um novo *habitus religioso*, alterando o pensamento dos indivíduos e, portanto, sua atuação enquanto sujeitos históricos.

1.1.4. O caso ituano.

A cento e dois quilômetros da então capital da Província de São Paulo, encontra-se a Vila de Itu. Sendo fundada em 1610 por Domingos Fernandes através da construção de uma capela devotada a Nossa Senhora da Candelária (T&M, 2007, s.p.), esse local verificou a existência de um processo histórico singular no século

XIX e início do XX, possuindo “mais ordens religiosas⁸ que a capital São Paulo” (CAVALHEIRO, 2001, p. 5).

Em meados do século XIX, Itú e região constituíam-se em palco privilegiado de confrontos políticos-religiosos entre católicos ultramontanos e liberais republicanos, devido à presença de numeroso contingente de padres e uma representativa oligarquia liberal com participação significativa nos encaminhamentos sócio-políticos da região de Itú da província de São Paulo e do Brasil (CAVALHEIRO, 2001, p. 13)

A efervescência na política de Itú ainda era muito significativa na segunda metade do século XIX, “muito embora tenha atingido o seu ápice nas décadas iniciais do século”. A vila, ao mesmo tempo foi popularmente chamada de “Centro do Liberalismo Paulista” e “Roma Brasileira”, tendo “transposto o século XVIII como a mais populosa freguesia do planalto paulista, considerada a capital econômico-cultural depois da capital São Paulo” (CAVALHEIRO, 2001, p. 15).

Tradicionalmente a cidade apresentava-se como antigo reduto patrocínista. O grupo Patrocínista foi criado pelo Clérigo Jesuíno de Paula Gusmão, que começou sua trajetória trabalhando na reforma da Igreja do Carmo em Itú, montando ao final de sua vida um grupo de padres devotos à Nossa Senhora do Patrocínio. Os padres patrocínistas de Itú exerciam grande influência sobre a vida cotidiana dos fiéis, funcionando como juizes em contendas que animavam a então Vila paulista. Eles eram portadores de uma leitura particular do catolicismo, associando a política e a religião em diversos níveis e integrando a Igreja e o Estado em um só corpo.

Numa conjuntura em que a palavra fazia-se muito importante, os patrocínistas trabalhavam no sentido de estabelecer uma ordenação geral, que acabava por interferir na vida de muitas pessoas, relacionando às ações terrenas às explicações divinas. Foi este o reduto no qual formou-se Feijó, natural de Itú, e onde este padre

⁸ No ano de 1878 a Vila de Itú era contemplada com várias ordens espirituais de inúmeras irmandades. Dentre elas, as ordens terceiras de São Francisco e do Carmo, as confrarias de Nossa Senhora do Rosário, de Nossa Senhora do Pilar, de São Miguel das Almas, das Irmandades de S.S. Sacramento (1794), de Nossa Senhora das Dores (1788), a Ordem do Bom Jesus, da Boa Morte e de São Benedito. (CAVALHEIRO, D. *Hegemonia católica e educação da elite em Itú (1851-1889)*, o Colégio N.S. do Patrocínio (feminino) e o Colégio São Luíz Gonzaga (masculino). Universidade Metodista de Piracicaba, 2001, p. 34).

adquiriu uma postura evangelizadora e moralizante que estaria presente nas posições e ideias que defendeu. (SILVA; LOURENÇO, 2015). Além disso:

(...) a configuração urbanística ituana estava alicerçada nas irmandades religiosas e congregações que, ao dialogarem com os grupos locais, neutralizavam o poder da Santa Sé e, desse modo, se aproximavam das diretrizes do iluminismo pombalino. Há que se lembrar que o iluminismo negava a tradição e a autoridade, e se contrapunha à institucionalização da religião, aos dogmas, ritos e preceitos, mas não necessariamente à religião. O não reconhecimento da tradição e da autoridade da instituição religiosa é configurado pela laicização da cultura religiosa, de modo a diluir a fronteira entre o clero e leigo/elite letrada. (COLSATO, 2017, p. 72).

Seguindo essa tendência, tal configuração fora hegemônica em Itú até a década de quarenta do século XIX, quando é transformada.

Com a morte de Regente Feijó em 1843 e a subida do ituano Antônio Joaquim de Mello ao bispado de São Paulo em 1851, a Igreja Católica reforçou em Itú seus tentáculos doutrinários através da execução da última etapa do projeto de reforma do prelado, resgatando no povo ituano as velhas sementes do catolicismo ortodoxo, agora sob a orientação de uma Igreja “romanizada”, centrada na figura do Papa e na Cúria Romana (CAVALHEIRO, 2001, p. 101).

A chegada dos padres jesuítas Antonio Onorati, Bartolomeu Taddei, irmão José Giommi e irmão coadjutor Afonso d’Amicis, no ano de 1865, fora essencial para a realização desse processo. Nesse sentido, o “reingresso dos jesuítas (...) trouxe na bagagem o catolicismo ultramontano que se contrapunha radicalmente aos ideais iluministas que vigoravam na região ituana” (COLSATO, 2017, p. 71). Por defenderem a subordinação ao Vaticano e os ditames do Concílio de Trento, uma nova perspectiva acerca da religião Católica e de sua prática instaurou-se.

Nessa conjuntura, “os jesuítas ultramontanos faziam frente ao catolicismo liberal com o projeto de [contra] reforma do catolicismo e o processo de reconhecimento da autoridade papal como única fonte de poder”, defendendo “a ideia de subordinação da razão à fé, da filosofia à teologia e da ordem natural à sobrenatural” (COLSATO, 2017, p. 73).

Seguindo a tendência apontada por Azevedo (AZEVEDO, 1988, p. 201):

O Catolicismo da província de São Paulo, ao longo do século XIX, dividiu-se em duas fases que caracterizam um movimento dialético da cultura religiosa no país, vinculada aos setores da produção do conhecimento erudito. Na

primeira metade do século XIX, houve predomínio do catolicismo iluminista, mais envolvido com as idéias políticas daquela ocasião do que com os princípios filosófico-teológicos que vinham sendo propalados pela hierarquia romana. Na segunda metade do século XIX, tem-se o catolicismo conservador, também entendido nos conceitos catolicismo romano e catolicismo ultramontano. A orientação do catolicismo conservador, em parte, desenvolveu-se como reação às características do catolicismo iluminista, voltado aos aspectos políticos e filosóficos que se despontavam na modernidade, definindo características subversivas à hierarquia romana. (MARTINS, 2006, p. 13).

Nesse sentido é possível verificar, neste mesmo local, a existência de ambas as tendências. 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 São Paulo buscavam um aprimoramento técnico e ensaiavam o trabalho livre com imigrantes na grande produção agrícola. A vila de Itú fora:

(...) considerada em meados do século XIX, a mais rica da província. A prosperidade veio graças ao cultivo do algodão e da cana de açúcar. Sua riqueza econômica propiciou que, em 1857, fosse elevada a condição de cidade. Contudo, uma grande crise no mercado internacional de açúcar, por volta de 1860, prejudicou o plantio da cana e dificultou o desenvolvimento de Itú. Nessa época, o café começava a ser valorizado e os agricultores ituanos foram substituindo o açúcar pelo outro verde, retomando a prosperidade da cidade. (T&M, 2007, s.p.).

Esse movimento de substituição da cana-de-açúcar pelo café, além da possibilidade de produção do algodão, estimulada pela busca dos ingleses por essa matéria-prima durante a guerra civil americana (1860-1865) (DOMINGOS, 2014, p. 169), gestou um crescimento econômico em uma economia já antes próspera. Além disso, em 1869, com maquinaria norte-americana, um grupo instalou a primeira fábrica de tecidos “a vapor” bem-sucedida de Província de São Paulo (CAVALHEIRO, 2001, p. 36).

Esta situação próspera fora capaz de transformar a cidade num possível local de fixação dos clérigos jesuítas:

Desembarcando na Corte depois de sua passagem por Pernambuco, ocorreu ao visitador jesuíta a possibilidade da fundação de um colégio da Ordem em Itú já que contava com famílias prósperas em condições de bancar seus filhos naquela escola e tinha o apoio de figuras públicas importantes (...). De acordo com Greve, nos meses seguintes, (...) a população mostrava-se ansiosa para receber tal estabelecimento. (DOMINGOS, 2014, p. 170).

Percebendo a conjuntura favorável, o visitador incumbiu ainda em 1865, alguns clérigos de viajar até Itú:

(...) fazendo com que partissem, juntamente com o P. Antônio Onorati e o escolástico José Giomini, destinados a Santa Catarina, o primeiro como reitor, o P. Bartolomeu Taddei e o Ir. Coadjutor Afonso d'Amicis. Tendo desembarcado no Rio a 18 de Novembro, foram logo chamados a S. Paulo pelo P. Razzini. Precedidos, desde São Paulo, pelo P. Goud, de um dia de viagem, fizeram os cinco jesuítas três dias a cavalo para chegarem em Itú. (...) Entraram na cidade às 10 horas da manhã de 13 de Dezembro. Após o almoço, na residência de uma família amiga, retiraram-se ao Convento, já fornecido do necessário pela caridade do P. Miguel. (LOCHER, 1914, p. 43).

Estabelecendo-se em Itú, tais clérigos passam a constituir um “grupo social em interação com os demais grupos nas articulações de força e poder” (COLSATO, 2017, p. 22). Nesse sentido, defendendo diversas idéias opostas ao grupo Patrocinista – que, nesse momento já não possuía o poder simbólico de décadas anteriores – tais clérigos buscaram legitimar-se perante a sociedade local, bem como defender e propagar a sua visão do catolicismo. Buscando desenvolver suas atividades evangelizadoras e educacionais nesse contexto de reafirmação da Igreja Católica, rapidamente os trâmites para a abertura de um Colégio foram iniciados, seguindo a tendência apontada por Colsato:

Na realibitação da imagem da Companhia, os jesuítas promoveram o processo de reabilitação de José de Anchieta, como um “servo de Deus”, e lançaram mão de estratégias que guiaram a ação de seus membros desde a fundação e garantiram sua continuidade. A disciplina e submissão, aliadas à ação: a criação de escolas, a organização e aplicação de sua metodologia de ensino nos mais diversos lugares (COLSATO, 2017, p. 17).

Devido ao recente reestabelecimento dos jesuítas em território brasileiro e o debate sobre a laicização da educação, uma resistência em alguns dos setores políticos - principalmente aos influenciados pelo iluminismo - em relação à abertura do estabelecimento fora verificada. Além disso, por serem todos estrangeiros (T&M, 2007, s.p.) tal conjuntura fora agravada. O Inspetor Provincial da Instrução Pública da época, Diego de Mendonça, negou a licença para o funcionamento da instituição. Depois de dois anos de tentativas a licença ainda não havia sido expedida. Enquanto isso:

(...) em Itú, os PP. Onorati e Taddei prosseguiram em seu catecismo às crianças, na igreja de S. Luiz de Tolosa, estendido depois, a todo o povo, na igreja vizinha, da Ordem 3ª de S. Francisco. (...) Logo após o

encerramento da missão, no domingo 20 de maio, os jesuítas de Itú se viram reduzidos aos dois sacerdotes apenas: de Pernambuco, do P. Razzini tinha vindo ordem de o Escolástico se transferir a Santa Catarina (...) e, juntamente com ele o Coadjutor, substituído mais tarde, a 6 de outubro, pelo Ir. João M. Alberani. (...) Outro ministério exercido pelo P. Onorati nos últimos meses do ano foi a pregação dos exercícios espirituais de Santo Inácio no Hospício de N. Sra. Das Mercês. (LOCHER, 1914, pp. 48-51)

Atuando diretamente na sociedade, os padres Onorati e Taddei legitimaram-se com o auxílio da população (LOCHER, 1914, p. 53). Contando com o apoio de Antonio Augusto Guaianaz e do tenente Luciano Francisco de Lima, fora expedido um pedido de abertura da instituição à corte, o qual fora concedido em 1867, quando os jesuítas estavam a ponto de desistir da abertura deste colégio (T&M, 2007, s.p.). Apesar das dificuldades nos trâmites, a abertura do colégio jesuíta São Luís em Itu aconteceu “no terceiro domingo depois da Páscoa, festa do Patrocínio de S. José”. (DOMINGOS, 2014, p. 171).

A maior dificuldade, no início do Colégio, foi a falta de professores; porque os alunos, que não passavam de dezoito no dia da inauguração, logo subiram a trinta, e no fim do ano eram sessenta e seis: 57 internos e 9 externos. Só no último dia de Setembro chegaram de Santa Catarina para o corpo docente o P. Clemente Vigna, da Província de Turim, e o Mestre Giomini. O Pe. Taddei, por motivo de saúde, tinha deixado Itú a 11 de Julho, para voltar de Santa Catarina a 28 de Dezembro. Até 12 de Março do ano seguinte, quando se encerrou o primeiro ano letivo do Colégio, o P. Vigna exerceu o cargo de ministro e foi professor de francês, história e geografia, e o M. Giomini, prefeito de disciplina e professor de português e latim. Para o segundo ano letivo, iniciado a 11 de Maio de 1868, chegaram mais os padres João B. Raiberti e José Andreassi e o Ir. coadjutor Francisco Xavier Soriani. Em 1869, ao Pe. Onorati, reitor, sucedia o P. Vicente Cocumelli, e o Colégio contava mais os padres Carlos Missir, Luiz Lle Gonidec, o Ir. escolástico Lourenço Rossi e os Irs. Coadjuutores João Pacoví, maiorquino da Província Vênetá, Alexandre Frattali e Lourenço Nardella. Em 1871, a 11 de dezembro, chegava ao Colégio o Pe. Augusto E. Aureli, que havia de governá-lo, como reitor, entre 1873 a 1877. (LOCHER, 1914, pp. 56-57).

Influenciado pelas reformas elaboradas por D. Antônio Joaquim de Mello, o catolicismo de tendência ultramontana fortificara-se no território, concedendo respaldo para a difusão do ensino religioso católico, que havia sido uniformizado (SANTIROCCHI, 2015, p. 185). Num momento em que se buscava solidificar a catequese, a formação de clérigos e regular as devoções populares (SANTIROCCHI, 2015, p. 185), as especificidades da ação educacional e catequética jesuítica vieram a calhar.

Tal afinidade se demonstra na concessão da administração do sacramento do batismo em qualquer paróquia da Diocese ao Pe. Reitor do Colégio São Luís (CBA 01-04-25), ampliando as possibilidades de catequização e expansão da fé católica. Tais preceitos, afinados aos do bispado, fez com que a atuação desses clérigos fosse exaltada pelo Bispo já em janeiro de 1897, que num registro de visita pastoral (Provimentos de visitas pastorais 1883-1897 4-2-12) escrevera:

Aos Revs. Padres Jesuítas que aqui estão há mais de vinte anos e tem sido incansáveis no (ilegível) desta parte paulistana; nós reconhecemos os sólidos serviços destes benevitos missionários, e daqui lhe agradecemos a eficaz e fervorosa cooperação que nos prestam. (1897, p. 67).

Apesar de não se configurar especificamente num preceito episcopal, a abertura do Colégio e a atuação educacional dos jesuítas demonstram uma afinidade entre as intenções do bispado e da Ordem. Entretanto, de certa forma é contrária à orientação da despolitização, já que por meio destes, esses clérigos exerceriam uma forte influência na sociedade local e principalmente nos grupos mais abastados financeiramente. O mesmo pode-se dizer em relação à posterior abertura de um seminário, fundação do Apostolado da Oração e difusão na crença no Sagrado Coração de Jesus, que apesar de se demonstrarem outros fatores de afinidade entre as intenções de atuação jesuítica e do episcopado, também podem ser considerados estratégias políticas.

No que diz respeito aos leigos, sem a legitimação da população não teria sido possível abrir o Colégio, barrando umas das estratégias de atuação desses clérigos. Observa-se, portanto, uma tensão entre a intencionalidade de fundar o Colégio e o contingente necessário para tal. Para resolvê-la esses clérigos precisaram encontrar meios de legitimar-se perante a sociedade, adaptando sua atuação às contingências locais - já que sem o apoio da população e sem legitimidade no campo educacional não teriam alunos, o que não possibilitaria a existência do Colégio e, portanto, sua atuação nesse âmbito. Sendo assim, é possível observar uma relação de influência entre a atuação dos clérigos que se instalaram em Itú e da sociedade que lá já existia antes de sua chegada.

Transferindo-se para o local, portanto, tais clérigos se deparam com a realidade de uma província específica: a de São Paulo no século XIX. Nela, precisaram despir-se de alguns de seus costumes e abrir mão de alguns hábitos a fim de ajustar-se nesse novo local de fixação. Sendo cada espaço possuidor de especificidades, a própria forma de estes padres relacionarem-se com a sociedade precisou ser repensada. Nesse sentido, a própria evangelização dependera de tais meios de articulação entre clérigos e leigos e entre Igreja e sociedade.

Além da conjuntura específica a Itú, observa-se também que as transformações na estruturação da sociedade ocorreram em todo Brasil – mesmo que com maior ou menor intensidade a depender do local. Retornando num momento em que a modernidade política já estava em curso e em que se observa o início das tensões que levariam à crise do Império, bem como ao novo modelo de relacionamento entre Igreja e Estado, tais clérigos precisaram adequar-se também àquele momento de transformações gerais e profundas território brasileiro enquanto totalidade.

Além disso, o fim do Império em 15 de novembro de 1889 surpreendera brasileiros e a hierarquia católica, que encontrou-se livre para organizar-se sem os impecilhos do liberal-regalismo. Entretanto, por razão da promulgação da liberdade de culto, encontraram-se desnorteados com a nova conjuntura que equiparava por lei à religião católica à outras. No mais, a situação econômica também inspirava sérias preocupações, por razão da imprevisibilidade das novas figuras jurídicas vigentes (CORDI, 1984, pp. 47-48).

A bem da verdade, as novas estruturas legais não tinham alterado as mentalidades em conflito. Os liberais-regalistas passaram para as roupagens do separatismo e os ultramontanos deslocaram as suas reivindicações do reconhecimento de suas qualidades de “sociedade perfeita” para a necessidade de unionismo: as duas sociedades perfeitas, Igreja e Estado, deveriam cooperar para o bem da nação brasileira. No unionismo a Igreja deveria ser reconhecida como portadora de privilégios especiais em virtude de sua vinculação com a aculturação ocorrida no Brasil. (CORDI, 1984, pp. 47-48).

Nessa conjuntura fora necessário, portanto, (re)elaborar meios de inserir-se na sociedade, bem como de difundir e defender suas crenças, valores e fé, realizando uma atuação política para além do âmbito institucional. Um destes meios foi a

criação de um colégio, sendo este um método já tradicional desde o surgimento da Ordem. Além deste, seguindo a tendência da proliferação da imprensa católica ultramontana na segunda metade do século XIX, os clérigos instalados em Itú elegeram-a como agente desse processo.

Nesse sentido, tais jesuítas julgaram necessário o emprego de uma das novas perspectivas trazidas pela etapa anterior da modernidade - relacionada ao contexto específico da mutação sofrida com a Independência e ao processo de constituição das novas formas de representação política, bem como ao vocabulário difundido pela imprensa - para exercer a evangelização e, inclusive, para criticar algumas de suas ramificações. Portanto, antigos e novos meios são utilizados em conjunto, demonstrando que os próprios padres observaram a necessidade de se adaptar à nova conjuntura política e cultural verificada no momento.

Outro meio configurou-se no Apostolado da Oração, movimento que por ser destinado a leigos, demonstra uma ruptura no modo da Igreja – tanto local, quanto institucional - relacionar-se com a sociedade. Em conjunto com a difusão da crença no Sagrado Coração de Jesus, tais âmbitos foram capazes de transformar o fenômeno religioso ituense de maneira individual e coletiva e, além disso, atuarem no sentido de uma normatização das Igrejas locais por parte da Igreja institucionalizada.

Nesse contexto de secularização da sociedade, quando entram em voga novos ícones da modernidade, como a ciência, o progresso, a industrialização e os ideais republicanos, a região em foco torna-se um espaço dinâmico e em profundas transformações. É nesse momento que o debate sobre o modelo de Estado laico no Brasil inicia-se, com projetos de secularização do ensino, do casamento e dos cemitérios. Neste sentido, esta etapa da modernização acabou por gestar, também, transformações no interior da Igreja Católica, e, portanto, na ação dos clérigos – principalmente os alinhados ao Vaticano.

Entretanto, apesar da obediência à hierarquia e preceitos católicos, não se pode compreender o reestabelecimento da Ordem em Itú de forma contínua e não

conflituosa. Nas relações entre Ordem, Bispado e Cúria, algumas divergências podem ser observadas. Entre 1903 e 1904, num momento em que tais clérigos já haviam se legitimado perante a sociedade, P. Lombardi envia três cartas (CBA – 01-04-27) ao bispo diocesano. Nelas, o assunto principal diz respeito a terrenos e imóveis considerados necessários para a residência dos jesuítas em Itú. Num primeiro momento, os pedidos baseiam-se numa argumentação pautada na potencialidade evangelizadora que tal espaço pode promover. Entretanto, não conseguindo uma resposta afirmativa do bispo, P. Lombardi apela aos preceitos hierárquicos:

Cumpre-me porém comunicar a V.E. que em conformidade das instituições de Roma, não é permitido aceitar novas residências, a não ser com as condições que seguem: 1) Que seja concedida à Companhia de Jesus a Igreja e a casa, terreno adjacente e benfeitorias, assim como objetos existentes relativos à casa e à Igreja; 2) Que desde o momento em que a Companhia aceita a doação, esta deve livre de qualquer ônus contraído pelas administrações precedentes. (31/07/1904. CBA-01-04-27).

Isso porque, apesar de terem conseguido a doação do terreno para se estabelecerem inicialmente, o bispado não havia colaborado especialmente na questão territorial no processo da fixação desses clérigos. Tal conjuntura pode ser explicada pelo viés econômico, já que o bispo se demonstra preocupado em relação à posse de tal propriedade. Questionado, o jesuíta Lombardi responde:

(...) só resta-me declarar que em caso da expulsão dos jesuítas do território do Estado ou da República, embora a propriedade fique da companhia, costuma-se entre nós, arranjar o serviço da Igreja para o bem da cidade durante o tempo de banimento. (12/08/1904 – CBA-01-04-27).

Nesse sentido, apesar da atuação destes jesuítas ser conveniente e alinhada ao bispado, não fora possível observar um apoio efetivo do mesmo à fixação da Ordem. Não atendendo a solicitação de P. Lombardi, o bispado não se apresentava em consonância com os ditames do Vaticano, demonstrando uma problemática no tocante da hierarquia. Além disso, a própria existência prévia do reduto jesuíta em Itú antes do cumprimento das condições ditadas pelo Papa também pode ser encarada como demonstrativo dos conflitos entre prática e preceitos, apontando para adaptações dos ditames tridentinos em seu estabelecimento nesse território.

Nessa perspectiva, buscando adaptar-se ao contexto local e moldando os princípios e estratégias de natureza política da Ordem às contingências da sociedade ituense, bem como às diretrizes emanadas pela Cúria - que em breve seriam sistematizadas pelo Papa Pio IX e disseminadas por todo o mundo católico – e pelo bispado, tais clérigos utilizaram-se destes agentes para relacionar-se com a sociedade, sendo influenciados por esta etapa específica da modernidade, religião, política, ultramontanismo e as transformações sociopolíticas verificadas neste momento.

2. A IMPRENSA CATÓLICA A SERVIÇO DA REFORMA ULTRAMONTANA: O CASO DO *MENSAGEIRO DO CORAÇÃO DE JESUS*

Uma das estratégias de relacionamento do núcleo jesuíta estudado com a sociedade ituana configurou-se na imprensa. Apesar de ser essencialmente moderna, a imprensa fora utilizada para divulgar e afirmar determinadas concepções muitas vezes tradicionais e contrárias a âmbitos específicos da modernidade. Nesse sentido, a modernidade fornecera ferramentas para sua própria crítica e para debates sobre as diversas transformações verificadas naquele momento. Estes foram veiculados por todo o Brasil, sendo capazes de interferir nos esquemas de pensamento dos indivíduos e legitimar determinadas posições assumidas tanto por clérigos quanto por leigos. Se caracterizando como um dos elementos constituintes do estudo da História, a imprensa é capaz de se aproximar das práticas políticas, econômicas, sociais e ideológicas.

Dessa maneira a imprensa tornou-se uma fonte rica e diversificada de conhecimentos, não apenas para construção de uma história da imprensa, mas abrindo a historiografia para outras possibilidades de estudo fugindo assim da historiografia tradicional. (AGUIAR, 2010, p.5)

Em relação à utilização da imprensa enquanto fonte documental é somente através da renovação historiográfica promovida pela Escola dos *Annales* que a noção do que se constitui em fonte histórica ampliou-se, tornando possível a utilização da imprensa enquanto documento. Através dela, os periódicos deixam de ser apenas o registro político e administrativo, passando a estar identificados a um processo temporal de construção, e, portanto, histórico.

A mudança na forma de pensar e perceber o discurso da imprensa como objeto para o estudo da história e a utilização destes como fonte, só ocorreu com a difusão da Nova Escola ou dos *Annales*, quando passa a existir o interesse por novas fontes de pesquisa e principalmente quando o historiador deixa de agir de forma imparcial sobre o seu objeto de estudo. (AGUIAR, 2010, p.4)

Deve-se considerar que a construção do fato jornalístico interfere não apenas em elementos subjetivos daquele que os produz, mas, também, refletem os interesses dos jornais que os veicula (CAPELATO, 1988). O discurso deve ser entendido,

então, como fruto de condições sócio-históricas específicas. Para Cardoso e Vainfas, “o pressuposto essencial das metodologias propostas para a análise de textos em pesquisa histórica é o de que um documento é sempre portador de um discurso que, assim considerado, não pode ser visto como algo transparente” (CARDOSO; VAINFAS, 1997, p. 337).

Nesse sentido, o discurso é utilizado para legitimar determinadas visões de mundo e desqualificar outras, constituindo-se “na relação entre formações discursivas e ideológicas” (ORLANDI, 1983, p. 216). Apesar de seu sentido não se restringir ao domínio exclusivo do locutor, os discursos têm como condição a noção de reversibilidade. Na perspectiva de Orlandi, os lugares do locutor e do ouvinte se definem um pelo outro, e, em sua relação, definem o espaço da discursividade. (ORLANDI, 1983, p. 214). Tal dinâmica, portanto, torna-se essencial na interlocução para que o discurso constitua-se, perspectiva esta que pode ser aplicada à imprensa, pois, sem leitores, sua existência não se faz possível.

Sendo um meio de divulgação de determinadas concepções que abarcam duas dimensões - a concepção de mundo e a atitude prática -, torna-se importante compreender a constituição dos discursos veiculados. Pautados em seu contexto imediato de enunciação e no seu contexto histórico (ORLANDI, 1983, p. 214), os discursos podem ser concebidos como resultado de:

(...) representações que indivíduos ou grupos constroem sobre o mundo em que vivem, pautados, para tanto, naquilo que viveram no passado e no que esperam viver em um futuro próximo ou até mesmo longínquo. (CHARTIER apud PETERS, 2015, p. 96)

Exemplo disso, como demonstra Anderson, é que os periódicos foram poderosos atores na construção da modernidade política, incluindo a legitimação da ideia de nação:

(...) a convergência do capitalismo e da tecnologia de imprensa sobre a fatal diversidade da linguagem humana criou a possibilidade de uma nova forma de comunidade imaginada, a qual, em sua morfologia básica, montou o cenário para a nação moderna. (ANDERSON, 2008, p. 82).

Portanto, a utilização da imprensa enquanto fonte documental pode explicitar âmbitos importantes da História. Através dela, concepções foram gestadas, fomentadas e difundidas, transformando a realidade e suas esferas. Além disso, os

periódicos também possuem a capacidade de influenciar o julgamento dos indivíduos, e conseqüentemente, suas atitudes. Sendo o homem em sociedade o objeto da História, explorar a potencialidade da imprensa enquanto fonte apresenta-se como uma rica possibilidade para a reconstituição de fenômenos passados, à qual se propõe o historiador.

No Brasil, apesar da existência da imprensa se remeter à 1808, é somente após a independência que o número de publicações aumenta (SODRÉ, 1966), ao mesmo tempo em que periódicos “polêmicos” são criados (PAULA, 1973, p.154). Nesse sentido, o surgimento e a consolidação da imprensa no Brasil vincularam-se à modernidade política e às renovações que acompanharam o processo de formação do Estado e da Nação brasileiros.

Em relação aos periódicos religiosos, como aponta Dalmolin, a imprensa religiosa tardou a aparecer no país, se consolidando apenas ao final do século XIX por reação à perda de hegemonia católica e ao crescimento de outras denominações religiosas (DALMOLIN, 2012, p.2). O processo de laicização também fora fundamental no processo, no qual:

(...) a imprensa católica assume o papel de porta-voz do pensamento católico frente às transformações no campo religioso e no processo de separação do Estado. (...) Dos pasquins sazonais típicos do período imperial, os jornais católicos se proliferam no período de transição para a República, ganhando periodicidade e expressão. (DALMOLIN, 2012, p. 2).

Nesse sentido, a imprensa se mostra responsável pelo forjamento de uma forma específica de sociabilidade, enquanto espaço de circulação e debate entre vozes públicas acerca de determinadas questões, além da formação de um vocabulário capaz de remeter às novas formas de organização política. Sobre essa questão, Morel afirma que:

(...) não nos parece possível compreender a imprensa, mesmo a periódica, isolada da sociedade. A imprensa influenciava e era influenciada por vozes, falas e gestos não escritos, em via de mão dupla, numa complexa teia de circulação, recepção e retransmissão de conteúdos que ultrapassavam o espaço impresso. (MOREL; BARROS, 2003, p. 103).

A partir da imprensa emerge a *opinião pública*, que como demonstra Morel, “remete a um vocabulário político que desempenhou papel de destaque na constituição dos espaços públicos e de uma nova legitimidade nas sociedades ocidentais a partir de meados do século XVIII”, com capacidade “para influir nos negócios públicos, ultrapassando os limites do julgamento privado.” (MOREL, 2008, p. 33).

