

O JESUÍTA E O HISTORIADOR: UMA REFLEXÃO ACERCA DO CONHECIMENTO HISTÓRICO PRODUZIDO POR LUIS PALACÍN

Rogério Chaves da Silva¹

Resumo: O objetivo desse artigo é analisar como a formação jesuítica de Luis Palacín Gómez influenciou em sua prática como historiador, seja na escolha dos objetos pesquisados ou na forma como representou narrativamente o passado humano.

Palavras-chave: Luis Palacín, jesuítas, conhecimento histórico.

Abstract: The objective of this article is to analyze as the Jesuitical formation of the Luis Palacín Gomes influenced in practical on his as historian, either in the choice of the researched objects or in the form as it represented in a narrative way the human past.

Key-words: Luis Palacín, jesuits, historical knowledge.

Enquanto seres imersos em um mundo cultural, os homens precisam agir e o requisito da ação é que nela residam intenções. A ação humana no mundo se realiza, então, mediante a interpretação que o homem constrói de si mesmo e do universo que o circunda: ele se coloca para além do que ele e o seu grupo são no presente imediato, estabelecendo um quadro interpretativo do que experimenta como mudança de si mesmo e de seu mundo, para poder agir no decurso temporal. Buscando orientação diante dessa experiência no tempo, os seres humanos recorrem, permanentemente, ao passado para preencherem seu quadro de interpretações da vida atual. Essa rememoração do passado se realiza com respeito à experiência do presente, por isso, articula-se diretamente com as expectativas de futuro, que se formulam a partir das intenções e das diretrizes do agir humano. Essa estreita interdependência entre passado, presente e futuro, é concebida como uma representação de continuidade que serve como orientação da vida humana. Logo, como um fenômeno intrínseco à condição humana, o pensar histórico torna-se algo cotidiano e inseparavelmente ligado ao fato de estar no mundo, pois emerge de determinados processos da vida prática.

O pensamento histórico se manifesta, justamente, nessa tare-

¹ Mestre em História pela Universidade Federal de Goiás. E-mail: rcmc26@bol.com.br

fa, realizada pelos homens, de olharem e voltarem ao passado a fim de poderem seguir em frente em seu agir. Esse resgate do passado pela lembrança histórica possibilita que sejam clarificados efeitos dele no presente e, ao mesmo tempo, estimula uma extensão da consciência subjetiva da historicidade, pela qual o agir e o sofrer humanos se deixam orientar. Enquanto uma modalidade do pensamento histórico, a ciência da história também realiza o trabalho de orientação da vida prática, o que significa, a priori, uma rememoração do sentido do passado, pois consiste em uma forma de interpretação do mundo humano em que esse passado é chamado à tona para esclarecer o presente e tornar o futuro esperável. Portanto, o pensar histórico encontra-se intimamente ligado à problemática de sentido da vida humana, tendo em vista que o próprio conhecimento histórico se mostra subordinado aos contextos de orientação nos quais é produzido e aos quais se destina.

Considerando, então, que Luis Palacín² tratava-se de um homem que lidava com a construção de conhecimento histórico, é perceptível a estreita relação existente entre seu interesse cognitivo com respeito ao passado e o contexto de demandas por sentido oriundo de sua vida pessoal. Embora seja a história de Goiás, por sua estada de quase quarenta anos no estado, o grosso calibre do arsenal historiográfico palaciniano, outro tema que se mostra “caro” ao universo cultural desse historiador, refere-se a questões relativas à *Igreja Católica*, em especial, à *Companhia de Jesus*.

A afinidade de Palacín com a ordem religiosa a qual pertencia, revela outra faceta das inquietações pessoais desse pesquisador