Nesse sentido, a imprensa acaba por se configurar em espaço de construção de um cenário de disputas sociais, políticas, religiosas e culturais, demonstrando ser uma fonte histórica muito profícua para a compreensão da conjuntura estudada. Entretanto, tal interpretação só se fez possível por razão das renovações historiográficas das últimas décadas, nas quais a imprensa passou a ser considerada fonte documental - por explicitar discursos e expressões de grupos e/ou indivíduos - e agente histórico, que intervém nos processos e episódios.

Na segunda metade do século XIX, observa-se o surgimento de uma imprensa religiosa, especificamente ultramontana no Brasil. Diferentemente dos periódicos leigos, os quais tratavam de assuntos políticos ou sobre as perspectivas gestadas pelas novas formas de sociabilidade propiciadas pela modernidade, tais periódicos eram essencialmente destinados à divulgação da religião Católica Romana. Convertidos em verdadeiros agentes da romanização, esses periódicos configuraram-se em peças centrais na luta pelo monopólio dos bens de salvação, considerando quaisquer concepções distoantes das diretrizes romanas como falsa religião ou heresia, ameaçando a construção de uma sociedade harmônica e perfeita.

Divulgando discursos religiosos, especificamente, tais periódicos contém uma ideologia religiosa que constitui seu espaço de racionalidade através da linguagem (ORLANDI, 1983, p. 218). Neles, Deus é locutor que fala através da voz de um suposto representante, o qual jamais ocupará o lugar de Deus, revelando um desnível fundamental na relação entre locutor e ouvinte. Nessa relação simbólica, o locutor não pode apropriar-se das palavras de Deus sem as regulações do texto sagrado, da Igreja ou das cerimônias (ORLANDI, 1983, p. 220), não possuindo nenhum tipo de autonomia. Questionar o representante-locutor seria questionar a voz

de Deus que fala através dele. O discurso religioso é, portanto, um aspecto que distingue os fiéis dos não fiéis, delimitando a comunidade e assentando o princípio de exclusão. (ORLANDI, 1983, pp. 225-226).

Para analisá-los, nessa perspectiva, deve-se considerar tal aspecto, ao mesmo tempo em que se deve compreender que a multiplicidade de representantes é equivalente à quantidade de concepções sobre Deus, as quais estão relacionadas ao seu contexto histórico. Sendo assim, através dos periódicos católicos se faz possível compreender aspectos históricos do momento estudado. Analisar mensagens religiosas através de periódicos historicizando-as pode fomentar novas interpretações e metodologias. Desta forma, a observação da imprensa enquanto fonte documental, para além do saber histórico, pode colaborar na construção do conhecimento em outras áreas, como por exemplo, nas Ciências da Religião.

Em relação á configuração deste tipo de imprensa, observa-se a criação de referenciais que associam os clérigos à modernidade, mesmo que, muitas vezes, estes contestassem alguns de seus aspectos específicos. Isso porque, apesar das mensagens transmitidas, a imprensa religiosa configura-se num agente da modernização, capaz de influenciar tanto os debates essencialmente religiosos, quanto os que buscavam compreender o espaço ocupado pela Igreja naquele contexto de aceleradas transformações.

Mais do que uma miríade de iniciativas pontuais, as tipografias, editoras e livros, as revistas e os jornais católicos faziam parte de uma ampla articulação que visava assegurar a validade de uma leitura de mundo religiosa, assim como dos valores, normas e crenças que buscavam difundir em seus fiéis leitores. (ARDUINI; SILVEIRA, 2015, p. 155).

No caso dos periódicos ultramontanos, por exemplo, apesar da defesa da infalibilidade papal ser uma das tônicas discursivas, criava-se espaço para debates e circulação de ideais, as quais, como analisaremos adiante, algumas vezes entravam em conflito as diretrizes do Vaticano. Os periódicos religiosos, nesse âmbito, apresentavam-se enquanto meios de divulgação da fé, mas, ao mesmo tempo, de concepções políticas, morais, sociais e culturais radicadas em contingências locais,

sendo este um campo de atuação escolhido pelos jesuítas em diversas partes do mundo, conforme a sistematização abaixo:

Tabela 1: Periódicos de Propaganda Missionária editados pelos Padres da Companhia de Jesus fora do território das missões no ano de 1920.

Título	Idioma	Local	Ano
Petites Relations d' Orient	Francês	Lyon	57 ^o
Die Catholischen Missionen	Alemão	Aachen	54 ^o
Bode Van Het Helling Hart	Flamengo	Alken	45 ^o
Misje Katolickie	Polaco	Krakow	44 ^o
The Pilgrim of our Lady o Martyrs	Inglês	New York	41 ^o
St. Claver Bond	Holandês	Numegen	35 ^o
Chine Ceylon Madagascar	Francês	Lille	33 ^o
Missions Belges de la Comp. De Jesus	-	Bruxelas	27 ^o
Relations de Chine	-	Paris	23 ^o
El Siglo de las Misiones	Espanhol	Burgos	12 ^o
Le Missioni della Comp. Di Gesu	Italiano	Veneza	11 ^o
Die Weltmission der Catholischen Kirche	Alemão	Aachen	9 ^o
Zambesi Mission Record	Inglês	Rochampion	8 ^o
Les Misiones Catolicas	Espanhol	Bogotá	8 ^o
Talmas	-	Barcelona	6 ^o
Legionarios das Missões	Português	Bahia	6 ^o
The British Guiana Mission Jornal	Inglês	Roochampion	3 ^o
The Blackrobs a Rawiaw et Jesuit Missions	-	Sant Louis	3 ^o
La Mission de Anking	Espanhol	Comilles	2 ^o
Los Nuevos Cruzados	-	Burgos	2 ^o

Fonte: MADUREIRA, J. *A Liberdade dos Índios, a Companhia de Jesus, sua pedagogia e seus resultados*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1927, p. 660.

Tabela 3: Periódicos religiosos editados nas missões pelos jesuítas missionários em 1920.

Mensageiro do Coração de Jesus	Local	Idioma	Ano
	Albania	Albanes	1
	Ceylão	Iglês	1
	China	Chinês	1
	Índia	Várias línguas indianas	5
	-	Inglês	1
	Madagascar	Malgasco	1
	-	Francês	1
	Síria	Árabe	1
Outros periódicos			

	África	Congolês	1
	-	Inglês	1
	América	-	2
	Ceylão	-	2
	China	Chinês	1
	-	Francês	2
	Java	Malaio	1
	-	Holandês	3
	Índia	Francês	2
	-	Inglês	13
	Madagascar	Malgasco	1
	-		
	Síria	Árabe	2
TOTAL			49

Fonte: MADUREIRA, J. *A Liberdade dos Índios, a Companhia de Jesus, sua pedagogia e seus resultados*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1927, p. 661.

Através dos territórios e das diversas línguas em que foram – e muitos ainda continuam sendo – editados, tais periódicos foram capazes de difundir concepções e interpretações da realidade, influenciando os indivíduos em nível global. Entretanto, a imprensa não se configura no único agente de influência na sociedade, já que a própria religião, como demonstra Bourdieu, também é capaz de interferir nos esquemas de pensamento dos indivíduos, contribuindo:

(...) para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação e percepção do mundo, e em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetiva fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura mental-sobrenatural do cosmos. (BOURDIEU, 1974, pp. 33-34).

Nessa perspectiva, o conceito de *campo religioso* (BOURDIEU, 1974, pp. 33-34) elaborado por Bourdieu, parece-nos adequado para compreender como os sistemas simbólicos de pensamento influenciam os indivíduos - bem como seus pensamentos e julgamentos da realidade -, incutindo-lhes um *habitus*. Esse “modo de viver” exerceria influência sobre todos os outros campos, e concomitantemente seria influenciado por eles. Portanto, para além da sua função primeira, o campo religioso também assume uma função social e política. A imprensa religiosa, por sua vez, cumpre a função de ser, ao mesmo tempo, espaço de veiculação de ideias e

valores, assim como ator histórico, que constrói novas concepções de mundo de natureza religiosa, amparados por uma base teológica que também é refletida nas páginas dos periódicos.

Vale ressaltar que, nesse caso, embora a Igreja possuísse uma lógica própria, motivada por questões teológicas e uma dada concepção da organização da sociedade, institucionalmente ela ainda não se desvinculava da política. Esta, por sua vez, também partilhava da concepção de que a religião era um ingrediente civilizacional indispensável e, desse modo, buscava nela um elemento coesivo da sociedade. Assim, embora fossem distintos, política e religião, assim como Estado e Igreja, não podem ser pensados separadamente no momento estudado. (STEFANO, 2012, pp. 199-200).

E por razão dessa configuração, as mensagens de natureza política revestiam-se de forte carga simbólica relacionada ao sagrado, e vice-versa. É nesse âmbito que a interferência entre os campos apontada por Bourdieu se torna ainda mais válida. Tal relação fora capaz de fomentar ideais e debates políticos e religiosos, influenciando amplamente a sociedade. Na própria visão religiosa, afirma-se que o objetivo da Igreja seria o de influenciar os indivíduos e a sociedade a partir de orientações específicas. Nessa perspectiva, a missão da Igreja seria o de “marcar os objetos de sua influência com a mensagem de Cristo” (MAIA, 1991, p. 29).

A Igreja influencia os indivíduos e as sociedades de forma à levá-los à salvação. Em certas épocas, isso significou conversão à força e guerras santas. Ocasionalmente, significa conversão espontânea baseada em crenças, e, às vezes, significa apenas contar com uma cultura católica para impelir o indivíduo em direção à salvação. (MAIA, 1991, p. 29)

Nesse sentido, a religião católica institucionalizada acaba por legitimar determinadas concepções morais, políticas, sociais e até mesmo culturais. Um dos agentes desse processo é a imprensa. Possuindo uma postura evangelizadora e ligada à moral, o periódico *Mensageiro do Coração de Jesus* busca legitimar um discurso referente a um padrão de “bom cristão”, pois, nessa perspectiva, somente através dele seria possível ser respeitado pelos homens e por Deus. Nesse

processo, acaba por interferir na totalidade da sociedade, exercendo influência em todos os territórios nos quais fora veiculado.

2.1. O *Mensageiro do Coração de Jesus* como instrumento dos jesuítas na sociedade ituana.

O periódico *Mensageiro do Coração de Jesus* configura-se num jornal católico e órgão oficial do Apostolado da Oração, impresso na Tipografia a Vapor do Apostolado do Coração de Jesus, em Itú, São Paulo. As edições eram mensais e possuíam em média 60 páginas, assinadas pelo Dr. Augusto Cesar Cruz⁹ e criadas pelo Padre jesuíta Bartolomeu Taddei. O criador do periódico é considerado também o fundador do movimento do Apostolado da Oração no Brasil, que no ano de 1871 iniciou-se em Itú (SCHWENGBER, 2014).

Seguindo as tendências apontadas por Dalmolin (2012), *O Mensageiro* enquadra-se na chamada imprensa religiosa apologética, baseando-se numa forte oposição entre a Igreja e o mundo secular como um todo e fundamentando-se em embates discursivos, nos quais a Igreja era defendida como a única detentora da verdade (DALMOLIN, 2012, p.6).

O discurso apologético reportava modelos de conduta e concepções idealizadas das práticas sociais. Santos, religiosos e a própria Virgem Maria servem como referência última para as práticas. Era comum a publicação de pequenas histórias pedagógicas, permeadas pelas concepções de “pecado”, “punição divina” e “natureza”, embasadas numa moral “do certo e do errado” e repleta de eufemismos para expressar aquilo que era considerado tabu. (DALMOLIN, 2012, p.7)

No caso específico do *Mensageiro do Coração de Jesus*, suas seções classificam-se entre aquelas que eram “fixas”, as “esporádicas” e as “extraordinárias”. Dentre as primeiras, é possível identificar: a “Intenção geral” do mês seguinte – dedicada a um pedido à Jesus Cristo, normalmente referente à evangelização; “Protestantismo Ilustrado” – que explanava os casos de indivíduos envolvidos com o Protestantismo e suas origens; “Discípulos do Coração de Jesus” – dedicada a explicar sobre a vida de pessoas que divulgaram o Sagrado Coração de

⁹ Não foram encontradas referências sobre Augusto Cesar Cruz.

Jesus, bem como à episódios da vida de Santos; “Movimento do Apostolado no Brasil” – que divulgava as notícias recentes nos apostolados de São Paulo, Rio de Janeiro, Bahia, Paraíba, Pernambuco, Porto Alegre e Pernambuco; “Notícias do Apostolado Estrangeiro” – com a divulgação de notícias de Apostolados Estrangeiros, como nos Estados Unidos, Polônia, Portugal e França; “Crônica Geral” – na qual eram comentadas notícias veiculadas por outros periódicos, que dissessem respeito à Igreja Católica; “Revista dos interesses do S. Coração de Jesus” – contendo notícias referentes à Ordem do Sagrado Coração de Jesus nos territórios que em que este possuía adeptos, e “Graças alcançadas” – que veiculava as graças supostamente alcançadas pelos que acreditaram na religião.

Já as colunas esporádicas, configuravam em: “Poesia” – poemas destinados a figuras santas; “Leituras amenas” – dedicada às histórias que exaltassem as bênçãos e graças alcançadas por aqueles que acreditavam e seguiam os mandamentos de Jesus; “Casos Edificantes” – responsável por apresentar casos de indivíduos que se converteram ao catolicismo, ou que seguiram os ensinamentos dessa religião, sendo estes enviados por leitores na maioria das vezes; “Fatos do Catolicismo” – destinado a veicular notícias religiosas sobre os locais em que o Catolicismo se fazia presente; “O Apostolado da Oração” – que veiculava notícias referentes ao Apostolado do Coração de Jesus.

Por outro lado, as colunas extraordinárias destinam-se à notícias especiais, como milagres ou celebrações religiosas. Essa configuração, segundo os próprios idealizadores do jornal, seria realizada com a intenção de possuir:

(...) matérias que podem servir para desenvolver a piedade, todos os deveres da perfeição cristã e religiosa, todos os interesses da Igreja e das almas, a doutrina católica toda, a história do passado, e os acontecimentos presentes, numa palavra, tudo o que pode interessar à um cristão, é tratado alternativamente nas páginas do Mensageiro. (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 1, n.6, 1896-1898, p. 301)

Na busca por criar a identidade do *Mensageiro*, seus editores definiram-no enquanto um periódico Católico apresentado, na citação acima, como sinônimo de cristão. Para os editores, portanto, os cristãos eram os Católicos Romanos, demonstrando uma deslegitimação de quaisquer outras religiões cristãs. Nesse

sentido, ser “cristão” dependeria, também, da observância de determinados comportamentos e interpretações que seriam explicitados nas matérias. Nesse sentido o *Mensageiro* era defendido, pelos editores, como um formador de cristãos, modelando hábitos, comportamentos e todo um sistema de crenças.

A utilização da palavra “história” – que se liga totalmente à tradição católica - apresenta-se nas páginas do periódico como fator chave de legitimação de determinadas concepções e da própria religião. Além disso, a interpretação feita pelos editores desta tradição buscava defender e enaltecer o catolicismo, incluindo-o e aplicando-o, também, em debates correntes. Nesse sentido, fica evidente a construção de uma identidade católica romana no periódico e, especificamente, seu objetivo de difusão, defesa e legitimação dessa concepção religiosa. Para alcançar tais objetivos, os assuntos tratados no periódico incluíam:

(...) um artigo sobre a intenção de cada mês abençoada pelo Santo Padre, escritos de assuntos doutrinários e instrutivos, não deixando, quando for possível, alguma parte literária e recreativa. Oferece especialmente notícias do movimento do Apostolado no Brasil e do mundo católico, assim também os avisos e comunicações desta Diretoria Central. Tem o seu redator principal [P. Bartolomeu Taddei] auxiliado por outros de reconhecido zelo pela santa causa. (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 1, n.1, 1896-1898, p. 7).

Além dos tópicos acima citados, também é possível verificar relatos de leitores que obtiveram sucesso em suas preces, além dos “casos edificantes”, fundamentados em relatos de indivíduos considerados de grande *status* social, que se converteram ao catolicismo, tais como políticos ou pastores. Neste sentido, também no caso do *Mensageiro do Coração de Jesus* do Brasil é o possível identificar a estratégia comum a outros periódicos religiosos da época, conforme apontado por Stefano, segundo qual:

(...) ya no se trata de un periódico redactado por un único publicista, sino de una iniciativa colectiva, destinada a generar lazos perdurables entre hombres que han de comprometerse crecientemente con la desefa de los amenazados “derechos de la Iglesia”. Una Iglesia a la que ven con mucha más claridad, de manera mucho más concreta que sus ancestros, con una institución de dimensión universal. El carácter coletivo de la empresa permite considerar sua aparición como una manifestación más de la “explosión asociativa”. (STEFANO, 2015, p. 17)

O *Mensageiro do Coração* de Jesus circula no Brasil até os dias atuais e sua distribuição é realizada nacionalmente através de assinaturas. Na interpretação coeva do próprio jornal: “Em todas as cidades do Brasil os Diretores e Zeladores do Apostolado estão autorizados a receber assinaturas e suas importâncias (...). Para os Associados do Coração de Jesus é uma necessidade possuir esta revista.” (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 1, n.11, 1896-1898, p. 568).

Nesse sentido, o periódico exerceu grande influência no culto ao Sagrado Coração de Jesus e na sociedade cristã da época, já que possuía circulação nacional. Sendo o *Mensageiro do Coração de Jesus* diretamente ligado à religião católica, observa-se que o mesmo pode ser analisado como uma maneira de:

(...) lançar mão do capital religioso na concorrência pelo monopólio da gestão de bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso enquanto poder de modificar em bases duradouras as representações e práticas dos leigos, inculcando-lhes um *habitus* religioso, objetivamente ajustado aos princípios de uma visão política do mundo social. (BOURDIEU, 1974, p. 57).

Nas próprias páginas do *Mensageiro*, observa-se a afirmação de que:

(...) Chegou este dia, em que o Apostolado do Coração de Jesus pode contar com seu órgão oficial. Todos os países possuem este auxílio tão poderoso de propaganda e conservação. Esta arma importantíssima e de grande alcance: não podia ficar mais tempo o Brasil desprovido dela. (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 1, n.1, 1896, p.5)

Portanto, os próprios editores do jornal o consideram meio de difusão de determinados ideais e, segundo os mesmos, um dos mais eficazes:

Gozando das mesmas vantagens do livro, e do opúsculo de propaganda religiosa, a revista dispõe ainda de uma grande vantagem sobre eles. Ela refere-nos todos os acontecimentos decorridos desde a publicação do seu último número e, de um modo especial, aqueles sucessos relativos à causa que advoga. Manifesta-nos os grandes esforços empregados na defesa e propagação da causa que abraçamos; apresenta-nos belos exemplos, próprios para nos servirem de estímulo e animação. (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 1, n.8, 1897, p. 449).

Tal “causa” fundamenta-se, essencialmente, em três pontos: defesa de uma moral específica; legitimação do catolicismo sobre o protestantismo e a crítica a determinados aspectos da modernidade. Entretanto, esta é defendida em partes, pois, ao mesmo tempo em que esses clérigos reivindicam a tradição religiosa – e

criticam aspectos contrários a ela -, a educação e a autonomia da Igreja, observadas como agentes da civilização e do progresso, são reivindicadas.

Como aponta Cordi, para os tradicionalistas a concepção de liberdade é bastante complexa. Primeiramente, pode dizer respeito à sociabilidade enquanto a verdadeira liberdade estaria de acordo com a vontade social. Também, em outra concepção, pode se referir ao aspecto existencial. Neste segundo sentido, possui uma conotação moral e espiritual, no qual o homem seria libertado pela sociedade, que o tornaria livre na medida em que não permitiria a submissão de um homem à outro (CORDI, 1984, p.8)

Nesse sentido, o principal embate no *Mensagem* realiza-se primeiramente contra o Estado Laico e em segundo lugar contra o regalismo, que dificultariam a existência da tradição religiosa – observada por eles como a tradição provinda do Vaticano - de forma contínua. Isso porque, “(...) os tradicionalistas procuram defender o homem para conquistar a sua liberdade perante o Estado, os outros homens e as paixões” (CORDI, 1984, p. 9). Sendo assim, o estado deveria subordinar-se aos fins religiosos. O papa, por meio da infalibilidade, possuiria poder moral e religioso sobre todas as nações do mundo, favorecendo uma afinidade entre o tradicionalismo e ultramontanismo, na qual o primeiro fornece o aparato teórico para o segundo. Além disso, ambas correntes defendiam a construção e manutenção de uma sociedade cujas estruturas fossem cristãs, por razão da fraqueza humana, sendo esta as únicas garantias de salvação ao povo (CORDI, 1984, pp. 37-38).

Os tradicionalistas como os ultramontanos continuaram a defender uma sociedade organizada hierarquicamente e fundada sobre o privilégio, religiosamente unida, na qual a fé católica era considerada sempre o único fundamento do Estado, e os direitos políticos e civis eram subordinados à fé, e à prática religiosa: uma sociedade confiada a uma autoridade investida do alto, que exigia por isso uma obediência alheia a qualquer crítica e na qual o altar e o trono, claramente distintos, seriam estritamente ligados por uma identidade de fins e interesses, ou dito explicitamente, onde o altar dominasse, religiosa e moralmente, o trono (CORDI, 1984, p. 38).

Entretanto, apesar desses pontos de afinidade, tradicionalismo e ultramontanismo se diferenciam. Enquanto o primeiro é uma corrente de pensamento que busca “interpretar e modificar o mundo moderno”, o ultramontanismo é

essencialmente um “esforço de sobrevivência de um grupo religioso institucionalizado que adota como estratégia fundamental encontrar uma nova forma de convivência com os governos em fase de laicização.” Sendo assim, os ultramontanos apropriaram-se de diferentes ideologias, filosofias e oportunidades históricas, não aceitando o tradicionalismo integralmente. (CORDI, 1984, pp. 38-39). No caso brasileiro, o ultramontanismo não possui diferenças básicas em relação a outros locais em suas maneiras de atuação. Os ultramontanos passaram a revitalizar o clero através da mudança de pessoas responsáveis pela imprensa, pelos educandários e indicando bispos fiéis nas dioceses mais importantes. (CORDI, 1984, p. 43).

Suas concepções de mundo foram influenciadas por uma geração de intelectuais católicos europeus que assumiram posição ultramontana, como os franceses Joseph de Maistre (1753-1821), Félicité de Lamennais (1782-1854) e Louis Veuillot (1813-1883) e o espanhol Jaime Balmes (1810-1848). Estes produziram textos em que a história da humanidade era de luta entre o bem e o mal. Afirmavam que o bem só vigorara completamente sobre as forças do mal na Idade Média, quando os homens estavam totalmente submetidos à Igreja e viviam em concórdia (PINHEIRO, 2009, p.6).

Contra essa sociedade, voltara-se o demônio, representado pela maçonaria, pelos estados absolutistas que enfraqueceram o poder da Igreja, pelo Protestantismo, pelo humanismo, pelo naturalismo, pelos filósofos iluministas, pela Revolução Francesa, com as doutrinas da liberdade de culto, da secularização do ensino, da independência do poder civil. (PINHEIRO, 2009, p. 6)

Apesar da Companhia de Jesus não se configurar numa extensão do ultramontanismo, no caso específico dos jesuítas fixados em Itú, fora possível observar diversos pontos em comum com essa concepção do catolicismo. A crítica às novas tendências políticas desenvolvidas após a Revolução Francesa, a infalibilidade papal, a crítica à secularização – principalmente em relação à educação – e a crítica da subordinação da Igreja ao Estado foram verificadas, demonstrando coesão com os ideais ultramontanos.

Sintetizados por Bartolomeu Taddei no folheto de “Homenagem ao Pontífice Pio X no seu jubileu sacerdotal”, tais ideais foram balizadores da ação evangelizadora dos jesuítas estabelecidos em Itú:

A medida que os inimigos da Igreja com os novos erros do “modernismo” se esforçam por despir a adorável pessoa de Jesus Cristo de todo o caráter divino: à medida que o grande Pontífice Pio X, apoiado nas mãos do Jesus Redentor, se entrega ao penoso afã de organizar a sociedade prestes a dissolver-se, é mister proclamar bem alto (...) o reino do Coração de Jesus e a sua divindade. **(ANEXO I)**

Apesar disso, não é possível considerar os jesuítas como ultramontanos, já que são formados e atuam de maneira específica relacionada à Ordem de que participam. No entanto, assim como os clérigos de tendência ultramontana, nesse caso em específico alinharam-se à defesa dessa tradição, que é perpassada pela necessidade de afirmação de uma moral específica fomentada pela Igreja. Esta, de forma ampla, buscará criar um *habitus* nos leitores, de modo que (não) exercessem determinados tipos de ações ou comportamentos. O divórcio, por exemplo, apresenta-se como uma questão a ser combatida:

Certos espíritos desequilibrados, servindo a paixões inconfessáveis, tem querido trazer para nosso querido Brasil a praga assoladora do divórcio. (...) A indissolubilidade do vínculo matrimonial é a salvaguarda da prosperidade e bem-estar da família. É ela que cerra muitos males consequentes do divórcio. (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 4, n.40, 1899, p. 229).

Isso porque, nunca a ofensa a Deus teria sido tão “geral e provocadora da justiça” (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 1, n.2, 1896, p. 52), e porque o “culto direto e positivo à Satanás é um fato de domínio público.” (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 1, 1896, p. 53). E, para livrar-se dos pecados, era necessário realizar a penitência que “(...) segundo o Concílio de Trento (...) são os jejuns, as esmolas e as orações.” (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 1, n.2, 1896, p. 55). A moral é tão importante à Igreja Católica, pois, na perspectiva apresentada, sem ela não seria possível realizar obras de expiação verdadeira (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 1, n.2, 1896, p.54).

Na Igreja, pois, encontram os homens o verdadeiro ensino da doutrina e moral de Cristo, os preceitos que ele formulou para regra de nossa conduta em todos os estados da vida, e os sacramentos, canais de graça, elementos essenciais de santificação. Todo aquele que deseja salvar sua alma tem de

ouvir a Igreja e cumprir, como condição indispensável, a lei de Deus contida nos dez mandamentos da Antiga Lei, que Jesus Cristo confirmou, e os preceitos que ela impõe em nome do Divino Salvador. (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 1, n.7, 1896, p. 345).

O Padre, por sua vez, enquanto representante direto da palavra de Deus:

(...) tem nas mãos as esperanças do porvir e os germens da regeneração social, porque lhe foram confiada a pregação do Evangelho e a administração do sacramento. Não defende o Estado pelas armas, mas, soldado de Jesus Cristo, combate em prol da verdade, da ordem e da justiça, fundamento único da prosperidade das nações. (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 3, n.32, 1899, p. 481).

Nesse sentido, os dois primeiros pontos de crítica do *Mensageiro* apresentam-se de maneira imbricada, já que a moral cristã é utilizada como método de deslegitimação dos protestantes, que são considerados hereges (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 1, n.2, 1896, p. 79) numa crítica flagrantemente generalizada - não sendo mencionadas as especificidades de suas crenças ou ramificações -, que os apontava como causadores de muitos males para a sociedade. Enquanto os padres apresentam-se como a “salvação” do mundo terreno, os protestantes eram associados a “homens miseráveis e sem caráter” no comando de suas Igrejas (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 1, n.11, 1897, p. 590.). Uma associação que cumpria o objetivo claro de desbancar os concorrentes mais diretos do protestantismo no campo religioso, conforme observa DI Stefano:

Aunque exigen el debido respeto por lá religión en la esfera pública, son conscientes de que el catolicismo ha dejado de constituir la piedra angular del edificio social y de regir las conciencias de muchos de sus contemporáneos, y saben que los medios coercitivos han perdido sua eficacia, por lo que la persuasión es la única vía possible de reconquista espiritual. (STEFANO, 2015, p. 16)

Buscando exercer tal persuasão através do *Mensageiro*, afirma-se nele que Lutero, “(...) com a iniqua e atrevida língua bem deixa ver o que tem no coração; e eu creio que ou ele delira, ou está entregue ao mau espírito que o governa.” (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 1, n.4, 1896, p.195). Isso porque teria traído a “Mãe Igreja”, transformando-se num “novo Judas” (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 1, n.12, 1897, p. 656).

A reivindicação de crenças católicas para, inclusive, nomear a suposta traição de Lutero, também demonstra uma disputa pelos bens simbólicos. Apesar de ambas

as religiões compartilharem a interpretação de Judas como traidor de Jesus, referir-se assim ao fundador do protestantismo deslegitima-o ao mesmo tempo em que também o faz em relação à suas crenças. Além do campo moral, tal disputa pelos bens de salvação com os protestantes perpassa também o campo econômico, já que o *Mensageiro* busca, através de suas mensagens, interferir no *habitus* de compras de seus leitores:

É triste ver católicos, e até padres e comunidades religiosas comprando diariamente em lojas de ímpios, declarados inimigos da Igreja, e assim subministrando-lhes o dinheiro com que ele fazer guerra à mesma Igreja. Quantos jornais perversos não acabariam por falta de recursos com a retirada dos assinantes católicos. (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 4, n.39, 1899, p. 155).

Naquela conjuntura em que as relações entre Igreja Católica e Estado brasileiro reconfiguravam-se, ambos buscavam definir suas identidades próprias e, para tanto, era necessário que se fortalecessem perante e através da sociedade. Neste sentido, é preciso lembrar que com o advento do Estado laico, a educação também se tornaria laica, o que significaria uma grande perda de influência na sociedade. Isso porque, a educação, por responsabilizar-se pela formação dos indivíduos e de seus esquemas de pensamento, apresenta-se como espaço privilegiado para divulgação de determinadas perspectivas e concepções, própria às instituições em disputa e nem sempre comuns a elas.

Num momento em que “O lar doméstico e as escolas são, na hora presente, o campo aberto onde se trava a grande batalha que deve decidir o futuro dos povos cristãos” (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 3, n.30, 1898, p.294), a atuação dos clérigos em relação à educação seria a de “(...) combater eficazmente a deplorável influência das escolas sem Deus, salvaguardar a inocência dos meninos e preparar uma mocidade cristã.” (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 3, n.33, 1898, p. 720). Esta, só existiria através de um ensino religioso, que se configuraria num:

(...) ensino histórico, apologético, moral em que se adquirem armas para combater os inimigos ousados do Catolicismo; sim, ousados, mas não profundos, fracos a qualquer rebate decidido e firme. (...) [os moços] (...) levam o cabedal da ciência verdadeira para se premunirem contra a falsa ciência; eles saem dos colégios, onde se adquirem também proficuamente a

ciência humana, convencidos da perfeita harmonia que existe entre a fé e a razão, e não se deixarão facilmente imbuir pelo charlatanismo da moderna ciência. (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 2, n.16, 1897, p. 173)

Buscando adaptar-se à conjuntura moderna, mas, ao mesmo tempo, manter sua legitimidade e tradição perante ela, a Igreja utilizou-se do discurso de defesa de alguns pontos da modernidade em voga, sem deixar de rebater outros. O trecho acima demonstra a interpretação, por parte destes clérigos, da ciência moderna enquanto “charlatanismo”. Nesse sentido, observa-se a crítica da Igreja perante este novo conhecimento, atrelado ao avanço da ciência e da sociedade secularizada.

Por outro lado, utilizou-se da defesa da Pátria, que se constitui numa configuração política moderna, para defender o ensino religioso, um dos meios mais eficazes e tradicionais de manutenção da legitimidade católica. Exemplo disso se faz quando os jesuítas editores do *Mensageiro do Coração de Jesus* e, concomitantemente, professores do Colégio São Luís afirmam que:

(...) a educação religiosa, dada por padres e jesuítas, não abafa os sentimentos de amor à pátria terrena na contemplação celeste; e, mesmo longe dela, se afervora, ao contato da fé; ao mesmo tempo que cresce o amor para com a Religião. (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 2, n.16, 1897, p. 218).

Nesse sentido, o ensino religioso não seria contra a pátria terrena, mas antes serviria como seu fundamento, subordinando-a à “pátria divina”. Justamente devido a tal subordinação, o ensino deveria permanecer a cargo da Igreja:

O concurso para o ensino religioso, pelo modo que estiver ao alcance de cada um, se impõe atualmente como um dever a todos os bons e decididos católicos. Temos a obrigação de dar um remédio na medida de nossas forças, às odiosas manobras, com que ferem e matam tantas almas de meninos. (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 1, n.6, 1896, p. 239).

Sendo assim, a educação religiosa seria o meio para a salvação das almas dos meninos. E, para tanto, os pais deveriam colaborar com a Igreja, pois “(...) a principal educação que os pais devem aos seus filhos é a educação espiritual que também começa desde o berço.” (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 2, n.17, 1897, p. 269). E, justamente por serem responsabilidade dos pais, o Estado não deveria interferir na maneira como as crianças seriam educadas:

Logo, o dever e o direito, quer de alimentar, quer de ensinar e educar o filho é inato no pai; deriva do fato natural da geração, independente de qualquer ideia de sociedade civil, de Estado, de poder político. (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 4, n.44, 1900, p. 494).

Sobre esta questão, afirma-se ainda que:

Ora, considerado em si mesmo, o Estado não pode sujeitar ao seu domínio nem o ensino, nem a educação, quer consideremos o homem (como os liberais) na ordem natural, quer na sobrenatural, segundo a crença católica. No primeiro caso, a educação e o ensino por direito natural pertencem ao domínio dos pais de família. No segundo caso, pertence à Igreja por direito divino: o Estado, longe de poder diminuir a liberdade dos pais e da Igreja, a deve tutelar. (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 4, n.44, 1900, p. 490).

A permanência do ensino religioso seria importante não somente para a Pátria, sociedade e almas dos indivíduos, mas, também seria uma confirmação dos ideais trazidos pela própria modernidade, já que:

Os modernos reformadores e revolucionários falam sempre em liberdade, mas, de fato, professam mais o atroz despotismo; e conquanto reconheça a liberdade de ensino, por uma consequência lógica da liberdade do pensamento, como tudo hoje querem sujeitar o ensino à virga férrea dos governos ímpios, excluindo dele os representantes da Igreja e procurando por vários modos roubar a juventude à direção e influência da Igreja. (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 4, n.44, 1900, p. 489).

Através dos próprios ideais modernos, a Igreja criticava a Modernidade¹⁰. Mas, ao criticá-la, utilizava-se dos novos meios inaugurados justamente por essa nova configuração. Neste caso específico, por exemplo, argumentos modernos foram utilizados a fim de manter a tradição, no caso, o ensino religioso. Até mesmo tal contradição é fomentada pela modernidade, já que:

O indivíduo moderno existe numa pluralidade de mundos migrando de um lado a outro entre estruturas de plausibilidade rivais e muitas vezes contraditórias, cada uma sendo enfraquecida pelo simples fato de sua coexistência involuntária com outras estruturas de plausibilidade. (BERGUER, 1997, pp. 78-79).

¹⁰ Apesar de suas diversas facetas, entende-se como modernidade o período histórico pós Revolução Francesa no qual a razão estabeleceu-se de forma autônoma na construção do conhecimento por meio dos ideais iluministas, quebrando o monopólio dos preceitos teológicos. Nessa nova configuração os indivíduos menos influenciados por costumes e crenças tradicionais são governados por Estados modernos que não dependem da igreja para legitimar-se. Essa configuração laica gera o pluralismo religioso (BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 139), salientando que apesar do processo de secularização, as concepções religiosas não se extinguiram nas sociedades modernas.

Nesse sentido, tais estruturas que conferem a base social para a conservação da realidade existem concomitantemente, não possibilitando a interpretação da relação entre Igreja e Modernidade de forma hegemonicamente conflitante ou totalmente independente. Ambas influenciaram-se, através de articulações entre os argumentos de defesa e críticas recíprocas, a fim de se legitimarem. Exemplo dessa relação é que, sem a modernidade, não seria possível a existência de periódicos, bem como a difusão de ideias veiculadas por estes. Como aponta Stefano, referindo-se ao caso argentino:

(...) no se piensa la revista primordialmente como un arma controversial (aunque en algunos momentos lo sería), sino como el órgano de los intereses religiosos del país, como tantos otros lo son de sus intereses políticos e sociales. (STEFANO, 2015, p. 15)

Apesar disso, alguns aspectos da modernidade são criticados pelo *Mensageiro*, segundo o qual “todas as maldades e crimes” seriam oriundos dos “princípios de 1889 e da Revolução Francesa” (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo V, n.49, 1900, p. 35). Neste sentido, o modelo de Estado laico articuladamente ao anticlericalismo desta Revolução, constituíam o núcleo duro das críticas tecidas pelo *Mensageiro*.

Mesmo afirmando que não intereferiria em “políticas terrenas”, observa-se que no *Mensageiro* as teorias políticas modernas – ligadas à laicidade do Estado - são amplamente criticadas, especialmente o Socialismo (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 3, n.29, 1898, p. 255) e o Liberalismo. (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 4, n.47, 1900, p. 689). Isso porque, estas destruiriam a moral e os bons costumes das sociedades devido à falta do apoio prestado pela Igreja (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 4, n.47, 1900, p. 689). A Religião, novamente, apareceria como salvação, protegendo as sociedades e uns dos outros:

Tenho vos mostrado, caros burgueses sem Deus, que, nas reivindicações contra vós, o socialismo tem em seu favor o número e invenções mais poderosas que as vossas artilharias. Há só um meio de salvação para vós, é o de colocar o padre entre vós e eles. (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 3, n.33, 1898, p. 502).

Nesse sentido, a Modernidade, na perspectiva apresentada pelo *Mensageiro*, é apresentada como sinônimo de ideias anti-cristãs - que teriam sido “espalhadas

pelos grandes poetas e filósofos”, e no Brasil, pela “burguesia maçonizada” (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 2, n.24, 1898, pp. 671-672):

(...) supremo erro de nossos legisladores, quando afastaram de nossas escolas, nossas famílias, de nossos tribunais, da nossa sociedade, de nosso berço e de nossa sepultura a Providência de Deus. (...) Na constituição da família, nesse ato o mais solene talvez da vida humana, cautelosamente se afastou o altar, onde os noivos com os olhos fitos no Criador e Santificador da família deviam trocar o ósculo eterno da fidelidade e do amor. Nos tribunais, o homem esquecido de que toda a autoridade para ser legítima descende da Suprema Justiça, não mais se descobre à imagem augusta do Crucificado, a ensinar na mudez quente de seu aspecto, que a pena não exclui a misericórdia. Nos cemitérios civis, enterra-se o cadáver do homem, como se ele não representasse o tabernáculo de uma alma, criada pelo sopro de Deus e chamada pela morte a comparecer no tribunal indefectível da eternidade. Que frutos se poderiam colher dessa política desastrosa para a pátria? Como que se teve medo de que não seria completa nossa soberania, sem primeiro excluir a soberania suprema de Deus. Mas, desorientados, os homens separaram a religião e a pátria, esqueceram-se de que, despelindo a cruz, a imagem importura se afastava o Deus das misericórdias, para se aproximar o Deus da Justiça. (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 2, n.20, 1898, pp. 464-465).

Portanto, a modernidade não afetaria somente as ações dos indivíduos, mas, também, toda a estrutura da sociedade que padeceria sem o direcionamento das “leis de Deus”. Novamente é defendida, nesse âmbito, a tradição da Igreja que no Estado laico perderia consideravelmente seu poder de influência na sociedade, tanto por não ligar-se ao Estado, quanto pelo fato deste franquear o pluralismo religioso. Sendo assim:

Não é, pois, para estranhar [que] o princípio destruidor de toda autoridade [Papa] tão graves estragos produzisse na sociedade. Uma das coisas que tornará mais tristemente célebre nas histórias o século XIX é verdadeiramente surpreendentemente os atentados contra a vida dos representamente supremos da autoridade. Instituições sociais, as mais recomendáveis pela antiguidade, legitimidade e santidade de seus direitos foram derrubadas ou abaladas; não se poupou aquela soberania, que, além de ser entre as instituições humanas a mais antiga e firmada em direitos reconhecidos por todas as nações, por mais de dois séculos, se impõe ao respeito de todos pela Religião sublime, a qual está ligada por vínculos que nenhum poder humano pode quebrar pela dignidade augusta e divina da pessoa em que reside o Pontífice Rei. (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 3, n.31, 1898, p. 355)

Além disso, a defesa da infalibilidade papal demonstra como o periódico se alinha às disputas entre Estado e Religião que estavam ocorrendo naquele período de transformações. Na Seção denominada “Crônica Geral”, por exemplo, um dos tópicos faz referência à “Independência do Papa”, afirmando que “(...) Consideramos

a Independência da Santa Sé como interesse religioso e social de primeira ordem, e entendemos que só na soberania há verdadeira independência”. (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 1, n.1, 1896, p. 45). Isso porque, defende-se que:

O sumo Pontífice, sucessor de S. Pedro e Vigário de Jesus Cristo, tem na terra o lugar do filho de Deus feito homem, Rei do mundo, Salvador do gênero humano, fundador da Igreja. Ele é, portanto, o chefe visível da Igreja, o Mestre e Pastor de todos os fiéis. Toda a autoridade, todo o poder que Jesus Cristo recebeu do seu Eterno Padre, o transmitiu a S. Pedro e seus sucessores: por consequência ao Sumo Pontífice devemos prestar inteira submissão e obediência. (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 1, n.12, 1897, p. 625).

Tal subordinação era fundamentada, também, na afirmação de que no último quarto do século XIX haveria uma tendência pronunciada para o “reflorescimento da fé” através da nomeação dos bispos Antônio Joaquim de Mello, Lino Deodato Rodrigues de Carvalho, e o bispo diocesano Joaquim Arcoverde, além da companhia de Jesus no ensino e nas missões e a Congregação das Irmãs de São José com seus colégios (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 1, n.2, 1896, p. 48).

Tais atores eram apresentados como braços do ultramontanismo no Brasil e, nesse sentido, objetivava-se que o Vaticano fosse “o modelo e o espelho de todo mundo”. (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 3, n.32, 1899, p. 421), já que tal “reflorescimento” liga-se ao polo ultramontano da Igreja Católica, demonstrando também uma disputa simbólica no interior deste campo e buscando legitimar o poder papal em detrimento dos poderes das Igrejas nacionais, conforme era defendido pelo modelo regalista, hegemônico na primeira metade do século.

Nessa conjuntura, mesmo quando as solicitações enviadas pelos clérigos fixados em Itú ao Papa eram negadas, observa-se a construção de um discurso que enaltece e reafirma a infalibilidade papal, deixando clara a proximidade ideológica com as tendências ultramontanas assumidas por estes jesuítas:

Foi meu pensamento celebrar a festa com a coroação da imagem, que se venera no Santuário. Fiz chegar, para este fim, aos pés do SS. Padre uma humilde petição. S. Santidade, porém, ainda que disposto a enriquecer o Santuário Central dos maiores favores espirituais, em sua alta sabedoria julgou não dever aceder a essa piedosa aspiração. Com o mais profundo acatamento recebemos todos a decisão do Vigário de Jesus Cristo, que do alto da Cadeira de S. Pedro abrange seu olhar iluminado a Igreja Universal e, melhor que ninguém, percebe o que exigem os interesses da fé, na hora

presente. (...) Esta grande manifestação tem por efeito significar que os católicos do Brasil aclamam com todo entusiasmo o reinado do Coração de Jesus e renovam inteira submissão ao seu representante na terra: tem por efeito significar para o exército Divino Rei o sinal do combate. **(ANEXO I)**

Além disso, num momento em que os debates sobre a escravidão e o imigrantismo estavam em efervescência, o silêncio desses clérigos sobre tais questões torna-se relevante para a compreensão da estratégia por eles utilizada: a necessidade de conquistar e consolidar sua legitimidade implicava contar com o apoio de todas as instâncias sociais, incluindo os leigos e os políticos. Sendo assim, tecer críticas direcionadas aos indivíduos, instituições ou questões polêmicas poderiam apresentar-se como motivo de indisposições, as quais prejudicariam a própria fixação da Ordem naquele momento.

Desse modo, através do conteúdo veiculado em suas páginas é possível concluir que o *Mensageiro do Coração de Jesus*, inicialmente um jornal de cunho religioso, demonstra aspectos importantes para a análise da sociedade da época, bem como sobre os debates que estavam em voga naquele momento. Neste caso específico, a religião configura-se num elemento de conservação de elementos da antiga ordem, como no caso do combate ao divórcio nas páginas do *Mensageiro*. Mas, ao mesmo tempo, colabora na solidificação de novos elementos, como por exemplo, o processo de institucionalização da Igreja em bases independentes do Estado em curso naquele momento.

Ademais, a disputa de poder simbólico entre os diversos campos da realidade, buscando monopolizar suas respectivas legitimidades, perpassa as páginas do *Mensageiro do Coração de Jesus*, justificando a análise da imprensa enquanto fonte histórica para a compreensão do fenômeno religioso no Brasil da segunda metade do XIX e, especificamente, como um dos instrumentos mais eficazes na afirmação da tendência do catolicismo romano no Brasil, e de determinadas visões de mundo correspondentes. Nesse sentido, o periódico demonstra seu caráter político, no sentido de influenciar seus leitores em diversos aspectos que perpassam o campo religioso ou político institucional, moldando e difundindo determinadas percepções sobre a realidade daquele contexto.

3. A DEVOÇÃO AO SAGRADO CORAÇÃO DE JESUS E O APOSTOLADO DA ORAÇÃO: UMA ANÁLISE POLÍTICA.

Além da imprensa, outro modo de relação dos padres jesuítas instalados em Itú com a sociedade local configurou-se na devoção ao Sagrado Coração de Jesus e no Apostolado da Oração. Possuindo relações intrínsecas com o *Mensageiro do Coração de Jesus*, tais âmbitos também se demonstraram capazes de divulgar e modificar concepções a cerca da própria religião e conseqüentemente da sociedade.

A crença no Sagrado Coração de Jesus remonta às supostas aparições de Jesus para uma freira de nome Margarida Maria, da visitação de Paray le Monial na França em 1675 (MAIA, 1991, p. 116). Ele teria mostrado a ela seu coração, solicitando que ela divulgasse o seu amor. A partir daquele momento, o suposto milagre teria sido difundido, bem como a crença no Sagrado Coração de Jesus.

(...) este emblema [do Sagrado Coração de Jesus] trazia, também, uma mensagem de natureza sociopolítica. (...) Naquele momento dos anos triunfais de Luís XIV, o sol como sagrado era atributo principalmente associado ao culto do Santíssimo Sacramento e ao prestígio, ou melhor, culto ao Rei e do Rei que era para todo personagem eminentemente sagrada. O sol era o signo emblemático do Rei da França. (MAIA, 1991, pp. 112-113)

Apesar da “devoção ao Sagrado Coração de Jesus (...) ser tão antiga como o cristianismo, remontando ao nascimento da Igreja” (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 1, n.1, 1896-1898, p. 1), somente no fim do século XVII fora revestida da forma que a Igreja proporia aos seus fiéis (MAIA, 1991, p. 113). Isso porque, nos séculos XVII e início do XVIII observa-se uma grande transformação na sociedade francesa.

Se antes o direito de governar era concebido como divino, a partir desse momento, passa a ser compreendido como natural. Na interpretação de Falcade as concepções sobre hierarquia, ordem e autoridade teriam sido afetadas, causando uma “crise de sensibilidade religiosa” (FALCADE, 2010, p. 10). Além dessa mudança conjuntural, as ideias jansenistas teriam colaborado para tal conjuntura, proclamando os rigores da justiça divina e afirmando que “a criatura humana, ferida pelo pecado

original, era indigna de comungar, de aproximar-se do Sacramento da Eucaristia”. (SCHNEIDER, 2000, p. 17).

Entretanto, tal perspectiva fora confrontada pela fé no Coração de Jesus, que se apresentava como uma possibilidade de misericórdia aos fiéis e teria surgido, na modernidade, como uma forma de reação ao rigorismo jansenista. (FALCADE, 2009, p. 2). Como apontado por Libânio:

(...) a devoção moderna ao Coração de Jesus se deu, em parte, à margem da crise sociopolítica do século XVII. A vida religiosa, como instituição, vivia certo isolamento espiritual com relação ao mundo e se alimentava mais das correntes espirituais que dos conflitos da sociedade. Entretanto, o fenômeno dessa devoção foi resposta para o momento cultural, por isso, propagou-se com velocidade acelerada. (LIBANIO, 1989, p. 87)

Nesse momento, os grandes promotores da devoção ao Sagrado Coração de Jesus foram os membros da Companhia de Jesus. Diversas associações religiosas foram criadas em homenagem ao Sagrado Coração de Jesus, celebrando festas em várias dioceses francesas (FALCADE, 2010, p. 11). Com o advento da Revolução Francesa e a limitação do poder político da Igreja, tal instituição eclesiástica fortalecera sua doutrina defensiva, buscando reagir às transformações gestadas na sociedade por tal ruptura. (FALCADE, 2010, p. 12).

Como aponta Libânio, a devoção ao Sagrado Coração, naquele momento, teria sido alimentada pelas correntes espiritualistas ligadas ao humanismo devoto de São Francisco de Salles – que valorizava a bondade do ser humano retomando traços do franciscanismo com tons mais ternos e acessíveis ao povo -, e a devoção à pessoa do Verbo Encarnado – que busca adorar a humanidade de Jesus Cristo (LIBANIO, 1989, pp. 88-89). Por centralizar-se na Eucaristia, a devoção ao Sagrado Coração de Jesus mantinha uma acentuada dependência do clero, apresentando-se como um fator de diferenciação entre os devotos que se reuniam no templo e as pessoas que permaneciam fora da Igreja – que tinham suas vidas religiosas interpretadas como superficiais. (AZZI, 1986, p. 228)

No sentido teológico, falar do “coração” de Jesus será, então, falar da segunda Pessoa da Santíssima Trindade encarnada “que trabalhou com mãos de homem, pensou como inteligência de homem e amou com o coração de homem”.

Será, também, acreditar ser constantemente presente o amor do coração e de Jesus, observando-o como única possibilidade real e concreta de amor para além de todos os limites e dificuldades. (MAIA, 1991, p. 111)

O objeto sagrado segundo a tradição bíblica não seria somente o coração isolado, mas o corpo todo “(...) a pessoa do verbo feito de carne dando vida ao mundo no mesmo momento de morrer” (MAIA, 1991, p.112). Nessa perspectiva, o emblema do Sagrado Coração responderia à necessidade popular de ver uma imagem que levasse um conteúdo teológico central da fé, pois Deus amaria os fiéis também através da encarnação de Jesus (MAIA, 1991, p.112). Por outro lado, Falcade aponta que: “(...) o segredo de tanta vitalidade estava na simplicidade fundamentada na devoção ao Coração Divino.” (FALCADE, 2010, p.13).

Independente da perspectiva assumida é clara a difusão deste culto pelo mundo católico. E, justamente por ser um movimento mundial, o culto ao Sagrado Coração de Jesus influenciou os católicos, a Igreja e a sociedade. Através dos periódicos oficiais debates e concepções sobre as esferas da realidade foram fomentados, influenciando a maneira dos indivíduos interpretarem a realidade.

3.1. O Sagrado Coração de Jesus no Brasil.

A devoção ao Sagrado Coração de Jesus fora guiada por diversas tendências ao longo dos séculos (FALCADE, 2010, p. 13), difundindo-se pelo globo graças, em parte, pela ação da Companhia de Jesus numa época em que se afirmava a reforma tridentina visando o fortalecimento da moral da Igreja contra a mentalidade moderna e o restabelecimento do espírito de autoridade sacudida pelo movimento protestante. (AZZI, 1987, pp. 39).

No período da Reforma Católica, uma das preocupações da Igreja, baseada em Trento, estava em construir um modelo hierárquico de Igreja. Apresentavam-se duas sociedades distintas: de um lado a sociedade civil e do outro a sociedade eclesiástica. Segundo a Igreja era dever do Estado cuidar dos aspectos políticos e

socioeconômicos; à Igreja, cabia a missão de ocupar-se dos aspectos religiosos e da vida espiritual das pessoas. (FALCADE, 2010, p. 17)

Nessa conjuntura, a crença no Sagrado Coração de Jesus esteve ligada às ideias ultramontanas, que valorizavam o poder institucional da Igreja. Sendo assim, o devoto do Coração de Jesus seria “aquele que se dedicava aos interesses da Igreja institucional, pois a ela atribuía-se a competência de definir os interesses da humanidade” (AZZI, 1986, p. 229). Numa perspectiva teológica, a crença no Sagrado Coração de Jesus seria uma forma de proteger a Igreja e sua autoridade contra as forças do mau:

Entrou tal bandeira do Coração de Jesus no esquema da teologia da Reforma Católica (1849-1920), na direção de uma tridentinização de uma Igreja até então forjada no modelo tradicional de cristandade. A conjuntura mundial da Igreja, que na pessoa de seu chefe supremo, se via acuada pelos movimentos políticos liberais a ponto de perder os territórios pontifícios com a unificação da Itália, espalhava sentimento de derrota e pessimismo. A história era vista como complô contra a Igreja, levada a cabo pelos poderes do mal. O reinado do Coração de Jesus significava reação organizada, em torno do Papa, contra tais forças. (MAIA, 1991, p. 116).

No Brasil a devoção ao Coração de Jesus encontrou amplamente difundida a devoção ao Senhor Bom Jesus, ligada à religião local. Tal crença teria suas origens no período medieval, quando a Igreja se identificava com a própria sociedade católica, sendo trazida para o Brasil pelos portugueses, já que a implantação do catolicismo deu-se através do padroado régio. Como devotos do Senhor Bom Jesus, os colonos portugueses pediam sua proteção contra as adversidades das terras desconhecidas. Para eles, a aceitação do sofrimento pessoal unia-se à solidariedade para com os outros perante o compadecimento de seus sofrimentos. (MAIA, 1991, p. 115)

A característica fundamental desta devoção popular estava no aspecto leigo e social, “(...) devido à escassez do clero nas zonas rurais do país, os leigos se organizavam para a manifestação de suas crenças e devoções, dirigindo-se diretamente ao Santo sem a necessidade da mediação clerical (...)” (FALCADE, 2010, pp. 30-31). Mas, paulatinamente, a Igreja teria abandonado tal postura, buscando reafirmar sua presença na sociedade, representada então simbolicamente pelo reinado de Cristo. (MAIA, 1991, p.115).

Enquanto a teologia do Cristo sofredor, por seu caráter marcadamente social, teve amplo desenvolvimento popular, a teologia do Coração de Jesus foi mais valorizada por clérigos e grupos de pessoas vinculadas diretamente à influência do poder institucional da Igreja. (MAIA, 1991, p.115)

É somente em meados do século XIX que chega ao Brasil uma nova forma de devoção ao Sagrado Coração de Jesus, tendo-o como elemento de identidade ou enquanto principal devoção. Se antes a importância da visão teológica recaía sobre a Paixão e Morte de Cristo, neste momento ressalta-se que ao terceiro dia após a morte, Cristo ressuscitou (MAIA, 1991, p. 116). Trazida por Ordens masculinas e femininas de origem européia, a vinda do Sagrado Coração de Jesus visava também a colaboração com o Episcopado na Reforma Católica e dos cristãos (FALCADE, 2010, p. 36). Nesse sentido, “(...) o coração de Jesus foi companheiro da romanização, da sacramentação e da nova figura do clero, independente da política e mais fortemente aliado a Roma”. (SUSIN, 2009, p. 22)

A devoção a Cristo Rei foi oficializada na Igreja no pontificado de Pio XI, quando se definia a política da Igreja diante da sociedade. Ao invés de atitudes de condenação e anátema, típicas dos pontificados de Pio XI, com o Syllabus, e de Pio X, com o juramento antimodernista, assinalando recusa frontal das novas conquistas modernas e liberais, a instituição eclesiástica se dispunha a reconquistar sua influência sobre a sociedade. (MAIA, 1991, p.115).

Por outro lado, nas páginas do *Mensageiro*, outra perspectiva acerca da história deste culto é apresentada:

Nos primeiros dias de janeiro de 1754 o P. Malagrida embarcou-se para Lisboa, deixando plantado no Brasil o culto público do Sagrado Coração. Mas, uma terrível tormenta de dezoito anos já ia se preparando contra a tenra planta e seus cultivadores. Aos olhos de Carvalho, a devoção ao Sagrado Coração era uma superstição, e os apóstolos dela fantasiavam o Brasil. Sejam, pois, presos, deportados e condenados para que a planta seque por falta de cultores. Nos fins de 1759, rigorosas ordens de Lisboa desterram do Brasil todos os Jesuítas. (...) Como, porém, não faltassem outros cultores apostólicos da mesma devoção, em 1762, Carvalho expediu o primeiro aviso contra as outras corporações religiosas, proibindo a entrada de noviços. (...). Através de um documento ficamos sabendo que, sob o governo de Carvalho, era crime de lesa-majestade humana acatar a majestade divina do Sagrado Coração, pertencer à qualquer confraria ou recolhimento do Sagrado Coração, celebrar festa do Sagrado Coração; a qual for, por ordem de Carvalho, riscada da folhinha eclesiástica, mas, restituída no seu lugar logo depois da queda dele. Mas, a furiosa perseguição contra o Sagrado Coração no Brasil foi precursora do Reinado feliz que o Coração Divino pretendia estabelecer, e, com efeito, já o estabeleceu entre nós. (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 4, n.40, 1899, pp. 561-562).

Nesse trecho observa-se uma crítica direta à administração pombalina e seus desdobramentos sobre a Ordem dos jesuítas e o Apostolado da Oração. A reformulação da memória e do mito francês do Sagrado Coração apresenta-se como uma adaptação oportuna e bem contextualizada nas páginas do *Mensageiro*, que busca demonstrar como a “majestade humana” nunca seria capaz de vencer a “majestade divina”. Defendendo a Ordem e a memória do Padre Malagrida – um dos alvos das perseguições de Pombal¹¹ - o periódico busca legitimar o culto do Sagrado Coração, tornando-o uma tradição já anterior a esse momento histórico, bem como a supremacia do poder sagrado em relação ao poder terreno.

O reinado do Coração de Jesus, nessa perspectiva, esteve ligado à luta contra o iluminismo, associando-se ao ultramontanismo no sentido de um embate contra o Estado legitimado pelo nacionalismo e pelo liberalismo (MAIA, 1991, p. 116). Fundamentando sua Teologia no “princípio de Misericórdia” (FALCADE, 2009, p. 2) e com consentimento da Santa Sé:

(...) a devoção ao Coração de Jesus apresentava-se como um caráter de legitimidade e contava com o apoio de bispos e reformadores. A companhia de Jesus, após a expulsão pombalina em 1759, retornava ao Brasil durante o segundo Reinado. Dentre os Jesuítas de origem espanhola, alemã e italiana, destacou-se o Padre Bartolomeu Taddei, do Colégio São Luís de Itú, conhecido como o apóstolo do Coração de Jesus no Brasil. Com Taddei, a devoção ao Coração de Jesus passava a ocupar o lugar do Bom Jesus na tradicional concepção de Igreja conforme a Cristandade. (FALCADE, 2010, p. 37).

Bartolomeu Taddei fora conhecido por tal epíteto devido à sua atuação na divulgação do culto ao Sagrado Coração de Jesus no Brasil. Jesuíta estabelecido em Itú foi responsável pela fundação do periódico *Mensageiro do Coração de Jesus*, bem como por ter fomentado o *Apostolado da Oração* no Brasil.

¹¹ O padre jesuíta Gabriel Malagrida (1689-1761), italiano de nascimento, percorreria parte do Império Português pela Companhia de Jesus durante o século XVIII e fora um dos primeiros a escrever sobre as razões do terremoto de 1 de novembro de 1755. Possuindo fama de curandeiro, para o clérigo o terremoto seria consequência direta da falta de elo dos portugueses pela vida espiritual e, especialmente dos pecados da corte - evidenciando sua crítica em relação às mudanças políticas do período. Pombal, por outro lado, defendia que o terremoto de 1755 teria dado a oportunidade de desfazer o cenário de atraso e dependência econômica portuguesa. Devido à posição de Malagrida, Pombal persegue-o, punindo o religioso e decretando sua prisão em 1758. Mais tarde, denunciado à inquisição, Malagrida fora morto na fogueira sob acusação de heresia. (SILVA, I. *Pombal e Malagrida: duas visões sobre o Terremoto de 1755 e o embate entre modernidade e tradição*. XXVIII Simpósio Nacional de História. Florianópolis, 27 à 31 de julho de 2015).