² Nascido em Valladolid, aos 21 dias do mês de junho de 1927, Luis Palacín Gómez ingressou, com 17 anos, na Companhia de Jesus, mais precisamente no Noviciado de San Estanislau, em Salamanca. Durante os anos de 1948 e 1951, cursou licenciatura em Filosofia pela *Universidade Pontifícia de Comillas*; entre 1951 e 1954, dedicou-se ao curso de História nas *Universidades de Salamanca e de Santiago de Compostela*, sendo que, de 1954 a 1958, diplomou-se em Teologia pela *Universidade de Comillas*. Em 15 de julho de 1957, foi ordenado sacerdote na cidade de Comillas e pouco depois, já em 1958, foi transferido por seus superiores ao Brasil, onde realizou sua Terceira Provação. No início da década de 1960, veio para Goiás, evangelizar e ministrar aulas pela *Universidade Católica de Goiás*. Posteriormente, também ingressou na *Universidade Federal de Goiás*, onde foi um dos responsáveis pela consolidação do curso de pós-graduação em História. Entre os anos de 1965 e 1967, fez seu doutoramento pela *Universidade Complutense de Madri*. Desde que chegou à cidade de Goiânia, Palacín adotou-a como um novo lar, permanecendo até sua morte em 1998.

e que acabam aflorando em suas obras. Somente após um contato mais próximo com os textos palacinianos, somado ao conhecimento de aspectos de sua vida pessoal, é que essa relação vai ganhando nitidez. Dentro dessa perspectiva, proponho-me a realizar uma análise da relação entre vida pessoal e produção de conhecimento histórico, ou, de modo mais definido, como o fato de ser um jesuíta influenciou, sobremaneira, na forma como Palacín produziu o conhecimento histórico. Para corroborar essa assertiva, utilizarei as seguintes obras e artigos palacinianos: *Sociedade colonial: 1549-1599*; *Subversão e corrupção: um estudo da administração pombalina em Goiás*; *Vieira e visão trágica do Barroco: quatro estudos sobre a consciência possível*; *Vieira: entre o reino imperfeito e o reino consumado* e *Quinto império: a utopia de século férreo*.

Iniciando essa empreitada, começarei com sua primeira obra dos anos 1980: *Sociedade colonial: 1549-1599*. Esse estudo, publicado em 1981, trata-se, em termos gerais, de uma análise da formação das estruturas básicas da sociedade colonial, nos cinqüenta anos que vão desde a instalação do Governo Geral, em 1549, até quase o fim do século. Além de dar visibilidade ao que se poderia chamar de “modelo colonial brasileiro”, caracterizado, sobretudo, por uma economia agrícola, fundamentada na escravidão, no latifúndio e voltada para o mercado externo, além de uma estrutura social de caráter estamental e de mentalidade aristocrática. Palacín trabalha com outra face da colonização: o choque cultural entre europeus e sociedades indígenas do Brasil.

Dentro da premissa que embasa esse artigo, o primeiro aspecto dessa obra que merece destaque é a tentativa, por parte de Palacín, de reconstruir a experiência missionária dos jesuítas no Brasil, durante a segunda metade do século XVI. Subjacente à proposta de analisar as estruturas básicas da sociedade colonial, o livro retrata, com bastante intensidade, os conflitos, os dramas, as realizações, as derrotas e êxitos da *Companhia de Jesus* nesses primeiros cinqüenta anos de sua estada no Brasil.

O primeiro elemento que atesta essa proposição é a predominância de fontes originárias da *Companhia de Jesus* ou de textos historiográficos referentes a essa ordem: o epistolário e outros documentos relacionados aos missionários jesuítas (Manuel Nóbrega, José de Anchieta, Fernão Cardim), a história da fundação dos colégios da Bahia,

do Rio de Janeiro e da capitania de Pernambuco, obras do padre Serafim Leite, além de outras fontes extraídas do *Archivum Romanum Societatis Jesu*, ARSI, de Roma. O próprio Palacín assume que, nessa obra, predominou o uso de documentos jesuíticos:

Atendendo à origem, as fontes manuscritas conservadas para este período são quase em sua totalidade oficiais – do governo central e seus organismos e dos governos locais, e religiosas – dos jesuítas principalmente. Não é, pois, de estranhar que estes documentos se encontrem hoje nos arquivos públicos e dos jesuítas. [...] A documentação dos jesuítas, - um acervo de mais de quinhentos documentos – se refere, em primeiro lugar à vida religiosa e à história da própria ordem. Mas por estar a ação dos jesuítas voltada principalmente à conversão dos índios e ao ensino, esta documentação é também fundamental para o referente às relações inter-raciais e a educação (PALACÍN, 1981, p. 321).