3.2. O Apostolado da Oração e sua ramificação no Brasil.

No contexto do liberalismo constitucional, pós-Revolução Francesa, a Igreja precisava adaptar-se ao seu novo lugar social, perdendo muita de sua influência na sociedade. Se antes influenciava fortemente a política – através do poder absoluto do rei -, nas atividades civis, através de registros de casamento e óbito e no tempo, por meio do calendário gregoriano, tal conjuntura transformou-se. A supressão do dízimo e confisco dos bens do clero demonstraram claramente tal transformação.

Se, em 1789, a maioria dos franceses era católica praticante, quinze anos mais tarde, um terço dos católicos não cumpriam sequer o preceito dominical ou o pascal. A Revolução levou a cabo a descristianização maciça da França. (CRUZ, 2007, pp. 179-180).

Subordinando o clero ao Estado, a Revolução Francesa gestou um processo de perda de influência da Igreja nas esferas sociais, repercutindo na diminuição de fiéis, na perda de prestígio e riqueza das organizações religiosas e da igreja enquanto instituição. Entretanto, tal processo denominado de secularização, não excluiu por completo a influência da igreja católica nas sociedades. Em cada caso específico o catolicismo adotou posições concretas, que a partir de Leão XIII inspiravam-se nas diretrizes da Igreja. Mas, “tais diretrizes tinham de ser tanto mais abstratas quanto menos a Igreja então podia ser reprodução da sociedade com suas contradições” (MAIA, 1991, p. 117). Além disso, acrescenta-se a esse panorama, as “(...) diferenças entre os catolicismos e ainda dentro destes mesmos catolicismos” (MAIA, 1991, p. 117).

Esta “falta de lugar social” se manifesta por uma diferente integração na sociedade global. O catolicismo tomara iniciativas especialmente no tocante à questão social por meio de associações de leigos sem matiz eclesial oficial, manifestações de uma sociedade em vias de mudança e de democratização e cuja tendência em adquirir personalidade própria e por isto mesmo poderia entrar em conflito com as pretensões da liderança eclesial. (MAIA, 1991, p. 117).

É neste ambiente que o *Apostolado da Oração* foi imaginado pelo padre francês e Jesuíta François Xaveir Gautrelet. Em 1844 delineou seu plano para criar uma associação que promovesse a oração e o culto ao Sagrado Coração de Jesus. Henti Ramière transformara tal ideia em realidade, fundando o primeiro “*Mensageiro*

do *Coração de Jesus*”, revista destinada a propagar a devoção ao Sagrado Coração de Jesus. Através de escritos e artigos neste periódico, Padre Ramière cria a base doutrinária para o *Apostolado da Oração* (MAIA, 1991, p. 118):

Para Ramière a realeza de Cristo é uma realeza terrestre, pois, se levanta da terra e domina as grandezas da terra; é social, pois, se exerce sobre os povos e lhes dita leis; é realeza espiritual, pois, tem por órgão a Palavra de Deus: “Todas as coisas me foram entregues por meu Pai!” declarou Jesus. (MAIA, 1991, p.118)

Ramière espera uma redenção total que um dia atingirá o mundo todo através do culto ao Sagrado Coração de Jesus e, para tanto, empenha-se na difusão destes ideais pelo mundo através do *Apostolado da Oração*. Tal associação configura-se num movimento mundial composto por leigos, que participam nas paróquias através de Pastorais e Movimentos e que buscam exercer a evangelização cristã católica e a difusão do culto do Sagrado Coração de Jesus.

Nos primeiros estatutos de 1896, definia-se o *Apostolado da Oração* como: Uma pia associação que exerce a obrigação de promover a graça divina e a salvação das almas mediante a oração, quer seja mental ou vocal e também outras obras boas enquanto imperatórias e que podem atrair o Coração de Jesus para conseguir tal fim. (MAIA, 1991, p. 119).

Para tanto, o *Apostolado da Oração* propõe práticas espirituais que busquem aproximar o indivíduo ao “amor reparador do Coração de Jesus” (SCHWENGBER, 2014). Espalhando-se rapidamente pelo mundo católico, o *Apostolado da Oração* chega ao Brasil. Até o século XVIII, ainda na condição colonial, as irmandades funcionavam como agentes religiosos grupais no Brasil. Na definição de Caio César Boshi, elas se configuravam em:

Associações de expressão orgânica e local, elas representaram um canal privilegiado de manifestação numa sociedade onde a livre formação de entidades políticas era proibida como condição básica para a própria sobrevivência do sistema colonial. Ao permitir e mesmo estimular a sua constituição, outro não foi o intuito do Estado colonizador português senão o de tirar proveito de um instrumento eficaz para agigantar-se e impor o peso de seu aparato. (BOSH op. Cit. MAIA, 1991, p. 122)

Nesse sentido, as irmandades foram responsáveis pelas diretrizes sociais da nova ordem que se instalava, procedendo ao Estado e a própria Igreja enquanto instituições. Isso porque, a Igreja institucional inicialmente não conseguira se impor neste vasto território, tanto por questões espaciais, quanto pelo número reduzido de

clérigos. Sendo assim, fora necessário que a mesma se atrelasse às associações leigas, buscando exercer seus ofícios e suas políticas evangelizadoras (MAIA, 1991, p. 122).

Seja pela sua existência no interior de um Estado visceralmente absolutista, seja pelo despreparo dos eclesiásticos, essa religiosidade leiga se caracterizou pelos seus traços reformistas e tridentinos, onde se avultavam as devoções pessoais, o culto aos santos, as pompas das festas e procissões. Religiosidade barroca, numa palavra: de manifestações exterioridades do culto e de alta dose de sensibilidade nas devoções, de interpenetração de elementos profanos nos religiosos; religiosidade na qual a preocupação social do fiel estava paralela à sua preocupação religiosa. (op. Cit. MAIA, 1991, p. 123).

É somente a partir do século XIX, com o início da hegemonia ultramontana, que essa realidade se transforma. É nesse momento que “(...) a propagação do Apostolado da Oração no Brasil encontrou a permanência de um catolicismo alheio aos sacramentos, muito pouco afeito à romanização” (MAIA, 1991, p. 127). Nesse sentido, é possível compreendê-lo como uma reação da Igreja institucional na promoção de mudanças internas, buscando recuperar a disciplina e o estilo devocional canônico.

Tanto que, preocupado com a possível associação do Apostolado da Oração às irmandades, o Bispo diocesano solicita informações à P. Lombardi sobre essa questão. Este, então, responde que: “(...) o Apostolado não é uma irmandade com direitos, mas, [possui] plena dependência do bispo. Se V.E. quiser mais informações, poderá facilmente obtê-las pelo bom P. Taddei.” (CBA-01-04-27, 31/07/1904), deixando clara a sujeição hierárquica ao bispo e, portanto, a hierarquia da Igreja. A submissão ao Papa também era reafirmada, colaborando para a construção da legitimação dos ditames tridentinos:

O Apostolado da Oração, que, desde sua instituição sempre fiel ao seu lema “*Adveniat regnum tuum*”, promoveu constantemente os interesses da Igreja, sente a necessidade de patentear, com uma grandiosa manifestação de fé, sua veneração por Aquele que representa, na terra, Jesus Cristo Senhor Nosso **(ANEXO I)**.

Em via de mão dupla, também fora requerido o apoio papal de forma pública ao Apostolado e ao Mensageiro, buscando afirmar ainda mais tal concepção:

Desejando, pois, que esta obra na qual o Papa dispõe todas as esperanças da reorganização da Sociedade não pereça, antes se desenvolva e produza abundantes frutos esperados, querendo que o Mensageiro, órgão do Apostolado da Oração continue, à medida de suas forças na propagação, animação e desenvolvimento da mesma obra, como tem feito até hoje em nome do Apostolado da Oração no Brasil, como diretor do Mensageiro venho requerer à V. Ex. Revma. digno-se manifestar, depois de haver considerado in Domino, a aprovação da súplica ao Santo Padre para que a obra da Consagração das famílias do Sagrado Coração de Jesus fique estabelecida no Brasil como foi estabelecida na Itália por Sua Santidade. Seguindo exemplo de Roma os Ex. Snrs. Bispos farão coisa grata à Santa Sé e por este modo ampararão a obra do Coração de Sua Santidade Bento XV **(ANEXO II)**.

Além de veicular tais discursos, necessitando realizar qualquer alteração em ações tradicionais, Bartolomeu Taddei se reportava aos seus superiores hierárquicos:

(...) respeitosamente requerer a V.E. se digna conceder a necessária autorização para que, no dia 26 do corrente, a festa de N. Sra. Do Bom Conselho, por ocasião de ter sido restaurada e novamente aberta ao culto público (...) sob a mesma invocação, anexa ao colégio São Luís, possa subir a procissão e vem assim que o recolher da data da procissão se dê a benção à porta da capela, visto que as dimensões internas desta não podem comportar grande número de fiéis. (15/04/1910. CBA-01-04-26).

Na visão de Maia, a atuação maciça de missionários europeus teria sido decisiva para tal transformação, que concentrava e firmava o poder na hierarquia católica:

(...) nisto foi muito importante o fluxo de clero estrangeiro, especialmente na região Centro-Sul, predominantemente a imigração italiana, da qual São Paulo absorveu o fluxo maior, de mais de 4 milhões de italianos vindos ao Brasil entre 1886 e 1934, São Paulo absorveu 56%. (MAIA, 1991, p. 128).

Concomitantemente a este processo, o retorno dos jesuítas, os quais eram os maiores propagadores da devoção ao Sagrado Coração de Jesus – aspecto fundamental do *Apostolado da Oração* -, proporcionaram a conjuntura adequada para a expansão da fé nos modelos institucionais. Um destes imigrantes italianos e clérigo jesuíta era Bartolomeu Taddei, responsável pela criação do *Apostolado da Oração* no Brasil.

A devoção ao Sagrado Coração de Jesus, tão cara à antiga Companhia e tão encarecida por ela, tomou, sob o impulso jesuíta do século XIX, um novo surto, graças principalmente ao Apostolado da Oração, que a Providência, por intermédio da nova Companhia ofereceu à Igreja como meio

incomparável de generalizar no mundo católico a devoção do Amor divino. (LOCHER, 1914, p. 42).

Nas palavras de Bartolomeu Taddei esta seria “(...) uma piedosa associação, que, destinada a promover a glória de Deus e a salvação das almas, exerce seu ofício apostólico pela oração” (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 1, n.10, 1896-1898, p. 514). Seu funcionamento hierárquico é por ele descrito:

A sede principal ou Centro dessa União é em Tolosa (sic) de França. Mas o diretor geral é o mesmo Propósito Geral que ao mesmo tempo for da Companhia de Jesus. (...) Além do diretor geral, há também os Diretores Diocesanos e Diretores Locais. Os Diretores Diocesanos, que devem ser seguidos pelos Ordinários, nos limites de cada diocese, serão constituídos ou pelo propósito geral que ao tempo for da Companhia de Jesus ou pelo Diretor Geral delegado em Tolosa? (sic). Os Diretores locais serão constituídos em cada uma das associações pelo Diretor Diocesano, com aprovação do Ordinário. Assim, os Diretores Diocesanos, como os locais, estarão sujeitos ao Ordinário, ainda em tudo o que pertence às sobreditas obras, exeto no tocante aos Estatutos aprovados pela Santa Sé. (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 1, n.10, 1896-1898, pp. 517-518).

Em relação aos leigos que participam do *Apostolado*, afirma-se que:

Entre os fiéis inscritos nessa Pia União [com Deus através da Igreja Católica], os que, distinguindo-se na piedade, mostram um zelo mais ardente das almas e são por isso chamados de Zeladores ou Zeladoras, empreguem todos os esforços em promover cada dia mais a glória divina, a salvação das almas e o culto do Santíssimo Coração de Jesus, segundo os Estatutos do Apostolado. Por consequência, em tempos determinados reúnam-se a tratar de todos os assuntos que parecerem mais conducentes para o alcance desse fim. (...) Para a admissão dos associados basta que os Diretores Locais os inscrevam no registro das Igrejas ou lugares pios onde está instituído o Apostolado, e lhes entreguem as patentes, sem que seja necessário transmitir a lista dos nomes ao Centro principal. (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 1, n.10, 1896-1898, p. 517).

Sendo o *Mensageiro do Coração de Jesus* órgão oficial do Apostolado da Oração no Brasil, era de essencial importância que os zeladores o assinassem, pois, somente a partir deste jornal receberiam as notícias e os estatutos referentes à Associação. Tendo sua circulação restrita aos membros do *Apostolado da Oração*, este periódico colaborou na criação de uma unidade, já que facilitava, estimulava e ditava a forma de comunicação entre os zeladores e clérigos das diferentes localidades do Brasil e, também, do mundo católico. Seguindo a tendência observada por Stefano:

La difusión de las noticiáis que llegaban de Roma, de Francia, de Chile o de África contribuía a generar en los lectores la conciencia – inexistente hasta entonces – de esa pertenencia a un movimiento de mayor amplitud. Por cierto, la batalla contra las fuerzas de la impiedade no se había ganado ni mucho menos, y debía librársela en todos los frentes. De allí que florecieran iniciativas orientadas a combatir al mal con una de sus armas predilectas: la prensa. (STEFANO, 2015, p. 26)

Nesse sentido, assinar o *Mensageiro* seria a única forma de integrar-se a essa comunidade e compartilhar essa fé. Esta - que se fundamentava na difusão do culto do Sagrado Coração de Jesus através de métodos de evangelização realizados por clérigos e leigos – pode assim ser considerada por possuir estatutos próprios, bem como crenças e discursos religiosos comuns. É compreendido, pelos próprios clérigos, que tal associação dependera dos leigos para existir demonstrando novamente a via de mão dupla que só torna possível a existência de uma comunidade através de seus membros, mas, cujos membros só existem em função da comunidade.

A maior glória, porém, colheram os padres italianos por meio do Apostolado da Oração e da devoção ao Coração de Jesus, que o homem da Providência, o já falecido padre Bartolomeu Taddei, conseguiu propagar em todo o Brasil. Este país é na verdade uma prova grandiosa da eficácia daquela devoção, porque, se hoje a religião é praticada (...) é força confessar que esta assombrosa transformação, ao menos pela maior parte, é o fruto do Apostolado e da devoção ao Sagrado Coração do Redentor (...). Também é de justiça confessar publicamente que os apóstolos do Coração de Jesus só tiraram resultado tão extraordinário, porque o clero e o povo generosamente responderam ao apelo dos enviados do senhor. (LOCHER, 1914, p. 58).

Nesse sentido, o Apostolado da Oração e o culto ao Sagrado Coração gestaram transformações na sociedade, tanto no sentido religioso, quanto no cultural. E ao mesmo tempo, foram por ela influenciados, já que suas existências só se realizam através e por meio dela. Mais do que referências locais, os periódicos *Mensageiro* difundiam tais concepções pelo mundo, criando um sentimento de pertencimento nos que compartilhavam dessas perspectivas.

Passam já dos 25 milhões os católicos que se agregaram ao Apostolado e à liga do Coração de Jesus e o seu fervor é nutrido com a piedosa leitura do órgão oficial do Apostolado, o Mensageiro do Coração de Jesus, que aparece mensalmente em 42 edições, escritas em 26 idiomas diferentes. (LOCHER, 1914, p. 42).

Entretanto, mais do que estar ciente dos estatutos e das discussões internas ao *Apostolado*, ser um membro desta associação exigiria determinados tipos de comportamentos:

Aqueles, pois, que tomaram voluntariamente o cargo de Zeladores do Apostolado da Oração para propagar o culto do Sagrado Coração de Jesus, zelar seus direitos, torná-lo conhecido e amado não tem que recusar este meio primordial [catecismo] para exercer eficazmente o seu zelo de Apóstolo. De outro modo não se o compreende. A obra do Catecismo, portanto, torna-se necessária a cada Centro do Apostolado. (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 1, n.12, 1896-1898, p. 636)

Sendo assim, o Apostolado da Oração não interferia somente nos esquemas de pensamento dos leigos Católicos adultos, mas, também, no de crianças através da formação catequética. Além disso, o enaltecimento do Sagrado Coração como “salvador da pátria” (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 3, n.34, 1898, p. 556.) demonstra-se um referencial comum a essa comunidade.

Nas páginas do *Mensageiro*, é possível observar como a religião é interpretada enquanto agente estruturador da realidade política e social, afirmando-se categoricamente que independente da situação terrena, o “(...) culto ao Sagrado Coração será a salvação deste país” (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 3, n.26, 1898, p. 116). Isso porque o Sagrado Coração de Jesus é observado como modelo, num momento em que:

As teorias políticas modernas (não quero estampar o nome do Liberalismo, porque vos faria enfurecer), poderão ser deleitosas como o vinho: mas, como o vinho, por fim embriagam, estonteiam a razão e prestam aptidão para cometer muito feias ações. (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 2, n.18, 1897, p. 299).

A religião e especificamente a crença no Sagrado Coração seriam, portanto, a salvação para a modernidade, observada como a causadora de grandes males, pois:

Nosso Senhor Jesus Cristo, descobrindo à sua Igreja as riquezas que ela possui em Seu Coração, mostra bem claramente a vontade de que todos corramos ao mesmo Coração e nele nos refugiemos, como arca em que devemos escapar do dilúvio universal contra todos os males da incredulidade moderna, à qual a devoção do Sagrado Coração de Jesus responde categoricamente. (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 3, n.33, 1898, p. 512).

Apesar de afirmar que o principal objetivo da publicação do *Mensageiro do Coração de Jesus* seria o de divulgar a devoção ao Coração de Jesus e que “(...) seu fim não é a política dos interesses terrenos; seu partido é o partido do Coração de Jesus” (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 1, n.1, 1896, p.6), fica clara a interferência entre assuntos terrenos e sagrados realizada através do periódico, e o fomento de um *habitus religioso*, que busca ajustar a existência dos sujeitos à perspectivas religiosas.

Reparai como o mundo atual procura por toda parte sacudir o jugo suave de realza de Jesus Cristo, e com suas más obras, os seus *clubs*, os seus congressos, os seus teatros, a sua imprensa, as suas fotografias, pornografias e pinturas, o seu luxo, as suas modas e o seu viver voluptuoso vão apregoando o mote da perfida rebelião judaica, não queremos que Jesus Cristo reine sobre nós! É crescendo dia a dia a sua soberania inimiga de Jesus, a impiedade sextária vai demolindo a família com a mancebia legal, conculcando a autoridade paterna, obrigando-a a abdicar do seu direito inalienável de educar a prole, privando-a da faculdade de distribuir o seu patrimônio, assolando a volupia com o divórcio, pretendo separador do que Deus indissolivelmente uniu. Desorganiza a escola, quebrando os laços que uniam os discípulos aos mestres pelo princípio de autoridade e pelo afeto do coração; desorganiza as oficinas acirrando o ódio dos operários contra os seus patrões, inutilizando assim a patroagem e a associação e degradando os trabalhadores em uma espécie de mercadorias sujeitas aos rigores de uma lei cruel e às oscilações do mercado; e degrada ainda mais as classes laboriosas abolindo os dias do Senhor para, entregando-as à cobiça de especuladores, desprezarem as suas necessidades morais e espirituais, e sujeitando-as ao trabalho como bestas irracionais. (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 1, n.4, 1896, pp.172-173).

Também fica clara a existência de uma disputa de legitimidade entre o poder dos homens e o poder de Deus, pois, na perspectiva do *Mensageiro*

(...) deve ser aspiração de todos, que a sociedade humana se sujeite ao doce império de Cristo, e que as autoridades civis reconheçam e reverenciem seu direito Real que lhe foi dado sobre todas as gentes” (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 4, n.41, 1899, p. 290).

Isso porque:

Se todo poder foi dado à Cristo, necessariamente se segue que o seu império deve ser soberano, absoluto, independente da vontade de qualquer ser, de modo que nenhum poder seja igual ou semelhante ao seu. (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 4, n.38, 1899, p. 5).

Naquele momento de transformações nas relações entre Igreja e Estado, afirmar o poder Sagrado perante o terreno torna-se não somente uma discussão religiosa, mas também, política. Nesse âmbito, através das novas perspectivas

trazidas pela modernidade todas as esferas da sociedade foram afetadas pelos novos debates e concepções. E a Igreja, incluída nesse processo, também buscou se adaptar a essa nova realidade:

Na América Latina, (...) a Contra Reforma foi bem mais errática do que na Europa. Os Jesuítas e outros padres religiosos – mas não, em geral, o clero diocesano – procuraram impor as normas estabelecidas no Concílio de Trento, a reunião dos próceres da Igreja realizada entre 1545-1563 que foi um divisor de águas para os católicos. O Concílio de Trento decidiu pôr fim à incúria generalizada do clero e fortalecer a lealdade à Igreja institucional. O catolicismo tridentino representou os valores religiosos dominantes impostos pela Igreja e pelos governos régios para subjugar as Américas. (SERBIN, 2008, p. 29).

Se apresentando como a proposta cultural mais moderna de sua época, a igreja institucional fomentou a primeira de várias ondas de evangelização como modernização.

Mas essa campanha gerou conflito religioso e cultural em toda a América Latina. A religião popular, que incluía muitas práticas rejeitadas pela Igreja oficial, resistiu à modernização religiosa e prosperou por toda parte, particularmente no Brasil. (SERBIN, 2008, p. 29).

Entretanto, faz-se necessária uma problematização sobre o conceito de “religião popular” utilizado por Serbin. A vigência do padroado durante todo o período colonial contribuiu para minimizar a subordinação do clero brasileiro à Santa Sé, dotando-o de ampla autonomia. Ao mesmo tempo, comprometeu a identidade da Igreja como instituição religiosa, pois:

(...) mesmo com suas finalidades ligada a uma religião, era um organismo pertencente a um projeto maior, de conquista de uma nova terra, que naquele momento tinha que dar retorno dos investimentos destinados pela Coroa Portuguesa. (OLIVEIRA, 2008, p. 10)

Além disso, a expulsão dos Jesuítas afetou a instrução pública no Brasil, causando o desaparecimento dos colégios mantidos pela Companhia de Jesus. De modo geral, houve uma crise nos seminários, perdurando apenas alguns estabelecimentos (HOORNAERT, 1983, p. 192). Nessa conjuntura, uma grande parte dos membros da Igreja Católica, ao longo do período colonial e parte do Império não passaram por seminários. Esses padres tiveram, portanto, formações diversificadas e ficaram à mercê dos recursos disponíveis em cada diocese. Além disso, a sua educação deu-se em meio aos leigos - contrariamente ao que propunha

o Concílio de Trento -, abrindo possibilidades de exposição às questões temporais e problemas de suas localidades.

Sendo assim, a religião até esse momento fora adaptada aos espaços nos quais existira, assumindo configurações específicas e localizadas. Portanto, não é possível generalizá-la de forma a desconsiderar, assim como o processo de romanização então em curso, suas singularidades locais. Em outros termos: tratava-se de um conjunto de orientações e reformas que afetaram a Igreja católica enquanto unidade, mas cuja compreensão só se faz possível à luz das suas manifestações concretas.

No caso do culto ao Sagrado Coração de Jesus no Brasil, observa-se uma tentativa de institucionalização através de sua difusão por clérigos e periódicos, como no caso do *Mensageiro*. Por ser diretamente ligada a Roma e à tentativa de firmar a autoridade papal, o periódico demonstra - já através da escolha de seu título -, a intenção de inculcar a devoção ao Sagrado Coração nos moldes da reforma ultramontana e, portanto, a tentativa da Igreja institucional de se adaptar às novas circunstâncias, modelando práticas e crenças disseminadas entre os fiéis.

Os sacerdotes seculares da Associação de S. Paulo Apostolado *in urbe* humildemente representaram o Sumo Pontífice Pio IX que em muitas igrejas, por justas razões, era costume que a festa do Sagrado Coração de Jesus não se celebrasse no mesmo dia que a Igreja tinha estabelecido, e, portanto, suplicaram a Sua Santidade que permitisse de se poder dizer a Missa própria do Sagrado Coração no dia em que se celebrasse a festa (...). (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 4, n.40, 1899, p. 564).

Através dessa passagem, fica clara a tentativa de normatizar a crença e o culto ao Sagrado Coração. Entretanto, também se observa a resistência encontrada para a realização desse processo. Os fiéis solicitaram ao Papa que reconsiderasse sua decisão, por razão da tradição estabelecida popularmente em relação à Missa do Sagrado Coração. O Papa, por outro lado, buscava fortalecer sua autoridade frente à religião local, instaurando outro dia que não o tradicional para a realização da Missa.

Com um caráter de tática de resistência em relação aos ditames papais, tais sacerdotes acabam por influenciar também as estratégias elaboradas pelos jesuítas. Apesar de defenderem a infalibilidade papal – e, portanto, suas decisões - tais clérigos

colocaboraram na defesa de um costume local, divulgando tal tensão e demonstrando uma adaptação de sua atuação às contingências ituanas. Nesse sentido, apesar de não questionarem a normatização especificamente, esses jesuítas utilizam-se do poder simbólico da imprensa para fazê-lo.

Tais tensões, entre a prática católica ituana e os ditames papais teriam colaborado para a construção das especificidades da espiritualidade e ação jesuítica em Itú. Isso porque, como aponta Stefano:

Las relaciones conflictivas entre normatividad y prácticas constituyen el campo de disputa entre los especialistas de la religión y los laicos excluidos de la gestión de los bienes de salvación, pero también entre religión local y normatividad externa. (STEFANO, 2008, p. 165).

Tal conflito se verifica porque a existência de instituições disciplinadoras não implica necessariamente aceitação e a submissão às normas impostas.

Se é verdade que por toda parte se estende e se precisa a rede da vigilância, mais urgente ainda é descobrir como é que uma sociedade inteira não se reduz a ela: que procedimentos populares jogam com o mecanismo da disciplina e não se conformam com ela a não ser para alterá-los; enfim, que maneiras de fazer formam a contrapartida, do lado dos consumidores, dos processos mudos de que organizam a ordenação socio-política. (CERTEAU, 2001, p.41)

Através deste embate entre crenças locais e poder institucional, pode-se observar como a ação desses clérigos fora adaptada historicamente às singularidades da sociedade na qual se inseriam, as quais muitas vezes demonstravam-se avessas ao enquadramento tridentino e aos propósitos reformadores do final do século XIX. Sendo assim, não se faz possível analisar o processo de romanização a partir de uma via de mão única, provindo unicamente da Cúria ou do Papa rumo aos locais nos quais se pretendia implementá-la. Isso porque os ditames tridentinos precisaram ser adaptados às realidades, também sendo por elas influenciados de tal forma que:

(...) el proceso de romanización no podía seriamente pretender eliminar por completo esos márgenes de autonomía disciplinaria y litúrgico devocional. Dada esa imposibilidad, la Iglesia ha debido usar de una cierta flexibilidad en las relaciones internas a la jerarquía y en las que median entre clero e laicado, así como asumir una actitud relativamente tolerante hacia expresiones religiosas divergentes de las propuestas por la normatividad

universal, otorgando concesiones a la llamada “religión popular”. (STEFANO, 2008, p. 163).

Portanto, o processo de reafirmação do catolicismo tridentino fora singular em cada território, já que dependera de circunstâncias específicas para adaptar-se. Nesse sentido, é possível compreendê-lo a partir de tendências secularizantes e não de forma única e/ou contínua. Além disso, a interpretação sobre disputas no campo religioso podem ser aqui observadas, demonstrando ser este um conjunto formado por partes articuladas entre si, sem que haja um sentido de determinação pré-estabelecido de uma sobre as demais.

O catolicismo institucional, buscando legitimar e definir-se - selecionando, para isso, os atores que dele participariam - insere-se em disputas simbólicas pelo capital religioso com o catolicismo local, buscando preservar seu monopólio e legitimidade. Por outro lado, o campo religioso católico, de forma geral relaciona-se diretamente com os campos social e cultural, por interferir na sociabilidade entre os fiéis e na forma com que a exercem.

Nessa conjuntura, o *habitus religioso* criado por ambos acabam por intervir na existência do sujeito - que influencia e é influenciado por todos os campos dos quais participa -, que transforma sua realidade e, conseqüentemente, as outras esferas, cuja correlação é afetada pela alteração em uma delas. Portanto, para além da esfera religiosa, o Apostolado da Oração fora capaz de influenciar a existência dos indivíduos que dele participam, demonstrando seu caráter político.

4. MODERNIDADE E SECULARIZAÇÃO NO PROJETO EDUCACIONAL JESUÍTICO.

Considerando a atuação política dos clérigos jesuítas fixados em Itú no sentido amplo gestado pela Nova História Política, torna-se necessário compreender também a educação como mais uma dessas estratégias. Sendo capaz de formar e difundir determinados *habitus*, a educação jesuítica balizada no Colégio São Luís demonstrou-se essencial para a compreensão dessa conjuntura específica, na qual as disputas de legitimidade entre Igreja e Estado, assim como entre catolicismo e protestantismo, alcançaram também o âmbito educacional.

Nesse sentido, além dos meios anteriormente demonstrados, considera-se ferramenta essencial na estratégia de fixação dos clérigos jesuítas no momento de seu retorno ao Brasil a educação. Assim como o *Mensageiro*, o Apostolado da Oração e a crença no Sagrado Coração de Jesus, a fundação do colégio São Luís colaborou nesse processo:

O Colégio masculino de São Luís foi um dos pólos da reforma do clero paulista, que a partir de Itú, com mestres formados dentro de parâmetros ideológicos católicos ultramontanos, através de uma ação educativa sobre a juventude masculina, completou a tarefa de encaminhar a reeducação e a recristianização das famílias e da sociedade ituana (CAVALHEIRO, 2001, p. 108).

Nesse sentido, apresentando-se como outro meio capaz de incutir nos indivíduos determinadas concepções acerca da realidade e fazendo com que estes obtivessem interpretações específicas sobre sua existência e sobre o mundo, o colégio e a educação jesuítica demonstraram-se outros âmbitos fundamentais de influência na sociedade ituana, paulista e brasileira.

4.1. Breves apontamentos sobre a educação e os jesuítas no Brasil Colônia.

Solidificando-se enquanto Ordem Católica num momento em que o protestantismo espalhava-se pelo mundo, a atuação dos Jesuítas a partir do século XVI se deu no sentido de difundir o catolicismo, buscando barrar o avanço do Protestantismo, seu principal concorrente no campo religioso.

(...) em termos de formação religiosa, na educação do jesuíta prevalecia a cristianização e não o cristianismo. Os jesuítas julgavam como sua função intervir nas crenças dos homens e modificá-las. No entanto, para isso era preciso que a crença no Deus único do catolicismo fosse interiorizada, daí a necessidade de entrar no homem e na sociedade, a necessidade, enfim, de levar o mosteiro para o mundo. (WOOLLEY, 2009, p. 1).

Empenhados na conversão da população, atuavam nas mais diversas áreas, realizando esforços missionários insistentes mesmo em locais onde o número de católicos era extremamente reduzido:

A necessidade de lidar com as novas ideias dos protestantes, em defesa da Igreja Católica, fez com que os jesuítas estivessem disponíveis para quaisquer missões que viessem a ser designadas pelo papa. Essa condição ensejou que Inácio de Loyola concebesse uma nova forma de organização religiosa, que acabou por incluir, entre outras mudanças, o desenvolvimento de uma nova pedagogia. Em função de sua experiência de estudos na Universidade de Paris, determinou-se que a formação dos jesuítas deveria contemplar uma sólida formação, não apenas em teologia e filosofia, mas também em ciências, de modo que, harmonizando essas três áreas, pudessem dispor de conteúdos mais consistentes na defesa da Igreja Católica, impedir a expansão protestante e, complementarmente, realizar um trabalho pedagógico nos colégios jesuítas que começavam a ser fundados. (GOULART, 2016, p. 6).

Nessa perspectiva:

Dentre os objetivos dos missionários jesuítas estava levar o catolicismo para as regiões recém-descobertas no século XVI, principalmente à América; catequizar os índios, transmitindo-lhes as línguas portuguesa e espanhola, os costumes europeus e a religião católica; difundir o catolicismo na Índia, China e África, evitando o avanço do protestantismo nestas regiões; construir e desenvolver escolas católicas em diversas regiões do mundo. (CALEGARI, 2014, p. 2).

É nesse momento que tais clérigos missionários chegam a terras brasileiras. Apesar da educação não ser uma das preocupações principais da coroa portuguesa, as metrópoles européias enviam religiosos para suas colônias para que desenvolvessem um trabalho missionário e pedagógico. Isso porque:

(...) a questão, não era apenas religiosa, ou seja, em uma época de absolutismo, a Igreja, submetida ao poder real, era uma garantia de manutenção da unidade política, fazendo-se uso da uniformidade da fé e da consciência. (CALEGARI, 2014, p. 4).

A chegada dos Jesuítas ao Brasil em 1549 gestou, portanto, a expansão da Fé e do Império. Através de sua política de instrução edificaram templos e colégios nas mais diversas regiões da colônia e, no que diz respeito à educação, as Constituições

de Inácio de Loyola (1555) ressaltavam que as escolas jesuíticas não deveriam excluir as disciplinas humanas, determinando que as mesmas fossem orientadas convenientemente à todos. Sendo inspirada no humanismo, a pedagogia jesuítica “sempre teve em vista uma finalidade teológica de moldar a sensibilidade religiosa e o estudo conveniente das disciplinas”. (WOOLEY, 2009, pp. 13-14). Nesse sentido, os costumes locais geravam adaptações no ensino jesuítico, pois, essa era a orientação das Constituições da Companhia de Jesus a fim de tornar a catequese mais eficaz. (FONSECA, 2006, p. 1).

De fato, os jesuítas empreenderam no Brasil uma significativa obra missionária e evangelizadora, especialmente fazendo uso de novas metodologias, das quais a educação escolar foi uma das mais poderosas e eficazes. Em matéria de educação escolar, os jesuítas souberam construir a sua hegemonia. Não apenas organizaram uma ampla ‘rede’ de escolas elementares e colégios, como o fizeram de modo muito organizado e contando com um projeto pedagógico uniforme e bem planejado, sendo o *Ratio Studiorum* a sua expressão máxima. (SANGENIS, 2004, p.93)

O *Ratio* configura-se num estatuto pedagógico, composto por um conjunto de regras que envolvia desde a organização escolar até a observância da doutrina católica. Tal método compreendia o “estudar, repetir e disputar” e era composto por práticas pedagógicas que se configuram em Pedagogia Tradicional. Esta, na sua vertente religiosa, tornava a educação sinônimo de catequese e evangelização. Seu objetivo seria a: “(...) realização plena da natureza humana elevada à ordem sobrenatural de acordo com os desígnios divinos – eis em toda a sua amplitude o ideal educativo que norteia as atividades pedagógicas da Companhia” (FRANÇA, 1952, p. 78). Nesse sentido, a educação desejada pelo *Ratio* tinha como objetivo a formação do homem perfeito e do bom cristão. (FONSECA, 2006, p.2).

A concepção pedagógica tradicional se caracteriza por uma visão essencialista de homem, isto é, o homem é concebido como constituído por uma essência humana e imutável. À educação cumpre moldar a existência particular e real de cada educando à essência universal e ideal que o define enquanto ser humano. Para a vertente religiosa, tendo sido o homem feito por Deus à sua imagem e semelhança, a essência humana é considerada, pois, criação divina. Em conseqüência, o homem deve se empenhar para fazer por merecer a dádiva sobrenatural. A expressão mais acabada dessa vertente é dada pela corrente do tomismo, que consiste numa articulação entre a filosofia de Aristóteles e a tradição cristã; tal trabalho de sistematização foi levado a cabo pelo filósofo e teólogo medieval Tomás de Aquino [...] E é justamente o tomismo que está na base do *Ratio Studiorum* [...] (SAVIANI, 2004, p. 127).

Na prática, esse objetivo geral deveria concretizar-se a partir de finalidades específicas que orientariam o desenvolvimento humano em suas diferentes fases. Assim, no plano do *Ratio*, enquanto os cursos universitários visavam à formação profissional, o então secundário teria uma finalidade humanista. Na concepção desses jesuítas, tais estudos objetivariam transformar os allunos em “homens educados, afáveis, acessíveis e tratáveis”, chamando-se humanidades por ter a característica de tornar os indivíduos mais humanos. (FRANÇA, 1952, p. 81).

Em consonância com o ideal do século XVI, os estudos humanistas valorizavam a língua e a gramática latina, que nesse momento caracterizava-se por representar o vínculo de unidade da civilização europeia e de transmissão de toda cultura considerada superior (FRANÇA, 1952, pp. 79-80). Considerando a linguagem a expressão do espírito e como prova de sua existência – a medida de seu desenvolvimento -, só através da palavra o educador poderia atingir o aluno, e somente através dela o aluno poderia manifestar seu próprio espírito.

Tal concepção e sua influência em terras brasileiras devem ser consideradas, já que desde o primeiro colégio jesuíta, que existiu entre 1554 até 1759, estes padres foram os únicos responsáveis pela educação no Brasil – que, na perspectiva inaciana teria como principal objetivo a formação moral dos indivíduos (FRANÇA, 1952, p.88) -, sendo durante duzentos anos os possuidores deste monopólio. E, nesse sentido, o *Ratio Studiorum* mostra-se essencialmente importante para a compreensão da educação brasileira naquele momento, já que apresentava-se como a mais utilizada proposta educacional da época.

Durante os dois séculos da presença da ordem no Brasil, no período colonial, os jesuítas seguiram o *Ratio Studiorum*, definido em 1599. É relevante considerar este Código, pois ele influenciou a educação brasileira nos séculos seguintes ao seu descobrimento, principalmente na formação dos professores. É, também deste Código, que procedem os princípios e normas presentes na organização do nosso sistema educacional. As condições objetivas do Brasil, no início de sua colonização, influenciaram as modificações, os contornos, os conteúdos e as práticas pedagógicas oriundas da proposta inaciana. Catequese, colonização, escolarização, fizeram parte do mesmo projeto. (MIGUEL, s.d., p.3)

Evocando “a tradição do Ratio Studiorum para legitimar a uniformidade e autoridade da atuação dos jesuítas enquanto mestres”, esses jesuítas acreditavam que caso julgassem necessário reformular o ensino, somente a Congregação Geral teria poder para realizá-lo (WOOLLEY, 2009, p. 13). Portanto, a educação naquele momento não se realizava sem os preceitos jesuíticos, tornando-os intrinsecamente relacionados. Moldando a educação e o modo de aplicá-la, os jesuítas foram capazes de moldar, também, os diversos campos da sociedade.

Os jesuítas tinham o apoio da coroa portuguesa e assim, dominaram exclusivamente os direitos educacionais no país nos dois primeiros séculos de colonização. A educação praticada pelos jesuítas contribuía à Coroa, de controle da população e de conformação dos índios quanto às retiradas e exploração de recursos da colônia brasileira. Através da proximidade pacífica dos jesuítas à população local, conseguia-se a colaboração de trabalho explorativo às terras sob um “pano” educacional. (CALEGARI, 2014, p. 9).

Sendo assim, os Jesuítas possuíam uma grande influência na sociedade, tanto por serem os responsáveis pela educação, quanto pela expansão da fé, ambos aspectos capazes de transformar a interpretação dos indivíduos sobre a realidade. Além disso, na gama de seu amplo conjunto de atividades - tanto no plano religioso, quanto no político (SANTOS, 2008, p. 173) - o poder e capacidade de influência dos jesuítas ultrapassavam esta criação de referenciais.

Envolvendo-se diretamente como administradores e responsáveis pelos aldeamentos, nas regiões nas quais se fixaram (Norte e Sul), foram responsáveis por conflitos lindeiros e envolveram-se em contrabandos. Acumulando um número significativo de terras, fazendas, engenhos e propriedades urbanas – sendo a Ordem religiosa mais rica do Brasil em 1759 (SANTOS, 2008, p. 173) - a questão das propriedades jesuítas gerava rivalidades particularmente intensas na então capitania de São Paulo (SANTOS, 2008, p. 175).

Naquela conjuntura, o fato destes jesuítas integrarem uma Ordem possibilitou que não se submetessem diretamente ao poder régio, mas sim à sua matriz. Apoiados nas cartas apostólicas *Regimini militantis Ecclesiae* (27 de setembro de 1540), e *Exposcit debitum* (21 de julho de 1550), era aceito que a Companhia

estabelecesse colégios para formação de estudantes e novos membros da ordem e que os mesmos tivessem “rendas, frutos, ou propriedades para serem aplicados ao uso e às coisas necessárias aos Estudantes”. (SANTOS, 2008, p. 174). Possuindo base teológica para o enriquecimento, tal questão econômica significou, nesse contexto, também uma questão política entendida como fundamental para a sustentação do Estado (SANTOS, 2008, p. 191), culminando na posterior expulsão dos jesuítas dos territórios de Portugal:

Motivada por um conjunto diversificado de interesses e justificativas, a expulsão dos jesuítas se insere em um processo amplo de busca de redefinição do papel social e do lugar ocupado pela Igreja no âmbito da esfera política e da ordem pública. Enquanto ‘membro’ de um determinado ‘corpo político’ (cujá cabeça é o soberano), a Igreja deveria exercer uma atividade fundamental para a promoção do bem comum; entretanto, seu papel não deveria se confundir com o dos vassallos, responsáveis pelo aumento da riqueza, nem tampouco com a atuação do próprio monarca, evitando-se, a todo custo, a “confusão de jurisdições” (SANTOS, 2008, pp. 191-192).

Influindo, portanto, nos diversos campos da realidade, a atuação jesuítica perpassou o âmbito religioso, alcançando a política e a economia. E, no que diz respeito à sua atuação educacional:

Em seu projeto pedagógico, os jesuítas contemplavam três currículos: teológico (com duração de quatro anos), filosófico (três anos) e humanista (seis ou sete anos) – subdivididos em estudos inferiores (equivalentes ao atual ensino médio) e estudos superiores (equivalentes ao ensino superior). No Brasil, houve uma adaptação e foram implantadas quatro grades: curso elementar, humanidades, teologia e artes. (GOULART, 2016, p. 8).

É importante ressaltar que tal especificidade pode ser um demonstrativo da necessidade desses jesuítas ampliarem os campos educacionais existentes, possivelmente como consequência por serem estes os únicos responsáveis pela educação no Brasil. Nesse sentido, as contingências locais e os preceitos da Ordem eram considerados conjuntamente:

Tal como em termos políticos o internacionalismo da Companhia de Jesus lhe impedira de se submeter ao poder do Estado, no que se ligava à problemática do ensino, a Ordem manteve-se fiel às tradições loyolistas e ao Ratio Studiorum como forma insistente de marcar seu território, e legitimar sua ação enquanto formadora das elites. Essa intransigência, contudo, corroe a Companhia de Jesus, associando-a a uma espécie de poder paralelo. (WOOLLEY, 2009, p. 14).

A crescente influência dos Jesuítas na sociedade somada ao Absolutismo transformou radicalmente tal conjuntura, desestruturando sua atuação no território brasileiro de forma geral, incluindo o âmbito educacional. Num momento em que se buscava legitimar o controle efetivo por parte do Estado e uma Igreja submetida aos interesses nacionais, a Ordem dos jesuítas se tornou uma ameaça, principalmente por razão do forte vínculo com o Pontífice Romano. Também por sua presença nas cortes como confessores, mestres e diplomatas. (TRIGUEIROS, 2009, pp. 149-150) e por seu domínio na rede de ensino médio em todo o império colonial (TRIGUEIROS, 2009, p. 155).

Nessa conjuntura de disputas entre Estado e Igreja, Marquês de Pombal apresentou-se como um dos principais expoentes do despotismo esclarecido, elaborando as “Reformas Pombalinas” que buscavam modernizar Portugal. Estas buscaram reforçar os alicerces do Antigo Regime em Portugal e, para tanto, diagnosticaram a necessidade de reformas pontuais no sistema, dentre as quais os mecanismos de exploração colonial, adaptando sua maior colônia – o Brasil – a fim de acomodá-la nessa nova ordem pretendida.

Buscando industrializar a metrópole, Pombal decreta altos impostos sobre produtos importados, monopoliza a produção de vinhos em Portugal, reforma a instrução pública e funda várias academias. Além disso, reorganiza o exército português e acaba com a distinção entre cristãos-novos e cristãos velhos. (SECO; AMARAL, 2006, s.p.)

Em relação à colônia, Pombal procurou organizar a exploração de riquezas do Brasil visando aumentar os ganhos de Portugal, criando companhias de comércio para financiarem a produção de açúcar, café e algodão. Com relação à mineração, aboliu o quinto e suprimiu o regime de contratos para a exploração de diamantes, criando a Real Extração. A fim de controlar a exportação do ouro e diamantes, mudou a capital de Salvador para o Rio de Janeiro, de onde saíam os metais preciosos. Criara, também, um tribunal da relação da nova capital e juntas de justiça nas capitanias, comprando as capitanias hereditárias que ainda pertenciam a particulares e transformando-as em capitanias reais. Em 1753, extingue a escravidão

dos índios do Maranhão e em 1755 proclama a libertação dos indígenas em todo o Brasil. Entretanto, de todas as suas ações reformadoras, a expulsão dos jesuítas de Portugal e seus domínios tornou-se o exemplo mais conhecido (SECO; AMARAL, 2006, s.p.)

Como aponta Falcon, o “reformismo pombalino foi sempre mercantilista e fiscalista” (FALCON, 2000, p. 156). O fomento à produção metropolitana, o monopólio da exportação, a balança comercial e o pacto colonial em conjunto com a política monetária e o fiscalismo tornam-se as bases das reformas econômicas de Pombal. No campo cultural, as reformas da esfera jurídica e a ruptura com a “segunda escolástica” em nome de uma “ciência moderna”, em conjunto com a produção literária e artística e a posterior transformação pedagógica gestada pela expulsão dos jesuítas inserem-se no “universo de práticas reformistas tendentes à secularização do ensino e do próprio Estado absolutista” (FALCON, 2000, pp. 157 – 159).

Pombal não agia por intenção, mas pelas opções determinadas pela posição de Portugal no sistema de Estado mercantilista do século XVIII. No caso da expulsão dos jesuítas, o que pretendia era a supressão do domínio dos religiosos sobre a fronteira, acordada no tratado de Madri, onde estavam situadas as sete missões jesuítas. Seu objetivo era que os índios fossem libertados da tutela religiosa e se miscigenassem para assegurar um crescimento populacional que permitiria o controle do interior, nas fronteiras. O interesse de Estado acabou entrando em choque com a política protecionista dos jesuítas para com os índios, melindrando as relações com Pombal. (SECO; AMARAL, 2006, s.p.)

Buscando transformar os aborígenes em vassalos do rei luso a partir da política do Diretório dos Índios - que apesar de torná-los iguais aos demais súditos, não os considerava aptos para a vida “civilizada” – instaurava-se que tais indivíduos deveriam ser tutelados por diretores que administrassem seus bens e interesses. Sendo assim, mesmo que tivessem direitos, os indígenas não tinham condições de vivê-los plenamente, já que estavam sob controle de um agente colonial.

Entretanto, tal política não perdurou por muito tempo, não se mantendo até o final do século XVIII. A partir de sua anulação em 1798, iniciou-se uma política indigenista colonial, negando sua incorporação à sociedade ocidental. (SPOSITO,

2006, pp. 28-29). Tal perspectiva entrava em conflito com a assumida pelos jesuítas, que buscavam “civilizar” os indígenas, inserindo-os na sociedade a partir da educação e da catequização.

Nessa conjuntura, o jansenismo - “pelo combate feito aos jesuítas, mas também pelo sentido reformista” - veio a constituir-se num “dos fundamentos inspiradores do projeto político pombalino” (TRIGUEIROS, 2009, p.153). Em 1759, alegando conspiração contra o reino português, Marquês de Pombal expulsa os jesuítas de Portugal, obrigando-os a sair também do Brasil, em 1760, (SECO; AMARAL, 2006, s.p.) confiscando os bens da ordem e fechando os colégios por eles criados. (CALEGARI, 2014, p.3).

A expulsão da Companhia de Jesus de Portugal e dos seus domínios, por lei de 3 de setembro de 1759, foi o primeiro acontecimento marcante de uma gigantesca operação que fez despender energias e mobilizar importantes recursos políticos e diplomáticos ao longo de toda a segunda metade do século XVIII. (...) Esta medida foi apenas o prelúdio de um acontecimento desejado por um conjunto de zelosos estadistas, que se viria a concretizar apenas catorze anos mais tarde, quando, pelo breve pontifício de 21 de julho de 1773, *Dominus ac Redemptor*, o Papa Clemente XIV suprimia a Companhia de Jesus como Ordem religiosa. (TRIGUEIROS, 2009, p. 149).

Nesse sentido:

O Estado absolutista, na sua filiação iluminista e regalista que Pombal quer estabelecer a todo custo, não tem senão lugar para um único inquilino – o rei. Ou seja, a especificidade do poder régio como único poder temporal esvaziava de legitimidade o domínio tradicional da Igreja e dos Eclesiásticos. (TRIGUEIROS, 2009, p. 155).

Entretanto, é importante lembrar que “embora o iluminismo estivesse presente na Europa do século XVIII, Pombal não pode ser considerado um defensor do mesmo, pelo menos não do iluminismo que pregava a autonomia”. Não sendo um conjunto homogêneo de ideias, o iluminismo no caso português - influenciado contemporaneamente pelo sentimento de decadência em relação à “situação pregressa de prestígio e vanguardismo vivida pela Península Ibérica no início dos Quinhentos” (CARVALHO, 2008, p. 22) – não pode ser analisado a partir de uma suposta universalidade não historicizada do denominado “caso europeu” setecentista.

O que se propõe, portanto, é considerar o Iluminismo “como uma série de problemas e debates, revestida sob formas e aspectos particulares conforme diferentes contextos nacional e cultural” (CARVALHO, 2008, p. 33). Tal concepção pode favorecer a compreensão sobre o caso português, que com suas especificidades, preconiza uma complexificação do Iluminismo - enquanto processo histórico e conceito.

Pombal “como estadista que era, considerava as ideias ilustradas providas dos demais países da Europa perigosas à autoridade real”. Sendo assim, procedeu a uma absorção seletiva e eclética de tais ideias (SILVA, 2010) julgando necessário “colocar Portugal a altura das demais nações esclarecidas da época, mas sobre o controle de um forte poder centralizador” (SECO; AMARAL, 2006, s.p.). No que concerne à reforma educacional de Pombal, sua política baseava-se nas relações econômicas anglo-portuguesas. Tirando o comando da educação dos jesuítas e passando para as mãos do Estado, na Metrópole buscava-se construir um sistema público de ensino moderno e popular.

A “reforma dos estudos”, como uma das dimensões do regalismo, visava laicizar os quadros docentes, formular a estrutura organizacional do sistema e o seu funcionamento, tendo como principal objetivo transformar os currículos e métodos pedagógicos de acordo com valores modernos ou ilustrados. A reforma dos Estudos Menores, lançadas em 1759, aboliu as escolas jesuíticas e estabeleceu nas “Aulas e Estudos das Letras uma Geral Reforma” (FALCON, 2000, p. 159).

Na colônia, por outro lado, apesar das várias tentativas, as reformas educacionais só desarranjaram “a sólida estrutura educacional construída pelos jesuítas”. Nesse sentido, para o Brasil, “a expulsão dos jesuítas significou, entre outras coisas, a destruição do único sistema de ensino existente no país” (SECO; AMARAL, 2006, s.p.).

Através do Alvará Régio de 28 de junho de 1759, o Marquês de Pombal, suprimia as escolas jesuíticas de Portugal e de todas as colônias ao expulsar os jesuítas da colônia e, ao mesmo tempo, criava as aulas régias ou avulsas de Latim, Grego, Filosofia e Retórica, que deveriam suprir as disciplinas antes oferecidas nos extintos colégios jesuítas. Estas providências, entretanto, não foram suficientes para assegurar a continuidade e a expansão das escolas brasileiras, constantemente reclamadas pelas populações que até então se beneficiavam dos colégios jesuítas. Portugal logo percebeu que a educação no Brasil estava estagnada e era preciso oferecer uma solução. (SECO; AMARAL, 2006, s.p.).

É somente com a criação da Real Mesa Censória, em 1767, que as reformas ganham meios de implementação. Passando a assumir a incumbência da administração e direção dos estudos das escolas de Portugal e suas colônias, a Mesa Censória apontou para a “necessidades tanto na metrópole quanto na colônia referentes ao campo educacional”. Instituiu o imposto chamado “subsídio literário”, o novo sistema educacional que deveria substituir o sistema jesuítico fora implantado.

Nessa conjuntura, um aumento no número de aulas régias fora verificado, devido à implantação do subsídio literário e do imposto colonial para custear o ensino. Entretanto, estas ainda continuavam precárias devido à escassez de recursos e a falta de um currículo regular e de docentes preparados. Nesse sentido, é possível observar uma continuidade na escolarização – baseada na formação clássica, ornamental e europeizante dos jesuítas – já que a base pedagógica permanecera a mesma (SECO; AMARAL, 2006, s.p.).

(...) dando continuidade à sua ação pedagógica, mantiveram sua metodologia e seu programa de estudos, que deixava de fora, além das ciências naturais, as línguas e literaturas modernas, em oposição ao que acontecia na Metrópole, onde as principais inovações de Pombal no campo da educação como o ensino das línguas modernas, o estudo das ciências e a formação profissional já se faziam presentes. Por isso, se para Portugal as reformas no campo da educação, que levaram a laicização do ensino representou um avanço, para o Brasil, tais reformas significaram um retrocesso na educação escolar com o desmantelamento completo da educação brasileira oferecida pelo antigo sistema de educação jesuítica, melhor estruturado do que as aulas régias puderam oferecer. (SECO; AMARAL, 2006, s.p.)

Isso porque, no Brasil as aulas régias eram autônomas e isoladas, com professor único e sem articulação umas com as outras. Esse novo sistema não impediu a continuação do oferecimento de estudos nos seminários e colégios das ordens que não a dos jesuítas e, em lugar de um sistema mais ou menos unificado e baseado na seriação dos estudos, o ensino passou a ser fragmentado e baseado em aulas isoladas, ministradas por professores mal preparados. Apesar de configurarem-se na primeira experiência de ensino promovida pelo Estado na História da América Portuguesa – a partir da qual a educação passou a ser uma

questão de Estado -, no sentido pedagógico as aulas régias não representavam um avanço (SECO; AMARAL, 2006, s.p.), visto que não houve a substituição eficiente de um sistema educacional por outro, e a educação no Brasil ficara em situação crítica:

(...) a criação das aulas régias esparsas pelo Brasil e, na grande maioria das vezes, lecionadas por ex-alunos dos colégios jesuítas, assim como a criação do subsídio literário não chegaram, na Colônia, a caracterizar uma proposta educacional consistente. A influência da reforma pombalina atingiu os filhos das classes mais abastadas que faziam seus cursos na Universidade de Coimbra, uma vez que foi sobre esta instituição, que se fez sentir, com maior vigor, os efeitos da proposta iluminista, em Portugal. Há a ressaltar a experiência do Seminário de Olinda no Brasil enquanto proposta de inserir a educação dos seminaristas nos propósitos da economia fundamentada na mineração. Contituiu-se, porém, como experiência isolada. (MIGUEL, s.d., p.5)

Apesar do método jesuítico de ensino ser duramente criticado por Pombal, naquele momento a educação ficou a cargo de muitos indivíduos formados, justamente, através dele. Nesse sentido, o *habitus* criado pelos jesuítas continuara permeando a educação, mesmo que tais clérigos não estivessem atuando diretamente nesse âmbito.

4.2. O retorno dos jesuítas e a educação no século XIX.

Em 1814, a Ordem dos Jesuítas é reinstaurada, no contexto do Congresso de Viena, marcado restauracionismo das antigas Monarquias absolutistas em seus respectivos tronos, pela redefinição das fronteiras nacionais e pela formação da Santa Aliança, que intencionava principalmente barrar o ideário francês revolucionário, acabando por interferir na política ultramarina dos países ibéricos, por apoiar sua retomada dos domínios coloniais. É nesse contexto que os jesuítas “retornam” ao Brasil, buscando novamente difundir as perspectivas católicas de Roma.

A partir dos ideais tridentinos, seminários e colégios são fundados, dando continuidade ao projeto de ensino e evangelização realizado desde o século XVI. Tal estratégia verifica-se em diversos locais do mundo, não existindo apenas no Brasil. Nos locais nos quais os jesuítas se reinstalaram, a fundação de Colégios e

Universidades fora realizada, colaborando para a validade do argumento de que a educação se configurava em mais um meio evangelizatório:

Se a Companhia revivida é animada do espírito da antiga, não pode deixar de escolher no país, onde entram os pontos estratégicos para erguer os seus colégios. (...) Logo após a restauração, os padres abriram colégios na Itália, França, Bélgica, Espanha, Portugal e Áustria. Quando casas de educação não surgiram nestes cem anos passados e foram suprimidas e ressurgiram mais de uma vez. (...) No ano de 1909 tinha ela nas províncias da América do Norte 7 universidades e 34 colégios com 13.892 alunos; na província da Inglaterra, incluídas as missões ultramarinas, 11 colégios e na Irlanda 10; nas Províncias da Espanha, 46; de Portugal 4; de França 19 colégios e 2 universidades; da Bélgica 1 universidade e 18 colégios da Alemanha e Áustria 1 universidade e 24 colégios; da Holanda 3 colégios; da Polônia 1; da Itália 2 universidades e 31 colégios. Nestas 13 universidades (academias) e 205 colégios, ou seminários (24), havia mais de 60.000 alunos. (LOCHER, 1914, p. 42).

Tal retomada demonstra a importância dada por esses padres e, conseqüentemente pelo Vaticano, para a educação. Isso porque esta se configura em instrumento de difusão de ideias e de modificação das esferas da existência, capaz de incutir determinadas perspectivas e inibir outras, possibilitando, neste caso, uma maior influência da religião nos esquemas de pensamento dos indivíduos e, portanto, na sociedade.

O contexto escolar é o lugar da transmissão do capital cultural, onde se legitimam os saberes e conhecimentos que são reconhecidos socialmente. O espaço social é um espaço de lutas, e, nesse sentido, a educação e a cultura exercem a legitimação de um grupo sobre o outro. O capital simbólico confere prestígio ou honra que permite identificar os agentes no espaço social (COLSATO, 2017, p. 26).

Nesse sentido, a concepção da essência humana enquanto criação divina é difundida e legitimada pela educação jesuítica, gestando um empenho por parte dos homens para merecer tal dívida sobrenatural e os fazendo buscar alcançar a essência universal e ideal que – nessa concepção - definiria o indivíduo enquanto ser humano.

No caso brasileiro, a conjuntura histórica do momento requisitava uma transformação nos moldes educacionais, uma vez que durante a segunda metade do século XIX, particularmente a partir da década de 1870, ocorreu a ampla difusão dos ideais modernos no Brasil. Como aponta Alonso, no final do período imperial, formou-se no Brasil uma nova geração de intelectuais – identificados como

movimento intelectual da geração de 1870 – que se unificava a partir da “(...) adesão à correntes intelectuais européias, como o cientificismo, positivismo, liberalismo e darwinismo social” (ALONSO, 2000, p. 35).

Apesar disso, é importante ressaltar que esse “movimento intelectual nem era alheio à realidade nacional, nem visava formular teorias universais”. Isso porque, “as teorias estrangeiras não eram adotadas aleatoriamente, sofriam um processo de triagem: havia um critério *político* de seleção.” (ALONSO, 2000, p. 36).

Categories como “darwinismo”, “positivismo”, “spencerianismo”, “liberalismo” sofreram apropriações, redefinições, usos políticos. Isso é evidente nas polêmicas entre facções: termos como “positivistas laffittistas” e “littreístas”, “darwinistas” e “spencerianos”, “liberais” e “conservadores” foram criados nas controvérsias. As categorias se constroem por contraste, exprimem relações entre grupos: a própria nomeação é uma arma em meio a conflitos de definição de identidades. Os termos estão inscritos num contexto de significados; são construções não só históricas como políticas. (ALONSO, 2000, p. 40).