Por seu pertencimento a essa ordem religiosa, o acesso aos arquivos jesuíticos era facilitado em termos de pesquisa. Além disso, é preciso considerar toda relação histórica da *Companhia de Jesus* com a educação e, sobretudo, com o ensino superior,³ o que viabilizava pesquisas que se valessem desses documentos. Todavia, a questão central não se traduz somente no amplo uso dessas fontes, mas à forma como as mesmas foram utilizadas, servindo de base para a escrita desse texto. Em um trecho que citarei a seguir, Palacín demonstra que a história da *Companhia no Brasil*, durante o século XVI, ocupa lugar privilegiado em “seu olhar” sobre a sociedade colonial:

Em capítulos anteriores foram já considerados alguns dos marcos mais importantes da múltipla ação dos jesuítas no Brasil: conversão dos índios, luta pela sua liberdade, fundação e gestão das aldeias, fundação das escolas e colégios. Aqui procurarei esboçar alguns dos traços fundamentais de sua própria evolução interna, e sua inserção na sociedade incipiente (PALACÍN, 1981, p. 243).

Outro elemento digno de destaque é o recorte temporal feito por Palacín: 1549-1599. Cinquenta anos, desde a vinda do primeiro

³ A Pontifícia Universidade Católica (PUC-RJ), a Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS-RS), a Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP-PE) são exemplos de instituições universitárias de direção jesuítica.

governador-geral para o Brasil, Tomé de Souza, até quase o final do século. Depois de uma leitura mais atenta à obra, percebe-se que a eleição desse recorte inicial, 1549, não foi aleatória e, ao mesmo tempo, não retrata somente a preocupação do autor em analisar essas quatro décadas do “período colonial brasileiro”, tendo como ponto de partida a instalação do Governo Geral. Palacín, no decorrer de toda obra, tenta enfatizar que aquele ano, 1549, foi importante também devido à chegada da *Companhia de Jesus* ao Brasil. Dentre as diversas vezes que autor cita e enfatiza essa data como marco da chegada nos inicianos em terreno brasileiro, salientarei alguns trechos:

Os Jesuítas chegaram ao Brasil em 1549, ao instituir-se o Governo Geral. Vinham com a missão, se não exclusiva, porém preponderante, de dedicar-se à conversão dos índios (PALACÍN, 1981, p. 111).

Seis foram os chegados em 1549, com o primeiro Governador, Tomé de Souza. No catálogo de 1562-68, aparecem já sessenta e um jesuítas, deles trinta e sete entrados no Brasil (PALACÍN, 1981, p. 242).

A terra a que chegaram os jesuítas em 1549, era uma terra semi-selvagem, e que precisava mais de um revulsivo moral, que de luzes doutrinárias (PALACÍN, 1981, p. 247).

Ao chegarem os jesuítas ao Brasil, em 1549, a moral como vida, e mesmo como ideal encontrava-se numa ruína total. As primeiras cartas traduzem o horror dos missionários ao constatarem a situação (PALACÍN, 1981, p. 273).

Assim, quando em 1549 chegaram os jesuítas, o quadro não podia ser mais desencorajador para eles (PALACÍN, 1981, p. 274).

Foi preocupação imediata dos jesuítas, ao chegarem em 1549 com o governador Tomé de Souza, ir abrindo escolas de “ler e escrever” em todas as povoações onde adquiriam residência (PALACÍN, 1091, p. 287).

O realce dado por Palacín não se destina, *per se*, ao ano de chegada dos jesuítas no Brasil, dirige-se, igualmente, ao ambiente de total “imoralidade”, do ponto de vista cristão, que os missionários encontraram em 1549. Há uma clara distinção da realidade brasileira em dois

períodos: antes e após 1549. Essa diferenciação se manifesta pelas idéias de ausência e presença: antes de 1549, a ausência de um eficaz regulador moral na vida da colônia, depois, a presença da *Companhia de Jesus* que, mesmo num ambiente com muitas adversidades naturais e culturais, estava ansiosa por normatizar moralmente, a partir de ideais cristãos, a vida no Brasil dos quinhentos. Algumas passagens de Palacín são esclarecedoras quanto a esses dois momentos distintos e à “dura” missão dos jesuítas em ordenar moralmente a vida no Brasil:

Seguramente, não há um testemunho mais expressivo do agigantamento espiritual dos primeiros jesuítas chegados ao Brasil, da impressão quase lendária que deixaram atrás de si, que o transmitido pelo primeiro Governador, Tomé de Souza, à sua volta à pátria (PALACÍN, 1981, p. 245).