E, tais opções teóricas colaboraram na composição de uma crítica ao *status quo* imperial e monárquico, defendendo o abolucionismo e o republicanismo. Ao mesmo tempo, caracterizaram-se como movimento produtor de uma ideologia moderna (ALONSO, 2000, p. 36), ajustada ao caso brasileiro. Nesse sentido, não é possível tomar como parâmetro o caso europeu ou uma interpretação única do que se pode compreender como modernidade, pois as ideias “nunca são totalmente separadas de seu enraizamento em instituições, práticas e relações sociais” (ALONSO, 2000, p. 40).

Tais concepções, observadas enquanto subsídios para a compreensão da conjuntura coeva, basearam-se na defesa de uma “reforma controlada, modernizante para a economia e a sociedade, mas sem alterar o âmago das instituições políticas”, impulsionaram uma modernização principalmente em relação à infraestrutura brasileira – como, por exemplo, a implantação de telégrafos, estradas de ferro e a disseminação de tipografias (ALONSO, 2000, p. 42).

Alterando os contornos da população capacitada para agir politicamente, principalmente pela redistribuição de “recursos materiais, políticos e simbólicos” (ALONSO, 2000, p. 42), essa geração de intelectuais influenciou o âmbito social de

forma ampla. E, inseridos nesse contexto, os jesuítas também foram sugestionados por tais concepções, o que no âmbito educacional exigiu transformações na educação jesuítica, que precisou adaptar-se aos valores em voga para ganhar visibilidade social e validação política.

Apesar de contrários a alguns aspectos veiculados pelo pensamento moderno (como a laicização do Estado, propugnada pela alguns liberais de destaque), esses clérigos não poderiam abdicar totalmente dos preceitos em voga, devendo adaptá-los e compatibilizá-los ao projeto de modernidade formulado pela própria Igreja católica, em moldes tridentinos. Um projeto orientado pela Santa Sé¹², que tendeu a afirmar a autoridade de uma Igreja institucional e hierárquica, diretamente subordinada a Roma e cada vez mais dependente de padres estrangeiros pertencentes às congregações e ordens missionárias, enviados ao Brasil com a função de “controlar a doutrina, a fé, as instituições e a educação do clero e laicato”. (SANTIROCHI, 2010)

Assim:

Com a Restauração da Companhia de Jesus, em 1814, novos colégios seriam fundados no Brasil, entre eles o Colégio São Luís, na cidade de Itú (SP) em 1867. Seguindo as raízes da Companhia, a contemporaneidade estará aí permanentemente presente nas ações pedagógicas. Entre as iniciativas, estavam as disciplinas relacionadas às ciências – nesse momento com maior destaque para física, química e história natural -, a implantação de laboratórios (ou gabinetes) e de um museu, que consituíram um vigoroso indicador da modernidade no olhar pedagógico dos jesuítas. (GOULART, 2016, p. 9).

Na década de 1870, o período de prosperidade gestado pelo desenvolvimento agrícola, pelo gradual desenvolvimento industrial e fortalecimento da mão-de-obra livre proporcionara um acúmulo de capital, que antes seria investidos na compra de escravos, mas naquele momento, deslocavam-se para outros segmentos. Com o nascimento das economias capitalistas exportadoras, o modo de produção capitalista se tornara dominante.

¹² Do ponto de vista de sua orientação, tais reformas foram referenciadas, a partir de agosto de 1864, em dois documentos emitidos pelo papa Pio IX: a *Encíclica Quanta Cura* – que deveria oferecer uma síntese dos erros relacionados à sociedade moderna e, especialmente, à questão da liberdade de consciência –, seguida pelo *Syllabus* - uma lista contendo tais erros, representando a resposta ortodoxa da Igreja católica à sociedade contemporânea.

Surgindo como desdobramento do capital cafeeiro e favorecida pelas medidas econômicas adotadas pelo Estado, em função da imigração, a massa de trabalhadores livres se encontrava à disposição do capital. Em contra partida, a reprodução dessa força de trabalho exigia a produção de alimentos e bens manufaturados, gestando a transformação do capital monetário excedente em capital industrial.

Entretanto, como aponta Cardoso, apesar de estimular o nascimento da indústria, o capital cafeeiro impôs limites à acumulação industrial, gerando uma demanda de insumos atendida a partir da produção interna. Sendo dependente do capital cafeeiro, que se dava em maior parte no mercado internacional, o capital industrial não era capaz de gerar seus próprios mercados, fazendo com que a economia brasileira ocupasse uma posição subordinada na economia mundial. (CARDOSO, 1995).

Nessa conjuntura, sendo influenciadas pelas tendências da Europa, que então se configurava num dos polos irradiadores de ideias e modelos “civilizacionais”, as elites locais passaram a se aproximar do ideário liberal e positivista, gestando um intenso movimento visando à reforma das intuições brasileiras. (GOULART, 2016, p. 15).

À educação é conferido novo status: o de alavancar as transformações vislumbradas nesse novo contexto em que a ciência e o ensino científico passam a ter papel de destaque, mas ainda disputando a primazia com a formação humanística. Com o ensino científico, especialmente as ciências físicas e naturais, pretendia-se preparar o estudante não apenas para os estudos superiores, mas também para as diferentes necessidades da vida social. (GOULART, 2016, p. 15).

Ao iniciar seus estudos de ciências, os alunos estariam passando por um “processo de atualização” (GOULART, 2016, p.15), que permeavam os pensamentos e as perspectivas da sociedade gestadas pela década de 1870. Nesse sentido, é possível observar a influência recíproca entre educação jesuítica e sociedade, já que a primeira buscava incutir uma determinada interpretação da realidade através de sua metodologia. Mas, ao mesmo tempo, era influenciada pela segunda, que ditava

as direções a serem tomadas através de seus anseios relacionados à conjuntura histórica existente.

Até mesmo o tradicional *Ratio Studiorum* precisara ser adaptado e, no tocante às suas modificações, em julho de 1832 fora divulgada sua revisão para toda a Ordem. Dentre as alterações veiculadas, as principais relacionavam-se ao acréscimo de dois anos de história eclesiástica e direito canônico no curso de teologia, no de filosofia o acréscimo de três anos de matemática e também um curso de física experimental. Nas chamadas “humanidades”, o idioma vernáculo foi elevado à categoraria de disciplina maior no currículo, ao lado do latim e grego. Como disciplinas secundárias, foram introduzidas história, geografia e “matemáticas elementares”, ficando a cargo dos colégios elencar o número de aulas de acordo com as exigências locais. (FRANÇA, 1952, pp. 25-26). Como aponta França, tais modificações podem ser compreendidas a partir da perspectiva de que:

Sobre os fins e ideais educativos discutia-se menos no século XVI do que no século XX. A unanimidade era então quase perfeita. Os nacionalismos ainda se não haviam ouriçado uns contra os outros, nem os Estados se esforçavam por converter a educação das massas em instrumento político. O alvo então visado era universal, a formação do homem perfeito, do bom cristão. (FRANÇA, 1952, p. 44).

Entretanto, apesar de ser submetido à prova da experiência nas províncias, não chegou a ser aprovado por nenhuma Congregação Geral, não possuindo caráter legal, mas, sim de norma diretiva. Nesse âmbito, o *Ratio Studiorum* “enquanto um documento datado e elaborado em um momento tenso de disputas religiosas, não era objeto de revisão desde 1599”. E, ainda que as “Congregações Gerais apontassem para uma adaptação às exigências intelectuais da época”, tanto as Congregações quanto os Gerais teriam falhado “no esforço por iniciar uma completa e especializada revisão do apostolado educacional da Companhia.” (WOOLLEY, 2009, p. 14).

Todavia, apesar da orientação administrativa e disciplinar permanecerem fundamentalmente inalteradas (FRANÇA, 1952, p. 26), novos conceitos, como o método indutivo – no qual o processo de conhecimento decorreria da observação

direta – (GOULART, 2016, p.21) passaram a ser utilizados nos colégios jesuítas, deixando em desuso o conhecimento livresco, que valorizava a memorização.

Tais adaptações estão inseridas no contexto da modernidade que, não se configurando num processo linear, comporta diferentes ritmos, avanços e retrocessos. Sendo assim, com o avanço das ciências empíricas e da visão positivista, profundas adaptações destas com os sistemas religiosos passam a ser verificadas. No Brasil, tal conjuntura impõe à Igreja repensar e adaptar seu projeto de modernidade. E, inseridos nesse movimento, os colégios da Companhia passaram a introduzir disciplinas e alargaram seus respectivos programas buscando adaptar-se a tal conjuntura, muitas vezes contribuindo até para seu maior desenvolvimento (FRANÇA, 1952, p. 54).

Seguindo essa tendência e buscando incrementar os recursos pedagógicos do momento, o Colégio São Luís inaugurara o Gabinete de Física e Química e o Museu de História Natural, grandes representantes da modernização da prática educacional. (GOULART, 2016, p. 22). Além deles, o observatório metodológico – o primeiro a ser criado em um Colégio no período Imperial – fora considerado um grande benefício para a sociedade, conforme o *Boletim da Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro*: (...) Este observatório é mais um melhoramento notável, que concorrerá para o desenvolvimento da meteorologia no Brasil, de acordo com o que se pratica com tanto proveito para a navegação e certas indústrias em quase todos os países da Europa, e em alguns do nosso continente. (*Boletim da Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro*, 1890, fascículo II, pp. 78-79).

Na passagem acima é possível notar a utilização da Europa como modelo a ser seguido e a importância dessa nova ciência para atingi-lo. A Modernidade é, portanto, requisitada e utilizada como parâmetro. E nesse processo, o Colégio São Luís é representado para a sociedade como moderno, por estar em consonância com as novas tecnologias e por colaborar para o desenvolvimento da ciência meteorológica no Brasil. Nesse sentido, a educação enquanto meio de fixação jesuítica legitima-se perante a sociedade somente e através da observação de alguns aspectos da nova conjuntura histórica, associados à modernidade ocidental.

É importante observar que os primeiros sinais de transformação em relação às ciências nos colégios jesuítas ocorrem simultaneamente à fundação do Colégio São Luís de Itú. Isso porque, “as matérias científicas em outros colégios estavam

enfeixadas nas denominadas ciências naturais, que compreendiam física, química, mineralogia, botânica e desenho”. (GOULART, 2016, p. 19).

Tal projeto específico de modernidade, que vêm sendo explorado pela historiografia recente¹³, favorece também o campo de estudos sobre a secularização. Na compreensão aqui adotada, rejeita-se as formulações eurocêtricas sobre tal fenômeno, genericamente associado ao “declínio das crenças e práticas religiosas nas sociedades modernas”; como a “privatização da religião”, geralmente entendida como uma tendência histórica moderna e como uma condição normativa das democracias políticas liberais; ou, ainda, como “diferenciação das esferas seculares (estado, economia, ciência)” e sua “emancipação” em relação às instituições e normas religiosas. (CASANOVA, 2006, p. 7)

A nosso ver, do ponto de vista de suas manifestações concretas tal fenômeno implicou a perda de domínio dos grandes sistemas religiosos, a partir de uma recomposição das representações religiosas que permitem às sociedades pensarem-se a si próprias como autônomas (HERVIEU-LÉGER, 2004, p. 37). Sob tal enfoque, o esforço de repensar os complexos temáticos da modernidade e secularização requer não apenas o exame dos “diferentes modos de diferenciação e fusão do religioso e do secular e sua constituição mútua através de todas as religiões do mundo” (CASANOVA, 2006, p. 10), mas no seu âmbito, uma análise capaz de considerar os diferentes ritmos, fases, atores e projetos envolvidos nesse processo. O que torna pertinente pensarmos os clérigos jesuítas aqui estudados como verdadeiros agentes da secularização, no Brasil da segunda metade do século XIX.

¹³ Baseando-se principalmente em periódicos contemporâneos, o campo de estudos sobre a modernidade católica no Brasil vêm se constituindo a partir de debates elaborados por pesquisadores como : ALONSO, Ângela. *Ideias em movimento – A geração 1870 na crise do Brasil Império*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002. LIMEIRA, Aline de Moraes, “Jornal *O Apóstolo* (1866 – 1893): ações católicas na imprensa e na educação”. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/Ministério da Cultura, 2011. PINHEIRO, Alceste, “*O Apóstolo*, ano I: a auto compreensão de um jornal católico do século XIX”, Trabalho apresentado ao Intercom, na Divisão Temática de Jornalismo, do XIV Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sudeste – Rio de Janeiro – 7 a 9 de maio de 2009. ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado*. São Paulo: Kairós, 1979, p. 110.

Considerando seu posicionamento em relação à independência da Igreja perante o Estado Imperial, os jesuítas acabaram por fomentar planos que se diferenciavam da religião, apesar de com ela se relacionarem. Especificamente, no campo educacional esses clérigos buscaram seguir seu próprio projeto de modernidade católico, que assumia alguns referenciais considerados modernos – como a ciência e a legitimação do novo modelo de Estado no caso brasileiro a partir de seu referente *habitus religioso* – ao mesmo tempo em que criticava outros, como no caso da laicidade da educação.

Tal recriação das identidades religiosas, influenciadas por aspectos históricos, pode demonstrar um trabalho permanente da religião em se recompor, relocalizar e adquirir modalidades múltiplas, fragmentadas e subjetivas (STEFANO, 2011). Nesse sentido, não é possível considerar Igreja, Estado, política e modernidade como agentes excludentes, mas como instâncias que se relacionam e se adequam conforme as circunstâncias e possibilidades históricas.

Desse modo, indagar os motivos que gestaram tal especificidade, num momento marcado pela imbricação entre a tradição e a modernidade, as singularidades da sociedade brasileira e, especificamente ituana, quando da fundação do Colégio São Luís, bem como os motivos do sucesso de sua instauração, podem ser relevantes para a compreensão dessa relação entre educação jesuítica, modernidade católica e sociedade no Brasil do século XIX.

4.3. Um estudo de caso: o Colégio São Luís de Itú.

A fim de compreender a fundação do Colégio São Luís também na perspectiva de construção de sua identidade e representação, as fontes utilizadas podem demonstrar alguns aspectos interessantes para a pesquisa histórica. Sendo contemporâneos ao momento de atuação dos jesuítas fixados em Itú e escritos por clérigos, os documentos utilizados devem ser observados enquanto fonte histórica. Sendo constituído por seu contexto imediato e histórico, o discurso desses clérigos sobre si mesmos se instituiu através de formações discursivas e ideológicas (ORLANDI, 1983, p. 217). Nesse sentido, apesar do rico caráter informacional

desses documentos, é necessário historicizá-los e compreendê-los considerando também seu caráter ideológico.

O poder econômico da oligarquia do açúcar e do café de Itú e a conseqüente facilidade em enviar seus filhos a instituições do país e do exterior, fora transformando a sociedade ituana de caráter patriarcal, escravista e escravocrata numa sociedade com características mais republicanas, liberais e abolicionistas, formando uma elite intelectual mais urbana do que rural, apesar da predominância da produção agrícola. Influenciados pelas concepções liberais, os filhos daquela oligarquia rural faziam germinar anseios de progresso e modernidade naquela sociedade (CAVALHEIRO, 2001, p. 14).

A Igreja Católica da província de São Paulo, sobretudo a ituana, com a penetração que possuía nos preceitos educacionais das famílias de sua elite dirigente reestruturou-se politicamente, num retorno a sua base romana, e encitou uma reação ideológica aos avanços da modernidade que chegavam no bojo do liberalismo prometendo transformações sociais. Este catolicismo centrado na Cúria Romana, tendo na autoridade do papa seu epicentro (...) denominado "Catolicismo Ultramono", reorganizou-se para iniciar um processo de substituição do "Catolicismo Iluminista", cujo centro difusor era em Itú um grupo de fazendeiros liberais republicanos e a Comunidade dos Padres do Patrocínio ou Padres Patrocínistas (CAVALHEIRO, 2001, p. 14).

Apesar da aparente contradição, a oligarquia ituana – que até desejava a modernidade no que se referia à novas tecnologias de produção -, no tocante à educação "temia a novidade", procurando o "tradicional e não comprometedor ensino do catolicismo romanizado", pois raros eram os que "vinculavam tecnologia e aumento de produção ao currículo escolar" (CAVALHEIRO, 2001, pp. 11). Nesse sentido "(...) a doutrina liberal não conseguiu conquistar a sociedade ituana com um projeto educacional progressista" (CAVALHEIRO, 2001, p. 162).

A aprovação de uma opção educacional que não fosse de orientação católica constituía-se numa escolha muito difícil, uma vez que a ação educativa que atingia o povo era a da Igreja católica (...). A religião católica foi por muito tempo a oficial no Brasil e a Igreja romana sempre lutou muito para não permitir a intromissão do protestantismo de qualquer denominação, principalmente em Itú e região. Na maior parte das vilas e lugarejos do interior, a figura do padre foi muito familiar, por largos anos, constituiu-se na única oportunidade de educação do povo: mesmo onde ainda não haviam chegado os meios de comunicação junto com a escola pública ou privada, era a figura do clérigo que evangelizava e ensinava o alfabeto para a população (CAVALHEIRO, 2001, pp. 129-130).

No caso específico dos jesuítas, seus princípios de obediência estavam em alinhamento com a postura da Igreja. “O significado da submissão à autoridade papal, definida por Loyola nas Constituições, não só representava o respeito à figura soberana do papa na hierarquia da Igreja”, mas, “também a todas as decisões decorrentes dessa aceitação” (COLSATO, 2017, p. 67). A formação de padres e a educação dos jovens e mulheres eram “uma das vias adotadas pelo catolicismo ultramontano que visava à ilustração e moralização do clero segundo as diretrizes romanas que propugnavam a universalidade da igreja” (COLSATO, 2017, p.78).

É possível verificar, portanto, uma convergência entre os interesses da Igreja – no âmbito do reformismo ultramontano e de sua expansão através da educação – e das elites locais, que buscavam esse viés educacional tradicional para seus filhos - temendo que a modernidade pudesse provocar avanços na mentalidade provocando “desordem na estrutura familiar” e estimulasse “inquietações sociais que ameaçassem a organização acomodada da sociedade” (CAVALHEIRO, 2001, p. 144).

Nesse sentido, a “visão de mundo ultramontana coadnuva-se com uma sociedade oligárquica, monárquica e patriarcal existente em São Paulo”. E, “apesar da oposição dos defensores da política liberal que intencionavam, entre outras coisas, a laicização do ensino”, o “alinhamento entre os ideais católicos reformistas e os oligárquicos proporcionou a entrada das ordens religiosas ultramontanas e a fixação dos colégios católicos” (COLSATO, 2017, p. 79).

No contexto ituano, portanto, conviviam a necessidade de modernização dos meios de produção e o receito de mudanças e valores que abalasses o edifício social (CAVALHEIRO, 2001, p. 144). Sendo conveniente para a oligarquia, a educação ultramontana supervalorizava uma vida ultraterrena, pregando um paraíso que só seria alçaçado após uma vida de provações e sofrimentos, abrindo precedentes para o “conformismo e a resignação”. Partindo desse pressuposto, a educação ultramontana pode ser analisada como uma “tentativa de despistar vinculações econômico-materiais” através de fatos “psico-sócio-culturais” (CAVALHEIRO, 2001, p. 130).

*

Partindo de Bourdeaux, na França, em 25 de agosto de 1863, o navio a vapor Guyenne atravessava o Atlântico rumando ao Brasil. A bordo, estavam três sacerdotes jesuítas: Padre Anthelmo Goud (Capelão do Colégio São José), Jacques Razzini (visitador da Companhia de Jesus, vinha negociar a abertura de um colégio em Desterro, Santa Catarina) e o Padre Emídio Pardocchi (acompanhante do Padre Razzini). (T&M, 2007, s.p.). Inseridos nessa situação, tais clérigos teriam estreitado relações e, a partir daí, a ideia de fundar o Colégio São Luís teria surgido, como fora registrada coevamente no livro jesuíta "Lembrança do 50º aniversário do Colégio São Luís em Itú":

(...) raiou no espírito do Padre Anthelmo Goud a ideia de um colégio de meninos em Itú, e refletindo-a na mente do Padre Razzini, convidou-o a desembarcar em sua derrota para o sul do Brasil na cidade de Santos, subir serra a cima e vir a Itú para tratarem juntos da exequibilidade dessa ideia. (TIPOGRAFIA BRASIL, 1917, s.p.)¹⁴

Após uma parada no Seminário de São Paulo¹⁵, Razzini dirige-se à Itú, a fim de encontrar-se com Anthelmo. Nesse momento, as tentativas de instauração do futuro Colégio São Luís já estavam em curso e, através de um acordo, o Revm. Padre Miguel Corrêa Pacheco, então vigário da Paróquia, teria se oferecido para pagar as despesas da vinda e instalação de cinco jesuítas no antigo convento dos Franciscanos em Itú. Em 1865, um ano depois deste acordo, quatro Jesuítas provindos de Roma chegaram à cidade, tendo como superior o Padre Antonio Honorati. (TIPOGRAFIA BRASIL, 1917, s.p.)

No dia 13 de dezembro do mesmo ano, uma comitiva entrou na cidade de Itú por volta das 10 horas, guiada pelo padre Razzini, acompanhada por cerca de 40 cavaleiros das melhores famílias ituanas, anunciando a chegada dos quatro jesuítas que iriam fundar o colégio: Padre Antonio Onorati, Padre Bartolomeu Taddei, irmão José Giommi e irmão coadjutor Afonso D' Amicis, (T&M, 2007, s.p.).

¹⁴ É importante salientar que a obra citada é contemporânea a atuação dos clérigos jesuítas em Itú. Sendo assim, fora observada e criticada como fonte histórica, reconhecendo seu caráter apologético e, ao mesmo tempo, seu valor documental.

¹⁵ A construção de seminários em moldes tridentinos havia sido iniciada pelo bispo Antonio Joaquim de Melo, sendo que o Seminário de São Paulo já estava em atividade desde ano de 1856. (WERNET, Augustin. *A Igreja Paulista no século XIX*. São Paulo: Ática, 1987, pp. 104-117).

Entretanto, o inspetor provincial da instrução pública teria negado a licença para a fundação do Colégio, principalmente porque todo o corpo docente da instituição seria formado por jesuítas estrangeiros. (T&M, 2007, s.p.). Esse aspecto pode demonstrar tanto uma razão política, quanto cultural. Isso porque, naquele momento, o Estado brasileiro intencionava se legitimar nas disputas entre o Vaticano e o Governo Imperial na conjuntura da Concordata com a Santa Sé em 1855.

Nesse momento, a presença de clérigos estrangeiros - que se subordinavam a outros Estados e ao Papa - poderia prejudicar esse processo. Além disso, através da educação, esses jesuítas poderiam inculcar nos alunos valores e costumes estrangeiros, os quais também poderiam dificultar esse processo de legitimação do Estado e nação brasileiros. Portanto, as tensões entre o estrangeiro e o nacional influenciaram a prática jesuítica em Itú. Sem o apoio governamental, os jesuítas apelaram para a população local, buscando conquistar a adesão dos ituanos para o seu projeto de modernidade (COLSATO, 2017, p. 80). Para tanto, esses clérigos precisaram agir de forma a legitimar-se perante a população ituense, adaptando suas ações às contingências locais.

Nesse sentido, a questão referente ao espaço físico para a abertura do colégio revela-se primordial, já que fora doada por um clérigo local e não adquirida pela Ordem, demonstrando a importância do bom relacionamento entre clérigos locais e jesuítas. Sendo assim, apesar de seguirem sua matriz, não puderam entrar em conflito direto com a prática e a concepção do catolicismo dos clérigos já existentes no local, de forte tradição regalista. Outro ponto relevante diz respeito à relação desses clérigos jesuítas com as oligarquias locais, já que para conseguir apoio para o seu projeto, acabaram por se abster de questões polêmicas à época, como a escravidão.

As tentativas de abertura do colégio continuaram até 1867, quando o investimento de D. Pedro II na reformulação educacional ocorrera, fazendo frente “aos colégios laicos que começaram a se estabelecer na religião e com a ajuda de uma parcela da oligarquia ituana, que tomou a dianteira para que o colégio fosse concretizado” (COLSATO, 2017, p. 80). Novamente é possível analisar a influência

da sociedade local na atuação desses clérigos, já que somente com o apoio das oligarquias fora possível a abertura do Colégio.

Naquele mesmo ano, uma licença para tal fora expedida, com a condição de que fosse dirigido pelo Revm. Padre Jeronymo Pedrozo de Barros, cônego da Catedral da Sé de São Paulo. Mas, pouco depois, com a promulgação da lei de liberdade de ensino, foi possível que o Padre Antonio Honorati assumisse a direção do Colégio. (TIPOGRAFIA BRASIL, 1917, s.p.)

Assim mudadas de repente as circunstâncias, sem mais delongas entraram os padres a realizar a abertura das aulas no antigo convento dos Franciscanos, que, para esse fim, fora cedido ao Revm. Padre Vigário de Itú pelo prazo de três anos. E a inauguração do desejado colégio foi solenemente celebrada a 12 de maio de 1867, sob o Patrocínio de São José, cuja festa naquele dia se celebrava. (TIPOGRAFIA BRASIL, 1917, s.p.)

A partir desse momento, o Colégio São Luís fora fundado, possuindo seu nome como uma homenagem a São Luíz Gonzaga¹⁶. (T&M, 2007, s.p.). Todavia, logo se observou que o antigo convento não comportava mais o Colégio, sendo necessária a transferência para outro local.

Vivia em Itú, próximo dos seus oitenta anos, o Padre José Galvão de Barros França, herdeiro testamentário de Padre José de Campos Lara, nascido em Itú e falecido no mesmo local em 1820. Este possuía uma chácara, a qual deveria ser utilizada para a construção de um seminário ou colégio após sua morte e, caso não fosse possível, a propriedade seria destinada a seu sobrinho, Padre José Galvão. Logo após a morte de seu tio, Galvão teria conseguido licença régia para a fundação de um seminário sob o título de “Nossa Senhora do Bom Conselho”, passando a propriedade ao Frei Joaquim do Livramento, vindo de Santa Catarina para fundar e dirigir o novo instituto, que se extinguiu, em 1861. (TIPOGRAFIA BRASIL, 1917, s.p.)

O Padre José Galvão, lembrando de seus direitos sobre aquele prédio, que depois de 40 anos acabara de preencher o destino que lhe fora dado por testamento, propos ao reitor do Colégio São Luís a cessão dele, juntamente com a doação de outro tanto de terreno dos prédios vizinhos, que fazia

¹⁶ Quando o colégio fora fundado, seu nome era grafado “São Luíz”, seguindo a regra ortográfica da época. Com a reforma ortográfica implementada na década de 1940, o nome passou a ser grafado como “São Luís”. (SÃO LUÍS, 1987, s.p.).

intenção de comprar, para lá ser edificado o novo estabelecimento e transportado o colégio São Luís. (TIPOGRAFIA BRASIL, 1917, s.p.)

Tomada esta decisão, Padre Galvão teria se dirigido à Câmara Municipal, buscando reaver as chaves do prédio. Após muitas disputas, por ordem do Conselheiro Joaquim Saldanha Marinho, então Presidente de São Paulo, as chaves lhe foram restituídas e entregues ao Reitor do Colégio São Luís. Em fevereiro de 1872, as obras – financiadas em grande parte pelos ituanos (COLSATO, 2017, p. 81) - estavam concluídas e o Colégio fora transportado para o novo endereço.

Entretanto, naquele momento, disputas pela legitimidade entre os ideais jesuítas e liberais também se verificavam no âmbito educacional. Os jesuítas que adentraram a região de Itú caracterizaram-se como “porta-vozes da oposição às mudanças políticas propostas pelo grupo dos liberais, condenando o ensino laico descolado da educação religiosa”. (COLSATO, 2017, p. 15). Nesse sentido, perspectivas educacionais opostas eram defendidas, estando em consonância com as propostas apresentadas por cada um dos grupos e apontando a importância da educação no cerne de disputas políticas.

Além disso, católicos e protestantes disputavam, também, o monopólio de legitimidade no âmbito educacional. Se, a partir da segunda metade do século XIX cresceram no Brasil os adeptos da imigração norte-americana e europeia – indivíduos em sua maioria protestantes -, “embora recebessem o apoio de relevante ação de deputados e senadores”, pela sua opção religiosa “encontravam resistência na intransigência da Igreja Católica Ultramontana”, pois o catolicismo era a religião oficial do Estado (CAVALHEIRO, 2001, p. 19). E nesse embate, o campo educacional adquiria importância estratégica:

A economia agrícola ituana perdia fôlego no final do terceiro quartil do século XIX (...) inaugurando uma estrada de ferro de iniciativa particular. (...) Esses avanços tecnológicos trazidos por ventos liberais iluministas eram muito identificados com a imigração de povos anglo-saxões, que em geral eram protestantes. (...) Em Itu, esse dados se entrecruzavam favoravelmente com uma proposta educacional protestante masculina, a exemplo do que acontecia em localidades circunvizinhas como São Paulo, Campinas, Santa Bárbara D'Oeste e Piracicaba, não fosse a ação objetiva e competente da Igreja Católica Ultramontana. (CAVALHEIRO, 2001, p. 6)

Após a construção do Seminário Episcopal da Capital, o então bispo Antonio Joaquim de Mello – precursor da reforma dos seminários em São Paulo, segundo moldes tridentinos (WERNET, 1987) - iniciara a fundação de uma rede de colégios católicos¹⁷ em sua cidade natal, para levar a efeito sua reforma ultramontana do clero paulista (CAVALHEIRO, 2001, p. 6). Nesse sentido, a ação do bispo no episcopado paulista acabou por favorecer e convergir com as estratégias jesuíticas, principalmente no tocante à educação, apesar da especificidade do método pedagógico jesuítico.

Isso porque, anos depois tal ação rendera resultados no território ituano, já que apesar do crescimento da educação protestante em outras localidades, em Itú a inauguração da estrada de ferro no ano de 1873 refletiu-se na quantidade de alunos do Colégio São Luís (T&M, 2007, s.p.). A partir daí passou a crescer, contando com jovens de outros locais (TIPOGRAFIA BRASIL, 1917, s.p.) extrapolando as expectativas da Igreja Romana e recebendo alunos de quase todas as províncias brasileiras (CAVALHEIRO, 2001, p. 7). Nesse sentido, em Itú, “o projeto educacional protestante foi obstacularizado pelos padres jesuítas” (CAVALHEIRO, 2001, p. 42). Era assim que, em suas páginas, o jornal *Mensageiro do Coração de Jesus*, porta-voz dos jesuítas, anunciava a repercussão do Colégio:

Os padres da Companhia de Jesus sustentam o grande Colégio de São Luís em Itú, colégio justamente reputado, sob todos os aspectos, o primeiro do Brasil, que teve no ano de 1895 mais de 600 alunos, filhos das principais famílias de São Paulo e de outros estados do Brasil. Daí, tem saído centenas de moços que levão o espírito cultivado nas ciências e o coração bem formado, os quais no seio de suas famílias, e nas diversas posições sociais são geralmente fiéis ao cumprimento de seus deveres cristãos, e guardam conjuntamente com a fé, a amizade aos seus mestres, e são sempre saudosos no tempo colegial. (*Mensageiro do Coração de Jesus*, tomo 1, n.2, 1896, p. 103).

Por se tratar do porta-voz oficial dos jesuítas no período, é importante considerar o caráter apologético dos discursos veiculados no *Mensageiro* sobre o

¹⁷ Além do Colégio São Luís - dedicado à educação masculina -, também fora criado o colégio feminino Nossa Senhora do Patrocínio. Ambos seguiam os moldes tridentinos, alinhando-se à proposta educacional ultramontana. Para aprofundar a compreensão sobre a fundação dessa rede de colégios ver: CAVALHEIRO, D. *Hegemonia Católica e educação da elite em Itú (1851-1889): O Colégio N.S. do Patrocínio (feminino) e o Colégio de S. Luís Gonzaga (masculino)*. Universidade Metodista de Piracicaba, 2001.

Colégio São Luís. Nas páginas do periódico, é sempre ressaltada uma educação supostamente capaz de formar o indivíduo de forma totalizante, atingindo a perspectiva científica, espiritual e moral. O Colégio, portanto, seria o responsável por formar indivíduos capazes de assumir os diversos papéis sociais considerados importantes por esses próprios jesuítas, que inseridos num contexto em que as ciências e a política não poderiam ser facilmente excluídas da educação, passam a ser interpretados a partir do viés religioso.

Em 1897, reformas foram iniciadas, a fim de comportar a demanda coeva. Novas salas de aula, dormitórios e áreas externas foram construídas e, em 1894, os alunos que não voltavam para a casa nas férias ganharam uma colônia de férias na região onde hoje se localiza Indaiatuba. O crescimento no número de alunos foi tanto que, no primeiro ano de fundação do Colégio São Luís, 70 estudantes que estavam presentes. Já em 1894, o número de alunos seria de mais de seiscentos. (T&M, 2007, s.p.)

E, se esse colégio sem embargo de mil contrariedades, foi pouco a pouco crescendo pela concorrência de filhos-famílias vindo a Itú, não só de cidades vizinhas, mas, até de pontos remontados e vencendo distâncias imensas e caminhos difíceis, não deveria esse crescimento atribuir-se ao impulso da Providência nas novas salas de aula? (TIPOGRAFIA BRASIL, 1917, s.p.)

Nelas lecionava-se Línguas, História Natural, Geografia, Aritmética, Álgebra, Geometria, Química e “Pshysica” – matéria dedicada à moral e a formação de um bom cristão. (TIPOGRAFIA BRASIL, 1917, s.p.), sendo estes os principais objetivos da educação jesuítica. Para alcançá-lo, a “proibição de livros inconvenientes” era realizada, a fim de que os alunos não os lessem “(...) para que a natureza do conteúdo não ofenda a pureza da alma” (FRANÇA, 1952, p. 130). Também, autores “infesos ao cristianismo” – como alguns “intérpretes de Aristóteles” – não deveriam ser lidos ou citados em hipótese alguma (FRANÇA, 1952, p. 159).

Intrinssecamente religiosa, tal concepção era legitimada ainda pela obrigatoriedade da realização de oração antes das aulas (FRANÇA, 1952, p. 144) e da aceitação das “explicações dos Papas e Concílios”, afirmando que “(...) literal ou místico, este é indubitavelmente o seu sentido” (FRANÇA, 1952, p. 149). Além disso, seria obrigação dos professores das “classes inferiores” recitar orações, comparecer

à missa, recitar de cor a doutrina cristã, realizar “uma exortação espiritual ou explicação da doutrina” semanalmente, participar de colóquios espirituais, confessar semanalmente, realizar “leituras espirituais” principalmente sobre a vida dos santos, rezar nas aulas ladainhas de Nossa senhora e rezar pelo alunos (FRANÇA, 1952, pp. 181-182).

Seguindo o modelo do internato, a vigilância “do tempo e das ações dos jovens era maneira de estabelecer um controle sobre a própria circulação de ideias, criando um universo a parte” (COLSATO, 2017, p. 83). Os alunos, por sua vez, deveriam participar de missas, confessar mensalmente e seguir à doutrina cristã, participando do catecismo. Também deveriam “fugir das más companhias” que “atrapalhariam o estudo e a virtude”, abster-se de livros “perniciosos” e de espetáculos e teatros (FRANÇA, 1952, pp. 220-221). Nesse sentido, como o pretendido, observa-se um caráter fortemente moral e religioso na educação, criando e legitimando um *habitus religioso* ligado aos valores defendidos pela Ordem, a fim de converter professores e alunos no que consideravam um bom cristão.

É importante ressaltar que um dos principais preceitos jesuíticos em relação à educação baseava-se no “privilegio dos estudos reservado aos humildes” (FRANÇA, 1952, p. 125). Apesar do caráter elitista da instituição devido ao caráter primevo de internato, havia também a existência de alunos externos, mesmo que poucos. Diferentemente dos alunos internos - que pagavam trezentos mil réis juntamente com uma taxa de matrícula de trinta mil réis -, os externos pagavam cinco mil réis mensais para o estudo. (COLSATO, 2017, pp. 83-84).

Nos 51 anos de funcionamento do colégio São Luís em Itú, dentre os 5.639 alunos formados, um montante de 1.089:432\$265 foram direcionados a benefícios concedidos, tanto em reduções de mensalidades, quanto em seu abatimento total (MADUREIRA, 1927, p. 662). Nesse sentido, apesar de ser formado em sua grande maioria por alunos internos e/ou pagantes - e, portanto, dos grupos sociais financeiramente mais abastados -, o Colégio contava também com alunos “bolsistas”, possibilitando a aplicação dos mesmos preceitos educacionais entre indivíduos ricos e pobres. Isso pode demonstrar, para além do cumprimento de um preceito

específico da Ordem, que o influxo da educação jesuítica perpassou as diversas camadas sociais, aumentando seu grau de influência na sociedade.

Outro fator de influência deu-se quando a *Lei Orgânica de Ensino*, de 1911, passou a requerer que os alunos prestassem seus exames perante as bancas examinadoras do Governo. Não concordando com esta determinação, em 1916, o então reitor do colégio P. João Batista du Drénef, demandou ao Conselho Superior do Ensino que as bancas examinadoras deveriam funcionar no próprio colégio, possuindo seu requerimento deferido. Novamente, é possível observar as disputas entre a política e a religião, na fixação do grupo jesuíta ituano. (TIPOGRAFIA BRASIL, 1917, s.p.)

Sendo este colégio diretamente ligado ao ensino religioso, num momento em que o Estado se reorganizava - numa conjuntura em que a Constituição de 1891 punha fim ao Estado laico e, desde o decreto de janeiro do ano anterior, era instituída a liberdade religiosa no Brasil, ganhando relevo a vertente liberal da secularização -, observa-se uma disputa pela legitimidade em relação ao ensino. Mais do que isso, o Colégio não pode abster-se das novas configurações do novo Estado republicano para legitimar-se. Nesse sentido, apesar das disputas, era necessário que o Colégio formasse, também, “cidadãos de bem”. Na visão apologética de um jesuíta:

O patriotismo dos colegiais deve, pois, consistir principalmente em estudar com afeto a história pátria, não para inepta e incessantemente julgar seus país superior em tudo a outras terras, mas para estimá-lo e concorrer, oportunamente, para o seu engrandecimento e para defesa de seus justos direitos. Desse estudo, consciencioso e minucioso (...) nascerá o patriotismo esclarecido e racional, isentido de otimismo e pessimismos exagerados. (MADUREIRA, 1927, p. 598)

Isso porque para que suas perspectivas pedagógicas e educacionais fossem consideradas válidas pela sociedade da época, era necessário estar em consonância com a conjuntura daquele momento. E, apesar da aparente contradição – já que os jesuítas reconhecem a autoridade do Papa e, portanto, do Vaticano acima de qualquer outra -, fica clara a tentativa de adaptação às contingências locais e temporais. Isso porque “não devem os jesuítas desagradar aos reis ou a qualquer um dos poderes

públicos, dando-lhes o menor motivo de descontentamento” (*Ratione habita regum, principium ac aliarum potestatum ne eis causa ulla offensionis detur* op cit MADUREIRA, 1927, p.600). Sendo assim, na perspectiva jesuítica:

A Companhia de Jesus, embora considere todo o mundo uma só pátria, todo o gênero humano uma só família, conquanto não a inspire o espírito do nacionalismo e sim o de catolicismo (que significa universalidade), jamais deixou de identificar-se com os interesses imediatos das nações onde tem exercido os seus ministérios, sem preocupar-se absolutamente da diversa nacionalidade de seus apóstolos. (MADUREIRA, 1927, p. 599).

Tal visão apologética intenciona demonstrar a suposta importância do ensino religioso para a legitimação da nação e do nacionalismo, defendendo uma relação teoricamente não conflituosa entre a formação religiosa e política dos indivíduos. Veiculada por Madureira, também um jesuíta, uma das concepções mais presentes nessa conjuntura histórica relacionava-se à ideia de que toda sociedade requeriria “(...) na sua direção, uma autoridade acatada e respeitada que representasse oficialmente a totalidade de que se compõe a comunhão social de seus membros” (MADUREIRA, 1927, p. 598). O respeito à autoridade constituída, às leis e à moral da pátria deveriam ser ensinadas “ainda na mocidade” educando os alunos “convenientemente para exercer(em) em tempo as funções que lhes forem destinadas” (MADUREIRA, 1927, p. 598).

Tanto que, “apesar de não ser o *Ratio Studiorum* tão explícito nesse particular [recomendações pedagógicas e metodológicas sobre o ensino cívico]”, a Companhia de Jesus teria “demonstrado em seus Colégios grande interesse em despertar no espírito dos alunos o sentimento de patriotismo e civismo” (MADUREIRA, 1927, p. 599). Nesse âmbito, apesar de não ser obrigatório, o ensino cívico existira também no Colégio São Luís, configurando-se numa adaptação do *Ratio* às contingências locais. Tal conjuntura pode demonstrar a necessidade difundir concepções políticas a partir de um viés religioso, numa perspectiva de condicionamento e exclusão de determinadas ideologias e afirmação de outras, consideradas adequadas por estes jesuítas.

Em tal conjuntura, as adaptações no *Rátio* deveriam ser elaboradas a partir das necessidades e realidades compreendidas por tais clérigos nos diversos territórios em que seriam aplicadas, já que o “ensino cívico” deveria:

(...) fundar-se no conhecimento da história, da língua, dos usos e costumes pátrios, da própria cronologia, aliada inseparável da história da pátria, animada e vivificada pelos acontecimentos e pelo vulto dos grandes homens de ciências, das letras, pelo apostolado do clero, pela missão dos políticos e diplomatas, pelos feitos dos militares de terra e mar, pelos progressos da indústria, do comércio e da viação, pelo adiantamento na agricultura e na lavoura, pelos tesouros com que o solo pátrio incita atividade ao cidadão, despertando-lhe o amor ao estudo e a imitação dos que mais cooperam para o desenvolvimento do país. (MADUREIRA, 1927, pp. 597-598).

Nessa perspectiva, observa-se uma união entre os aspectos religiosos e políticos para se compreender a pátria e legitimar o patriotismo, conectados em uma história dos grandes acontecimentos e personagens, fortemente influenciada pelas concepções historiográficas do século XIX. Mais do que isso, observa-se uma concepção de mundo que une as duas esferas, aglutinando-as de maneira a mesclar elementos terrenos e sagrados. Tal especificidade aponta para uma tentativa de legitimação dos jesuítas em relação ao próprio Estado, buscando reconquistá-la nesse momento de retorno:

Nos tempos modernos, muito antes de se cogitar em fazer propaganda cívica, a favor do serviço militar – desde 1880, no tempo do Império, já o Colégio São Luís, em Itú, dava instrução militar aos seus alunos, muito aplaudido pelo garbo em que executavam todas as manobras militares nos pátios do colégio, diante de Ministros de Estado, em visita aos filhos que recebiam educação naquele conceituado estabelecimento de ensino. (MADUREIRA, 1927, p. 601).

Entretanto, passando a oferecer instruções militares aos seus alunos para que os mesmos recebessem cadernetas de reservistas, o Colégio desejava deixá-los livres do sorteio militar. Nesse sentido, a relação entre o Colégio e o Estado não se deu em via única, no sentido de que uma instância subjugava a outra. Mas, sim, de forma que ambas, em alguns momentos com mais ou menos intensidade, se adaptavam às imposições (diretas ou indiretas) da outra, ao mesmo tempo em que buscavam se legitimar perante elas. (TIPOGRAFIA BRASIL, 1917, s.p.)

Evidenciando ainda mais essa ação educacional ao mesmo tempo política e religiosa, em conjunto com essa realidade, anexo ao Colégio fora criado um seminário – divulgado como “Escola Apostólica” -, demonstrando claramente o interesse religioso dessa instituição através da ênfase simultânea na formação religiosa de leigos e na formação sacerdotal:

Não se limita, contudo, o zelo dos padres da Província Romana ao ensino nos colégios. Lembraram-se também da escassez de missionários e criaram uma escola apostólica, anexa ao colégio de Itú, em que hoje uns 20 jovens se preparam para a vida apostólica, que um dia poderão abraçar, escolhendo livremente a Ordem Religiosa que mais lhe agradar. (LOCHER, 1914, p. 57).

No trecho acima, legitima-se a ideia de que tais clérigos estariam agindo de modo a favorecer os interesses da população local - que seria afetada por conta da falta de missionários -, sendo possível verificar a construção de um discurso pelos próprios jesuítas, na tentativa de identificarem-se ao local de sua fixação. Assim, embora motivados pela “Província Romana”, tais clérigos deviam reafirmar sua “prestação de serviço” à Itú.

Além disso, no que diz respeito aos colégios e às escolas apostólicas, por ambos configurarem-se em meios de influência social, Estado e Igreja buscavam normatizá-los a seu modo e, conseqüentemente, a favor dos seus respectivos ideais. Dessa forma, tais embates são observados numa perspectiva não só de firmamento dos aspectos religiosos neste colégio em específico, mas, também, do ensino religioso perante o laico. (TIPOGRAFIA BRASIL, 1917, s.p.)

No mais, diversos ex-alunos envolveram-se diretamente na política, assumindo cargos como Presidente e Vice-Presidente de Província (como por exemplo, Altino Arantes: Presidente de São Paulo, Jerônimo Monteiro, Presidente do Espírito Santo, Caetano Munhos: Vice Presidente do Paraná, etc.), parlamentares (como Adolpho da Silva Gordo, Cassiano do Nascimento, Cícero Ferreira Lopes, etc.) e deputados estaduais (TIPOGRAFIA BRASIL, 1917, s.p.). Portanto, para além do caráter político da educação no sentido amplo do conceito, há um caráter político-institucional na atuação educacional desses clérigos. Os esquemas de pensamento criados pelo ensino recebido no Colégio São Luís influenciaram diretamente a esfera

política, já que os indivíduos possuem determinados *habitus* que influenciam todos os campos dos quais participam e, ao mesmo tempo, são por eles influenciados.

Nestes 47 anos, o colégio de Itú tem sido um empório de ciências e um verdadeiro seminário de fé e virtude para a mocidade do Brasil central. Em certa época, quando escasseavam colégios católicos, Itú chegou a ter 560 alunos internos. Ainda agora, ao lado de tantos outros institutos, as matrículas dos últimos sete anos acusaram cada vez acima de 400 estudantes e a de 1913 até 452 internos. O total de meninos, que desde o princípio passaram pelo colégio de Itú, sobe à 14.977. (LOCHER, 1914, p. 57).

Interligando toda a sociedade através de rituais devocionais que perspassavam o Colégio, as Igrejas e os lares, as concepções jesuíticas tornavam-se quase hegemônicas no seio das famílias ituanas. Apesar dos intensos debates sobre a laicização do ensino, pautada na Constituição de 1891 (COLSATO, 2017, p. 17), no caso ituano a educação católica e jesuítica parece ter sido a grande detentora de hegemonia. Como aponta Cavalheiro, até os dias de hoje não houve notícias de qualquer denominação evangélica que tenha se instalado com sucesso em Itú “erguendo o seu templo e implantando a sua proposta educacional através de colégios ou rede de ensino com aceitação de sua elite dirigente” (CAVALHEIRO, 2001, p. 7). Tal aspecto pode demonstrar a eficácia da construção de um *habitus* educacional ultramontano, que perdura até os dias de hoje neste local.

Os rituais devocionais católicos praticados (...) eram marcantes na vida de seus alunos (...) e, estendiam-se naturalmente para as famílias e para comunidade como um todo, através de seus calendários de comemorações e festividades, com a mesma força educadora e recristianizadora dos currículos levados a efeito no interior da escola, em sua prática pedagógica cotidiana (CAVALHEIRO, 2001, p. 28).

Indivíduos que educam seus filhos no âmbito da doutrina cristã, “fervorosamente obedientes aos preceitos morais do catolicismo”, formam pessoas “visceralmente crentes naquele corpo doutrinário religioso” (CAVALHEIRO, 2001, p. 156). Entretanto, apesar do crescente sucesso do Colégio, as epidemias que atingiram diversas cidades do interior de São Paulo nos últimos anos do século XIX chegaram a Itú, transformando tal conjuntura. O aumento da população em áreas endêmicas, principalmente nos locais que não possuíam condições sanitárias adequadas, faz com que o Colégio fechasse as portas durante os períodos de surto,

como em 1888 – quando uma epidemia de varíola contagiou vinte alunos da instituição e provocou a morte de três jesuítas. (T&M, 2007, s.p.).

A cidade se recuperava da varíola quando, em 1892, uma nova epidemia se espalha. Desta vez, a febre-amarela deixou mais da metade dos sete mil habitantes doentes, matando mais de quinhentos deles. Novamente, em 1897, uma nova epidemia de febre espalha-se no local, desta vez, de febres de diferentes causas. Tais epidemias enfraqueceram a sociedade ituana, já que muitos se mudavam a fim de fugir das doenças. Essa conjuntura refletiu-se no Colégio, que enfrentava dificuldade para manter-se devido à escassez de professores jesuítas. Por essas razões, era necessário encontrar um novo local para o Colégio São Luís. Os padres venderam, então, as instalações do Colégio ao Exército, e o mesmo tornou-se um quartel. (T&M, 2007, s.p.)

Em meados do século XIX, São Paulo perdia, pogrressivamente, seu caráter provinciano. O surgimento de casas, alargamentos das ruas e formação de novos bairros transformavam o local e as novidades trazidas pela modernidade colaboravam para tais mudanças. A chegada da estrada de ferro, que ligava São Paulo à Santos, a criação da primeira linha telegráfica, e o crescimento econômico gestado pelo café também se apresentaram como fatores determinantes para essa nova conjuntura, bem como a chegada de imigrantes europeus e a expansão das indústrias. (T&M, 2007, s.p.).

Tal conjuntura fora julgada adequada para a reinstalação do Colégio e, a partir daí, a dificuldade fora encontrar um prédio com proporções suficientes para abrigá-lo em São Paulo. Nesse momento, inspiradas nas grandes vias européias, uma nova avenida começa a surgir na cidade, ocupada por casarões e inaugurada, em 1891, como a “Avenida Paulista”. Essa conjuntura está em consonância com as novas realidades verificadas no século XIX:

(...) foi um período de grandes avanços científicos prodigiosos, durante o qual campos completamente novos da ciência surgiram (...) O desenvolvimento tecnológico também foi espectacular – talvez mais ainda do que o científico na mente no grande público. Transporte, edificação, indústrias químicas, controle de doenças – a

lista é infinita – estavam alterando a sociedade de modo profundo e irreversível. Por volta de 1900 o poder da tecnologia estava muito além do que qualquer outro século jamais sonhara. Não havia precedente histórico para o que se passava. (SEVCENKO, 1998, p. 514)

Tratava-se, assim, de um momento em que a “transição das condições materiais de reprodução do cotidiano” (SEVCENKO, 1998, p. 515) fazendo com que os novos recursos técnicos intimidassem e confundissem, “no mínimo porque as escalas, potenciais e velocidades envolvidos nos novos equipamentos e instalações” excediam “em absoluto as proporções e as limitadas possibilidades de percepção, força e deslocamento do corpo humano.” (SEVCENKO, 1998, p. 516).

Inserida nesse processo, a Avenida Paulista fora a primeira a ser asfaltada e, nas primeiras décadas do século XX, recebera melhorias estruturais, como arborização e alargamento das vias. Os bondes e os carros, a partir do século XX, trafegam junto com carruagens puxadas por cavalos. (T&M, 2007, s.p.). Torna-se possível, portanto, inferir o caráter simbólico de novidade e inovação que esse espaço recebera no momento estudado, sugerindo não ter sido escolhido de maneira aleatória pelos jesuítas. Se em seu discurso e pedagogia, buscavam legitimar uma relação possível entre o que consideravam ser ciência, modernidade e religião, a alteração do espaço do Colégio pode significar, nesse âmbito, a materialização dessa concepção.

Segundo o relato contemporâneo desses próprios clérigos, porém, a escolha do novo espaço físico do Colégio é explicada por outro viés. Em sua perspectiva, numa visita dos noviços pela Vila Mariana, soube-se que o Colégio Anglo-Brasileiro estava vendendo sua sede, localizada na Avenida Paulista. Foram feitas as negociações e o edifício fora adquirido. Em março de 1918, o Colégio São Luís já iniciava seu funcionamento como internato e externato em novo endereço: entre as ruas Bela Cintra e Haddock Lobo, onde continua situado atualmente (T&M, 2007, s.p.). Sua existência até os dias de hoje demonstra algumas continuidades, como a persistência do ensino voltado para o âmbito religioso.

Por outro lado, as modernizações gestadas pela mudança física do Colégio, por exemplo, demonstram também que apesar dos métodos tradicionais, o Colégio não pôde descartar a influência da modernidade. Buscando legitimar-se não poderia se abster da conjuntura local presente, pois “(...) se por um lado Itú era um centro transmissor do ultramontanismo católico, pelo outro, também se constituía num pólo produtor importante de São Paulo” (CAVALHEIRO, 2001, p. 98), fortemente influenciado por aspectos da modernidade.

Em relação à contemporaneidade, entre as fontes e o funcionamento do Colégio ainda em Itú, é possível observar um caráter apologético na construção do discurso sobre a história do Colégio e, principalmente, sobre seus idealizadores. Ao mesmo tempo uma interpretação dos fatos que relaciona o terreno ao transcendente é verificável, através de uma visão que associa a abertura e funcionamento da instituição ao divino e que colabora na legitimação desse discurso. Essa concepção pode ser fruto do *habitus* religioso desses clérigos, que são ao mesmo tempo personagens e escritores desta história, incorporando essa estrutura social por meio de suas disposições para sentir, pensar e agir.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando a multidimensionalidade da religião e a complexidade desse objeto, o que se propôs na presente pesquisa fundamenta-se na interpretação da religião enquanto fenômeno e produto histórico. Por sua vez, enquanto expressões sócio-culturais historicamente situados, as mudanças nos fenômenos religiosos nos permitem identificar articulações com mudanças produzidas em outras esferas da realidade, como a política, a sociedade e a cultura.

Desse modo, apesar de sua autonomia relativa, o recorte proposto apresentou a religião como fenômeno intrinsecamente envolvido na construção da modernidade ocidental e da secularização, compreendidas como processos que assumiram ritmos e conotações historicamente situadas. Revestindo-se de uma ênfase na tentativa de autonomização institucional tanto da e pela Igreja, quanto do e pelo Estado, no caso brasileiro a Igreja – enquanto entidade jurídico política – é um produto da relação existente entre política e religião no século XIX, que inviabiliza a separação destas esferas em termos de análise.

No Brasil, somente após a segunda metade do século XIX – quando Estado e nação brasileiros já estavam relativamente definidos – é que a vertente ultramontana do catolicismo galgou condições concretas para assumir visibilidade social e legitimidade política. Num momento em que Estado e Igreja Católica buscavam se legitimar, suas relações foram permeadas por aproximações e conflitos entre o político e o religioso, duplamente orientados: do ponto de vista externo, é este o momento em que o papa Pio IX implementava um novo modelo de Igreja, com ênfase na autonomização e normatização das Igrejas nacionais em relação aos respectivos governos; internamente, as diretrizes da “romanização” foram filtradas à luz das prioridades locais, configurando-se este num processo de mão dupla, definidor de complexas articulações entre o local e o institucional, bem como entre os campos cultural, político, social e religioso, conforme revelado pelo caso ituano.

Nessa conjuntura de afinidade eletiva entre ultramontanismo, romanização e manutenção da ordem estatal vigente, a Companhia de Jesus tornou-se um dos

principais braços do ultramontanismo no Brasil. Estabelecendo-se em alguns territórios no Sul e na então vila de Itú a partir de 1865, apesar de afirmarem o catolicismo romano, nem sempre suas orientações foram totalmente seguidas em terras brasileiras. Considerando suas singularidades doutrinárias e de atuação, com o intuito de compreender a trajetória dos clérigos jesuítas instalados em Itú, bem como sua inserção no contexto das reformas ultramontanas, alguns aspectos sobre a transição então operada entre os diferentes modelos de catolicismo – do regalista ao ultramontano - puderam ser verificadas em Itú.

O principal deles, conforme demonstrado, a redefinição dos mecanismos e estratégias de articulação entre religião e política, no sentido de combater a falta de liberdade institucional da Igreja em relação ao Estado, perpetrada pelo regalismo. Neste sentido, contrariando a tese da despolitização do clero – fortemente defendida pelo episcopado paulista, D. Antônio Joaquim de Mello (1851-1861) combateu a participação político-partidária de seu clero. Tal autonomia foi galgada simultaneamente à construção de formas inéditas de atuação do grupo jesuíta, que extrapolou as vias oficiais da política institucional, desdobrando-se por outras esferas da realidade, fortemente politizadas naquele contexto, como era o caso da imprensa periódica, do Apostolado da Oração e da educação, através da fundação do Colégio São Luis.

Desse modo, problematizando a suposta despolitização do clero, a partir da análise da atuação dos jesuítas em Itú, o que se buscou compreender foi exatamente o caráter político das estratégias de fixação elaborada por esses clérigos, articulando princípios da Ordem, orientações provindas do Vaticano e contingências locais.

Inseridos no contexto da província de São Paulo - influenciada pelo colapso do capital mercantil-escravista e pelo crescimento da economia cafeeira – tais clérigos depararam-se com os resultados das reformas eclesiásticas propostas pelo bispado de Dom Joaquim de Mello, que trabalhou no sentido de afirmar os ditames tridentinos e moralizar o clero. Tornado-se um expoente do reformismo do século XIX, ao mesmo tempo em que a concepção de civilização passara a ligar-se

fortemente às concepções cristãs ocidentais, D. Joaquim de Mello inicia uma reforma a partir dos seminários, favorecendo a atuação de clérigos estrangeiros.

A partir desse momento, as concepções ultramontanas tornaram-se cada vez mais difundidas no Brasil e também em Itú, que se configurava num tradicional reduto regalista até a década de quarenta do século XIX. Defendendo a subordinação ao Vaticano e aos ditames tridentinos, os jesuítas foram os responsáveis por gestar uma transformação na esfera religiosa da então economicamente próspera Vila.

Fixando-se em 1865 tais clérigos iniciaram um processo de constituir-se enquanto grupo social, buscando legitimar-se perante a sociedade local e também à sua concepção do catolicismo. A primeira estratégia por eles aventada configurou-se na abertura de um colégio, que apesar de não se configurar especificamente num preceito episcopal, demonstra uma afinidade entre as intenções do bispado e da Ordem.

Assim, retomando a tradicional atuação educacional jesuítica, os clérigos fixados em Itú inauguram em 1867 o Colégio São Luís. Considerando a educação “meio civilizatório” num momento em que a defesa da laicidade educacional e o protestantismo ganhavam força, a atuação destes jesuítas também fora influenciada por tais conjunturas. No âmbito educacional, tal realidade exigiu transformações na educação jesuítica, que precisou adaptar-se aos valores em voga, para ganhar visibilidade social e validação política, como revela a introdução do “ensino cívico”, que apesar de não ser um preceito tradicional da educação jesuítica era lecionado e o incetivo às “ciências”.

Nessa perspectiva, o que se pode observar é que, no sentido amplo assumido pelo conceito de político – aqui orientado pela Nova História Política, de matriz francesa -, a abertura do colégio São Luís se mostra contrária à orientação da despolitização do clero, já que por meio deste os jesuítas exerceriam uma forte influência na sociedade local e, principalmente, nos grupos mais abastados financeiramente. O mesmo pode-se dizer em relação à posterior abertura de um

seminário, fundação do Apostolado da Oração e difusão na crença no Sagrado Coração de Jesus, que apesar de se demonstrarem outros fatores de afinidade entre as intenções de atuação jesuítica e do episcopado, também podem ser consideradas estratégias políticas.