A evidente falta de preparação intelectual dos sacerdotes nos primeiros anos, compensada por sua grandeza moral, encaixava perfeitamente dentro da situação da colônia e da província jesuítica (PALACÍN, 1981, p. 247).

Na realidade, embora Nóbrega não o percebesse por sua paixão e proximidade, tinha-se chegado ao equilíbrio possível, que duraria por muitos anos, entre as forças dissolventes e as moralizadoras: não voltaria o concubinato público e múltiplo à luz do dia, como até 1549, mas continuaria mais velado à sombra da presença doméstica das escravas, da promiscuidade dos engenhos e fazendas, da primeira liberdade que havia presidido o nascimento da colônia, do sangue mestiço que por ela corria (PALACÍN, 1981, p. 277).

Fica perceptível o tom de triunfalismo nas palavras do “historiador jesuíta” quando descreve o esforço missionário dos primeiros representantes de sua ordem no Brasil. O autor não só exalta “a grandeza moral” dos jesuítas que chegaram ao Brasil, como também enaltece a participação da *Companhia* na formação da sociedade brasileira, nesse primeiro século de colonização, tanto do ponto de vista religioso, como do político:

Assim, não só por seu peso numérico, mas, sobretudo, por sua distribuição e ocupação de todos os pontos nevralgicos, por sua coesão interna e pela continuidade de suas empresas, a Companhia de Jesus representa uma das presenças fundamentais para a formação da sociedade brasi-

leira neste primeiro século da colonização. Sua influência foi principalmente, como é lógico, de caráter religioso e moral, de formação e cultura, mas teve também um alcance incalculável na ordem política. Numa costa tão extensa, com pouquíssima intercomunicação regional, com administrações locais quase autônomas, a Companhia representa mais que nenhuma outra instituição, a consciência unitária. Com seu freqüente intercâmbio de pessoas, sua contínua correspondência e divulgação de notícias, as visitas periódicas de provinciais e visitantes percorrendo o país todo, a Companhia é, indubitavelmente, nestes primeiros anos, uma das influências mais decisivas para manter vivo o sentimento de unidade (PALACÍN, 1981, p. 243).

Outro aspecto que demonstra a herança jesuítica de Palacín influenciando em seus recortes temáticos, diz respeito à forma como ele ressalta os impactos culturais sofridos pelas sociedades indígenas durante o processo de colonização. É importante considerar a relação histórica construída entre a *Companhia de Jesus* e os índios no Brasil e que remonta os primeiros anos de colonização. A partir desse elo, compreende-se o foco de abordagem palaciniano na segunda parte desse livro, intitulada de *O choque de duas culturas: o impacto da colonização sobre a sociedade indígena*, na qual se incumbe da análise do encontro conflituoso dessas duas culturas, enfatizando os impactos sofridos pela sociedade indígena.

O modo como ele elaborou seus tópicos certifica esse foco de abordagem: “A conquista e a destribalização dos tupis”, “A degradação dos índios pela conquista”, “A escravização dos índios”, “A luta pela liberdade dos índios”, “Causas da desaparecimento dos índios”, além de outros. Interessante sublinhar que, nessa parte do livro, Palacín trava uma verdadeira “batalha velada” com os etnólogos, que atribuem ao cristianismo jesuíta uma grande parcela de responsabilidade sobre a degradação cultural das sociedades indígenas durante a colonização do Brasil. Ponto de vista esse, logicamente, negado por Palacín.