Nessa perspectiva, outro meio configurou-se no Apostolado da Oração, movimento destinado a leigos – o qual demonstra uma ruptura no modo da Igreja tanto local, quanto institucional de relacionar-se com a sociedade – que propõe práticas espirituais pautadas na crença no Sagrado Coração de Jesus. Nessa conjuntura, tal crença esteve ligada às ideias ultramontanas que valorizavam o poder institucional da Igreja, demonstrando-se uma das estratégias políticas da reação da Igreja institucional na promoção de mudanças internas, buscando recuperar a disciplina e o estilo devocional canônico. E, além disso, de legitimação deste modelo do catolicismo, normatizando e transformando a atuação dos leigos na Igreja.

Além destas, seguindo a tendência da proliferação da imprensa católica ultramontana na segunda metade do século XIX, os clérigos instalados em Itú elegeram-a como agente desse processo de legitimação de suas perspectivas. Sendo poderosos atores na construção da modernidade política, os periódicos são ferramentas importantes na divulgação de determinadas concepções de mundo e de criação de debates, justificando sua natureza enquanto fonte histórica.

Diferentemente dos periódicos leigos, os jornais católicos eram essencialmente destinados à divulgação da religião católica romana e, no caso específico do *Mensageiro do Coração de Jesus*, das concepções e fé jesuíticas. Existindo coevamente em diversos outros territórios, esse periódico no caso brasileiro fora fundado por Bartolomeu Taddei, jesuíta fixado em Itú. Trazendo notícias sobre o que se considerava ser “o mundo católico”, críticas ao protestantismo e casos edificantes, esse periódico fora capaz de divulgar determinadas ideias sobre comportamento, moral e organização social.

As principais tônicas deste periódico baseiam-se na defesa de uma moral específica, legitimação do catolicismo sobre o protestantismo e crítica a

determinados aspectos da modernidade – ao passo que outros são defendidos, como educação religiosa e a autonomia da Igreja. Tais concepções, assumindo caráter claramente político buscaram difundir um *habitus religioso*, legitimando uma posição clara no combate pelo monopólio dos bens de salvação.

Intencionando defender e se posicionar enquanto agentes do que consideravam ser a civilização e o progresso, tais jesuítas julgaram necessário o emprego de uma das novas perspectivas trazidas pela etapa anterior da modernidade para exercer a evangelização e, inclusive, para criticar algumas de suas ramificações, deixando clara a influência gestada pelas novas concepções trazidas pela modernidade ocidental à sua prática.

Não se restringindo, portanto, ao campo religioso e sendo determinada pelas suas complexas articulações com o campo político, a ação desses clérigos influenciara diretamente a realidade ituana da segunda metade do século XIX e primeira década do XX. Além disso, através da divulgação de suas concepções e posicionamentos, fora capaz de criar e difundir um *habitus* por todo o Brasil.

Não podendo abdicar totalmente dos preceitos em voga, esses clérigos precisaram adaptá-los e compatibilizá-los ao projeto de modernidade formulado pela própria Igreja católica, em moldes tridentinos. De outro lado, foram diretamente atuantes na disputa por legitimidade junto ao Estado, reivindicando os atributos de civilização e progresso, associados, naquele momento, a outros projetos de modernidade concorrentes ao da Igreja católica.

Assumindo, portanto, um caráter de atuação política – esgarçando complexas relações de poder, tanto em nível material quanto simbólico -, as estratégias de fixação elaboradas pelos clérigos jesuítas em Itú parecem colaborar para a compreensão dos rumos assumidos pelas reformas ultramontanas no Brasil, durante a segunda metade do século XIX e início do século XX. De modo ainda mais geral, ilumina facetas inéditas de um processo histórico específico, mediante o qual construiu-se uma dada experiência da modernidade e da secularização.

REFERÊNCIAS

AGNOLIN, A.. *História das Religiões: Perspectiva Histórico-Comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013.

AGUIAR, M. *Imprensa: Fonte de estudo para a construção e reconstrução da história*. ANPUHS - X Encontro Estadual de História. Universidade Federal de Santa Maria, 2010.

ALONSO, A. Crítica e Contestação: o movimento reformista da geração 1870. In: *Revista brasileira de Ciências Sociais*, v. 15, nº 44, 2000, pp. 35-55.

ANDERSON, Benedict: *Comunidades Imaginadas*. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

ARDUINI, G; SILVEIRA, D. Valores, normas e crenças: uma leitura das linguagens políticas conservadoras nos periódicos A Ordem (Rio de Janeiro) e O Arquidiocesano (Minas Gerais). In: *Manifestações do Pensamento Católico na América do Sul*. RODRIGO, C. Et al (orgs.). São Paulo: Fonte Editorial, 2015, pp. 155 - 177.

AZEVEDO, F. A inesperada trajetória do ultramontanismo no Brasil Império. In: *Perspectiva Teológica*, n. 20, 1988, pp. 201-218.

AZZI, R. Do bom Jesus sofredor ao Cristo Libertador: um aspecto da evolução da teologia e da Espiritualidade Católica no Brasil. In: *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, ano 18, n. 46, set-dez de 1986, pp. 343-358.

BERGUER, P. *Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. Petrópolis: Vozes, 1997.

BEZERRIL, S. *Imprensa e política: Jornais como fontes e objetos de pesquisa para estudos sobre abolição da escravidão*. II Simpósio do Maranhão Oitocentista, Maranhão, 2011.

BOURDÉ, G.; MARTIN, H. *As escolas históricas*. Portugal: Europa-América, 1993.

BOURDIEU, P. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

BRELICH. *Introduzione alla Storia delle Religioni*. Roma: Edizione dell Ateneo, 2006.

CALEGARI, Ricardo. *Os 210 anos de pedagogia jesuíta no Brasil*. Seminário Internacional de Educação Superior, 2014. Disponível em: <https://www.uniso.br/publicacoes/anais_eletronicos/2014/5_es_memoria/03.pdf>. Acesso em: <25 ago. 2016>.

CALONGA, M. O jornal e suas representações: objeto ou fonte da história? In: *Comunicação & Mercado/UNIGRAN*, v.1, n.2, pp. 79-87, nov. 2012.

CARDOSO, C.; VAINFAS, R. (Orgs.). *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CARDOSO, J. *O capitalismo tardio*. Brasiliense: São Paulo, 1995.

CARVALHO, F. O conceito de Representações Coletivas segundo Roger Chartier. In: *Diálogos*, v. 9, n. 1, pp. 143-165, 2005.

CARVALHO, F. *Um iluminismo português? A reforma da Universidade de Coimbra (1772)*. São Paulo: Annablume, 2008.

CARVALHO, J.. *A construção da ordem*. A elite política imperial. Brasília: Editora Campus, 1981.

CAPELATO, M.; PRADO, M. *O Bravo Matutino*. São Paulo: Editora Alfa-Romeu, 1980.

CAPELATO, M.. *Imprensa e História do Brasil*. São Paulo: Contexto/EDUSP, 1988.

CASANOVA, J. Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective. In: *The Hedgehog Review*, v.8, 2006, pp. 7-22.

CAVALHEIRO, D. *Hegemonia católica e educação da elite em Itú (1851-1889), o Colégio N.S. do Patrocínio (feminino) e o Colégio São Luíz Gonzaga (masculino)*. Universidade Metodista de Piracicaba, 2001.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano – Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 2001.

CHARTIER, R. A História Cultural: entre práticas e representações. Lisboa: DEFEL, 2002 apud PETERS, J. A História das Religiões no contexto da História Cultural. In: *Faces de Clío*, v. 1, n. 1, jan./jun. 2015.

CIARALLO, G.. O tema da liberdade religiosa na política brasileira no século XIX: Uma via para a compreensão da secularização da esfera política. In: *Sociologia política*. Curitiba, v.19 n. 3, p. 85- 99, fev 2011.

COLSATO, A. *Organização hierárquica e linguística: o modelo jesuítico após a restauração*. São Paulo: USP (Tese de doutorado). 2017.

CONCÍLIO DE TRENTO, 1545-1563. Disponível em: <<http://www.montfort.org.br/bra/documentos/concilios/trento/>>. Acesso em: <29 nov. 2016.

CORDI, C. *O tradicionalismo na República Velha*. (Tese de Doutorado). Rio de Janeiro, 1984.

COSTA, J. Et al. Companhia de Jesus nos séculos XVI: suas influências nos territórios português, indiano e brasileiro. *VI Congresso Internacional de História*, 25 - 27 de setembro de 2013.

CRUZ, J. *Filosofia da História*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio", 2007.

DALMOLIN, A. *Por uma História da Imprensa Católica Brasileira*. IV Encontro do Núcleo Gaúcho de História da Mídia. São Borja, Rio Grande do Sul, maio de 2012.

DE LUCA, T.. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: Pinsky, C.B. (org.) *Fontes Históricas*. São Paulo; Contexto, 2005. pp. 111-153.

DI STEFANO, R.. "¿De qué hablamos cuando decimos 'Iglesia'? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polisémico". In: *Ariadna Histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, v.1, n.1, 2012, pp. 197-222.

DOBBELAERE, K.. Secularization: a Multi-Dimensional Concept. *Current Sociology*, Thousand Oaks, v. 29, n. 2, pp. 3-153, Mar/1981.

DOMINGOS, S. *Política e Religião: repercussões da polêmica sobre o retorno dos jesuítas no Brasil durante o Segundo Reinado (1840-1870)*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2014. (Tese de doutorado). Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000937854>>. Acesso em: <16 set. 2016>.

FALCADE, N. *Coração de Jesus: História, Cultura e Teologia em torno de um símbolo religioso*. IV Mostra de Pesquisa da Pós Graduação. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2009.

FALCADE, N. *Coração de Jesus: História, Cultura e Teologia em torno de uma devoção religiosa*. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2010.

FALCON, Francisco Calazans. Pombal e o Brasil. In: TENGARRINHA, José (org.). *História de Portugal*. Bauru: Edusc, 2000. pp. 149-166.

FRANÇA, L. *O método pedagógico dos jesuítas. O "Ratio Studiorum"*. Rio de Janeiro: Agir, 1952.

FONSECA, Sônia. *A Hegemonia Jesuítica (1549-1759)*. HISTEDBR, UNICAMP, 2006. Disponível em: <http://www.histedbr.fe.unicamp.br/navegando/periodo_jesuitico_intro.html>. Acesso em: < 25 ago. 2016>.

GRESCHAT, Hans Jurgen. *O que é ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2005.

GOULART, P. *Experimentar para aprender: Ciências no Colégio São Luís (1867-2016)*. Vargem Grande Paulista: Edições Loyola, 2016.

HAUCK, J. et al. *História da igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo / Segunda época – A Igreja no Brasil no século XIX*. Petrópolis: Vozes, 2008.

HAUPT, H.. Religião e nação na Europa no século XIX: algumas notas comparativas, in: *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 22, n. 62, 2008, pp. 77-94.

HERVIEU LÉGER, D. *La modernité rituelle: rites politiques et religieux des sociétés modernes*. Paris: l'Harmattan, 2004.

HOORNAERT, E.; et al. *História da igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Primeira Época. Petrópolis: Vozes, 1983.

IRPONI, R. *Transformações econômicas e moralização do clero de São Paulo do 2º Reinado: Reforma Ultramontana e crimes eclesiásticos (1850-1875)*. São Paulo, 2012. (Dissertação de Mestrado).

JESUÍTAS BRASIL. *Nossa História*. 2015. Disponível em: <<http://www.jesuitasbrasil.com/newportal/institucional/nossa-historia/>>. Acesso em: <1 jan. 2017>.

JULIA, Dominique. História religiosa. In: LE GOFF, J.; NORA, P. (Org.) *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976. pp. 106-131.

LE GOFF, J.. Documento/Monumento. In: *História e Memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010, pp.525-541.

LIBÂNIO, J. O amor misericordioso do Coração de Cristo e a libertação integral do homem. In: *Um coração novo para um novo mundo*. São Paulo: Loyola, 1989.

LOCHER, G. *A companhia de Jesus: Centenário da sua Restauração*. Porto Alegre: Tipografia do Centro, 1914 (Segunda Edição).

LONDOÑO, F.. História das Religiões. In: *Compêndio de ciência da religião*. PASSOS, J.; USARSKI, F. (Orgs.). São Paulo: Paulus, 2013.

LUSTOSA, O. *Reformistas na Igreja do Brasil-Império*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 1977.

MADUREIRA, I. *A liberdade dos índios, a Companhia de Jesus: sua pedagogia e seus resultados*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1927.

MAIA, P. *Crônicas dos Jesuítas no Brasil Centro-Leste*. São Paulo: Loyola, 1991.

MARTINS, P. *Seminário Episcopal de São Paulo e o paradigma conservador do século XIX*. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2006. (Tese de Doutorado).

MENSAGEIRO DO CORAÇÃO DE JESUS. 1896-1900. Disponível em: <<http://www.mensageirodosagradoscoracao.com.br/revista.asp>>. Acesso em: <24 jun. 2016>.

MICHAELIS ONLINE. Editora Melhoramentos, 2016. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues>>. Acesso em: <24 set. 2016>.

MIGUEL, M. *Tendências pedagógicas na educação brasileira: permanências e mudanças*. Pontifícia Universidade Católica do Paraná, S.d. Disponível em: <http://www2.unitins.br/BibliotecaMidia/Files/Documento/AVA_634633879447686250tendencias_pedagogicas_na_educacao_brasileira.pdf>. Acesso em: <19 out. 2016>.

MOREL, M.; BARROS, M. *Palavra, imagem e poder: o surgimento da imprensa no Brasil do século XIX*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

MOREL, M. Os primeiros passos da palavra impressa. In: DE LUCA, Tania Regina, MARTINS, Ana Luiza (Orgs.). *História da Imprensa no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.

OLIVEIRA, M. Entre a Coroa e a Cruz: a igreja colonial sob a égide do padroado. Anais do II encontro internacional de História Colonial. Mneme. In: *Revista de Humanidades*. UFRN. Caicó (RN), v. 9. n. 24, Set/out. 2008, p. 10. Disponível em: <www.cerescaico.ufrn.br/mneme/anais>. Acesso em: <31 ago 2016>.

ORLANDI, E. *A linguagem e seu funcionamento: As formas do discurso*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

PAULA, Eurípedes Simões de. *Trabalho Livre e Trabalho Escravo*. São Paulo, 1973.

PINHEIRO, A. *O Apóstolo, ano I: a autocompreensão de um jornal católico no século XIX*. XIV Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sudeste. Rio de Janeiro, maio de 2009.

RÉMOND, R. O retorno do político. In: *Questões para a história do presente*. CHAVEAU, A.; TÉTARD, Ph. (Orgs.). Bauru: EDUSC, 1999.

ROSANVALLON, Pierre. *Por uma história do político*. São Paulo. Ed. Alameda, 2010.

SANGENIS, Luiz Fernando Conde. Franciscanos na Educação Brasileira. In: STEFANO, R. La revista La Relijion (1853-1862) y la formación de un círculo intelectual ultramontano en buenos aires. In: *Manifestações do Pensamento Católico na América do Sul*. RODRIGO, C. Et al (orgs.). São Paulo: Fonte Editorial, 2015, pp. 15 - 41.

SANTIROCCHI, I.. *Os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Império (1840-1889)*. (Tese de Doutorado). Roma: Pontifícia Universidade Gregoriana, 2010.

SANTIROCCHI, I. Uma questão de revisão de conceitos: Romanização, ultramontanismo, reforma. *Temporalidade*, v. 2, n. 2, ago/dez 2010b, pp. 24-33.

SANTIROCCHI, I. *Questão de consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

SANTOS, F. A expulsão dos jesuítas da Bahia: aspectos econômicos. In: *Revista Brasileira de História*, n. 28, 2008, pp. 95-171.

SAVIANI, Dermeval. Educação e Colonização: as idéias pedagógicas no Brasil. In: STEPHANOU, Maria; BASTOS, Maria Helena Câmara. *Histórias e Memórias da Educação no Brasil – Vol. I – Séculos XVI-XVIII*. Petrópolis: Editora Vozes, 2004, pp.121-130.

SCHEWENGBER, O. *Apostolado da Oração e MEJ em perguntas e respostas*. Edições Loyola, 2014.

SCHNEIDER, R. *A espiritualidade do Coração de Jesus e seus fundamentos bíblicos: ontem e hoje*. São Paulo: Loyola, 2000.

SECO, A.; AMARAL, T. Marquês de Pombal e a reforma educacional brasileira. In: *HISTERDBR*. 2006. Disponível em: <http://www.histerdb.br/fe.unicamp.br/navegando/periodo_pombalino_intro.html>. Acesso em: <4 abr.2017>.

SERBIN, K.. *Padres, Celibato e Conflito Social: uma história da igreja católica no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SEVCENKO, N. A Capital Irradiante Técnica, Ritmos e Ritos do Rio. In: NOVAES, F.; SEVCENKO, N. (Org.). *História da vida privada no Brasil*. Companhia das letras: São Paulo,1998, v. 3.

SILVA, A. *Inventando a Nação. Intelectuais Ilustrados e Estadistas luso-brasileiros na crise do Antigo Regime Português (1750-1822)*. São Paulo: Hucitec, 2005.

SILVA, A. Ilustração, História e Ecletismo: considerações sobre a forma eclética de se aprender com a história no século XVIII. In: *História da Historiografia*, v. 4, pp. 75-87, 2010.

SILVA, A; LOURENÇO, L. Entre a política e a religião: uma análise da imprensa periódica feijoísta, na conjuntura de 1834 à 1835. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. Ano VII, n. 21, jan./abr. De 2015. Disponível em: <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/25688/15660>>. Acesso em: <24 set. 2016>.

SOCIEDADE DE GEOGRAFIA DO RIO DE JANEIRO. Boletim, 1890. Op Cit.
GOULART, P. *Experimentar para aprender: Ciências no Colégio São Luís (1867-2016)*. Vargem Grande Paulista: Edições Loyola, 2016.

SODRÉ, N.. *A história da imprensa no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

SOUZA, F.. *Do Altar à Tribuna: Os Padres Políticos na Formação do Estado Nacional Brasileiro*. Rio de Janeiro, 2010.

SPOSITO, F. Nem cidadãos, nem brasileiros: indígenas na formação do Estado nacional brasileiros e conflitos na província de São Paulo (1822- 1845). Dissertação de Mestrado. USP: São Paulo, 2006.

STEFANO, R.. Disidencia Religiosa y Secularización en el siglo XIX iberoamericano: cuestiones conceptuales y metodológicas. In: *Projeto História*. São Paulo, n. 37, pp. 157-178, dez. 2008.

STEFANO, R.. "¿De qué hablamos cuando decimos 'Iglesia'? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polisémico". In: *Ariadna Histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, v.1, n.1, 2012, pp. 197-222.

STEFANO, R. Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina. In: *Quinto sol*. V.15, n.1, ene./jun. 2011.

STEPHANOU, M.; BASTOS, M.. *Histórias e Memórias da Educação no Brasil – Vol. I – Séculos XVI-XVIII*. Petrópolis: Editora Vozes, 2004, pp. 93-107.

SUSIN, L. *Jesus Filho de Deus e Filho de Maria: Ensaio de Cristologia Narrativa*. São Paulo: Paulinas, 1997.

TIPOGRAFIA BRASIL. *Lembrança do 50º aniversário do Colégio São Luís em Itú (1867-1917)*. Tipografia Brasil: São Paulo, 1917.

TRIGUEIROS, António Júlio Limpo. O negócio jesuítico e o papel da política regalista portuguesa. In: *Brotéria*, volume 169, ago./set. 2009. Disponível em: <http://www.broteria.pt/images/books/pdf/2009_Ago.pdf>. Acesso em: <4 abri. 2017>.

T&M. *Colégio São Luís: A educação e os Jesuítas no Brasil (140 anos)*. T&M: São Paulo, 2007.

THOMAS, F.. *El juez de paz el jurado em el Brasil imperial. Control social y estabilidad política em el nuevo Estado*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

USARSKI, F. *Constituintes da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2006.

WERNET, A.. *A Igreja Paulista no século XIX: a reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861)*. São Paulo: Editora Ática, 1987.

WOOLLEY, P.. Os jesuítas no setecentos europeu: autoridade, ensino e poder. In: *Revista Cantareira*, 6ªed on-line, 2009. Disponível em: <<http://www.historia.uff.br/cantareira/v3/wp-content/uploads/2013/05/e06a07.pdf>>. Acesso em: <4 abr. 2017>.

XAVIER-GUERRA, F.. *Modernidad e independências. Ensayos sobre lãs revoluciones hispánicas*. México: MAPFRE/Fondo de Cultura Económica, 2000.

ANEXOS

ANEXO I

MANIFESTAÇÃO SOLEMNE

PROMOVIDA PELO APOSTOLADO DA ORAÇÃO DO BRASIL

AO

SSMO. CORAÇÃO DE JESUS

EM HOMENAGEM AO S. PONTIFICE PIO X

NO SEU JUBILEU SACERDOTAL

ILLMOS. E EXMOS. SENHORES DIRECTORES DIOCESANOS E LOCAES
DO APOSTOLADO DA ORAÇÃO.

Animado pela dedicação, com que fui attendido sempre que fiz appello ao vosso zelo, vos dirigi o anno passado uma circular, solicitando vosso concurso para uma festa solemne, que podesse mitigar os soffrimentos do Successor de S. Pedro e dar um novo impulso ao Apostolado da Oração e aos triumphos de N. Senhor Jesus Christo.

O movimento catholico de homenagem ao grande Pontifice Pio X não podia deixar de repercutir profundamente no Brasil, nação em extremo amada do SS. Padre.

Jubilosos os filhos da terra de Sta. Cruz acolheram o convite do Eminentissimo Purpurado, que rege com tanto acerto os destinos da Igreja Fluminense, e se apressam a celebrar pomposamente o Jubileu Sacerdotal do Pontifice Romano e a tomar parte na imponente peregrinação, que se deve encaminhar para Roma, no proximo mez de Setembro.

O Apostolado da Oração, que, desde sua instituição, sempre fiel ao seu lemma "*Adveniat regnum tuum*", promoveu constantemente os interesses da Igreja, sente a necessidade de paten-tear, com uma grandiosa manifestação de fé, sua veneração por Aquelle, que representa, na terra, Jesus Christo Senhor Nosso.

Como encarregado geral, ainda que indigno, dos negocios do Apostolado no Brasil, julguei que seria de gloria para Deus endereçar um convite a todos os Centros da Associação, antes de se emprender a peregrinação para Roma, afim de se reunirem no Sanctuario Central, no mez de Agosto, para prestar uma homenagem solemne ao SS. Coração de Jesus, renovar a consagração de todos os Centros e erguer uma supplica fervorosa em favor do grande Pontifice Pio X.

Foi meu pensamento celebrar esta festa com a coroação da imagem, que se venera no Sanctuario. Fiz chegar, para este fim, aos pés do SS. Padre uma humilde petição. S. Santidade, porém, ainda que disposto a enriquecer o Sanctuario Central dos maiores favores espirituaes, em sua alta sabedoria julgou não dever acceder a essa piedosa aspiração.

Com o mais profundo acatamento recebemos todos a decisão do Vigario de Jesus Christo, que do alto da Cadeira de S. Pedro abrange com seu olhar illuminado a Egreja universal e, melhor que ninguem, percebe o que exigem os interesses da fé, na hora presente.

Substituiremos, pois, a corôa pela aureola preciosa, que a liturgia consagra ás imagens do Divino Redemptor. O ouro e pedrarias, que a generosidade dos devotos do SS. Coração de Jesus offereceu ou haja de offerecer nos mezes futuros, serão destinados a ornar este precioso distinctivo liturgico e serão assim directamente applicados á piedosa imagem do Sanctuario Central.

O programma da festa que será honrada com a presidencia do Eminentissimo Cardeal Arcebispo do Rio de Janeiro, será o seguinte :

Os dias 13, 14 e 15 de Agosto serão consagrados a uma preparação devota, em forma de triduo. No domingo, 16 de Agosto, celebrar-se-á a grande solemidade, em honra do Divino Coração de Jesus, com uma communhão geral, Missa Pontifical e procissão pelas ruas da Cidade.

Os organizadores das romarias deverão formar o plano da viagem, segundo estes dados. Nas proximidades da festa, os periodicos catholicos darão novos pormenores ácerca das peregrinações.

No dia 17 de Agosto terá logar uma sessão solemne dos Directores e membros do Apostolado, na qual se tratarão assumptos relativos aos interesses da Associação. Por essa ocasião o Apostolado depositará nas mãos do Eminentissimo Cardeal Arcebispo do Rio de Janeiro, D. Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti, um obulo, para ser offerecido pela peregrinação brasileira ao Summo Pontifice Pio X.

A' medida que os inimigos da Egreja com os novos erros do "modernismo" se esforçam por despir a adoravel pessoa de Jesus Christo de todo o character divino: á medida que o grande Pontifice Pio X, apoiado nas mãos de Jesus Redemptor, se entre-

ga ao penoso afan de reorganisar a sociedade prestes a dissolver-se, é mister proclamar bem alto, com toda a energia de uma fé viva e robusta, o reino do Coração de Jesus e a sua divindade, apropriando-nos as palavras de S. Thomé—*Dominus meus et Deus meus*—e pugnar com animo e valor pelos triumphos de Jesus Christo. O dia 16 de Agosto deve ser uma manifestação "*urbi et orbi*" da vida catholica, que pulsa no coração do povo brasileiro. Esta grande manifestação tem por effeito significar que os catholicos do Brasil acclamam com todo enthusiasmo o reinado do Coração de Jesus e renovam inteira submissão ao seu Representante na terra: tem por effeito significar para o exercito do Divino Rei o signal do combate.

E' preciso que este acto publico se torne digno desta nação tão cheia de esperanças: isto depende em grande parte do zelo dos Directores do Apostolado, que se devem compenetrar da importancia excepcional e decisiva desta primeira reunião geral do Apostolado no Brasil.

O Divino Coração de Jesus, fomalha ardente de amor, atire aos vossos corações e ao coração de todos os membros da Liga uma fagulha daquelle fogo intenso, que o abrasa, afim de que o grande dia do Apostolado seja um dia de graças e bençãos, um dia de renovamento espiritual para os dous milhões de soldados de Jesus Christo.

Recommendo-me ás vossas orações tenho a honra de assignar-me

Vosso Humilde Servo em J. C.

P. Bartholomeu Taddi S. J.

ADVERTENCIA

Em vista do que nesta Circular fica estabelecido com o conselho e approvação do Eminentissimo Cardeal, D. Joaquim Arcoverde, que presidirá toda a solemnidade, recommendamos aos Exmos. Directores Diocesanos e Locaes:

1.º Que preparem um Relatorio do estado e movimento dos seus Centros, para se apresentar na Sessão Magna do Apostolado que se realizará nessa occasião.

2.º Que organisem a peregrinação ao Sanctuario Central e os Centros, que não podem participar da peregrinação, procurem enviar alguns representantes.

3.º E' necessario que continuem a enviar, como alguns Centros têm feito até agora, objectos e obulos, para a aureola, e para poder entregar a S. Eminencia uma offerta digna do Apostolado do Brasil em homenagem ao S. Padre no seu Jubileu.

ANEXO II

J. C.

Excmo. e Revmo. Sr.

Respeitosas saudações.

Com certeza V. Excia. Revma. já terá notado o afincio com que o nosso MENSAGEIRO vem procurando desenvolver no meio das familias Brasileiras a obra da Consagração das familias ao Sagrado Coração de Jesus pela enthronização do mesmo Divino Coração nos lares, e o fructo que, mercê de Deus, tem conseguido por toda parte.

Tendo essa obra recebido agora organização definitiva do Papa Bento XV, gloriosamente reinante, que a fez obra sua, como manifestou na allocução de 22 de Julho do corrente anno á representação das zeladoras da obra na Italia, e havendo Elle de per si mesmo confiado a propagação da obra na Italia ao Apostolado da Oração, ao qual disse: "ella pertence como parte ao todo, como especie ao genero" torna-se necessario que tambem no Brazil a obra seja organizada definitiva, uniforme e perpetuamente. Ora, qual melhor modo de assegurar-lhe a organização estabelecida por Sua Santidade do que confiat-a ao Apostolado da Oração já propagador e animador da mesma em todo o Brazil?

O Apostolado da Oração está todo nas mãos dos Exmos. Srs. Bispos, dos quaes dependem a apresentação dos Directores Diocesanos e os directores locais. Confiada ao Apostolado a obra da Consagração das familias, ficaria ella tambem organizada entre nós uniformemente em todas as Dioceses, do mesmo modo como a organizou na Italia Sua Santidade o Papa Bento XV.

Para isso, porém, se exige uma declaração do Summo Pontifice para o Brazil, como já foi feito para a Polonia a pedido do Apostolado, apresentado ao Summo Pontifice pelo Bispo de Crácvia que se achava em Roma.

Desejando, pois, que esta obra, na qual o Papa depõe todas as esperanças da reorganização da Sociedade, não pereça, antes se desenvolva e produza os abundantes fructos esperados, querendo que o MENSAGEIRO, Orgam do Apostolado da Oração continue, á medida de suas forças, na propagação, animação e desenvolvimento da mesma obra, como tem feito até hoje, em nome do Apostolado da Oração no Brazil, como Director do MENSAGEIRO venho requerer á V. Excia. Revma. digne-se manifestar, depois de haver considerado in Domino, a approvação da supplica ao Santo Padre para que "a obra da Consagração das familias ao Sagrado Coração de Jesus fique estabelecida no Brazil como foi estabelecida na Italia por Sua Santidade".

Seguindo o exemplo de Roma os Exmos. Srs. Bispos farão cousa grata á Santa Sé, e por este modo ampararão a obra do coração de Sua Santidade Bento XV. O MENSAGEIRO está sempre ás ordens dos Exmos. Srs. Bispos em tudo o que diz respeito á devoção ao Sagrado Coração de Jesus e portanto tambem á consagração das familias pela enthronização.

Se V. Excia. se dignar enviar uma resposta em amparo do pedido ao Santo Padre no sentido exposto muito obrigará a quem beijando as mãos de V. Excia. se subscrive

EGREJA DO BOM JESUS, Ytú, 28 de Agosto de 1919.

De V. Excia. Revma.

Infimo servo e filho em J. C.

Miguel Gabriel de Cavalheiro
Administrador da Oração do Coração e Jesus.