Em algumas passagens, além de trabalhar com os resultados desse choque cultural, o autor busca analisar a atitude indígena ante a colonização, tendo como base seu conhecimento sobre as especificidades culturais dessas sociedades. Muitas vezes, o autor rechaça, com explícito partidarismo, algumas explicações sobre o comportamento dos índios à época da colonização. A primeira passagem que citarei

refere-se às impressões de Antônio Blazquez sobre a venda de parentes realizada pelos índios, vista, por esse, como um comportamento desleal; a segunda trata-se da concepção, já revista na historiografia brasileira, sobre a inaptidão do índio ao trabalho, ou de sua possível fraqueza para a execução das atividades inerentes ao processo colonizador:

pôde Blazquez acusar os índios de que “entre eles não há amor nem lealdade. Vendem-se uns aos outros, estimando mais uma cunha ou podão que a liberdade de um sobrinho ou parente mais próximo, que trocam por ferro, e é tanta miséria que as vezes trocam-no por um pouco de farinha. [...] Mas Blazquez procedia nesta acusação injustamente. Registra um fato indubitável: a venda dos índios uns pelos outros. Daqui argúi a falta de amor e lealdade, e acusa os índios de viverem quase como bestas. Mas Blazquez se olvida de anotar, ao mesmo tempo, que este costume tinha sido introduzido entre os índios pelos mesmos portugueses, e era a antítese de suas antigas tradições familiares. Todos os observadores sublinham o extremo amor dos índios para com os filhos. Tanto que os missionários encontravam dificuldade em que os deixassem ir viver com eles para instruí-los, pois apesar de saberem que era para seu bem, não podiam resignar-se à separação (PALACÍN, 1981, p. 58).

Não se tratava nem de fraqueza do índio, nem de falta de capacidade para o trabalho. Da fortaleza e resistência do índio temos inúmeros testemunhos. O esforço por ele despendido na guerra, nas viagens por terra e por mar, sua capacidade para tolerar privações, os recordes de força, agilidade e resistência por ele alcançados assombraram a todos os cronistas. Mas o índio, capaz de qualquer esforço momentâneo, era incapaz do esforço pretendido, da constância, da uniformidade, da rotina. Enfermava psicológica e fisicamente. Ou acabava fugindo, ou definhava até morrer. Não havia para ele outra vida, senão sua vida errabunda, em completa liberdade. E não há tirania maior que a do trabalho diário (PALACÍN, 1981, p. 79).

O livro *Subversão e corrupção*: um estudo da administração pom-balina em Goiás, de 1983, também revela essa afinidade entre o jesuíta Palacín e os objetos históricos selecionados em suas pesquisas. Nessa obra, o autor destaca o valor de alguns documentos, dentre os vários

que pesquisou e que serviram de base para esse estudo: as Instruções de Sua Majestade (D. José) ao novo governador da Capitania de Goyaz, João Manuel de Melo; a devassa realizada pelo desembargador Brandão, juiz sindicante, que presidiu a investigação para apurar irregularidades administrativas na capitania de Goyaz durante a gestão do Conde de São Miguel, além de escritos desse desembargador ao governo português.

Nesse universo documental, ele escolheu um evento histórico específico: as instruções dadas pelo Ministro Pombal a João Manuel de Melo, com vistas a abortar o plano de subversão dos jesuítas e instaurar um processo de investigação dos crimes de corrupção praticados contra a administração no governo do Conde de São Miguel. Novamente, Palacín seleciona um tema que tangencia a história dos jesuítas no Brasil e, mais do que isso, analisa a administração de um personagem que marcou, sobremaneira, a própria história da *Companhia de Jesus*: o Marquês de Pombal. Debruçar-se sobre a política de Pombal era encarar uma “ferida aberta” na história dessa ordem religiosa, pois o ataque frontal desse ministro à *Companhia* não se resumiu ao mundo português. A repulsa pombalina pelos jesuítas se materializou, gradativamente, com a proibição dos jesuítas de dirigirem as aldeias no Brasil (1758), pela expulsão desses religiosos do reino português e de suas conquistas (1759) e, posteriormente, em seu auxílio no banimento dos mesmos dos territórios da França e da Espanha (1762), além, é claro, de contribuir para a extinção da ordem, em 1773.

Com certeza, analisar o alcance da política pombalina em Goiás converteu-se num desafio a Palacín quando encontrou essas fontes sobre história de Goiás e que acabavam se relacionando com as ações desse ministro. Nos escritos desse jesuíta, as adjetivações, mescladas com certo tom de ironia, salientam o quanto Pombal representa uma “ferida aberta” na história da *Companhia*:

chama a atenção no caso da ação contra os jesuítas em Goiás é a extrema desproporção entre a declaração de motivos e os fatos (PALACÍN, 1983, p. 9).

chega-se ao extremo de permitir que seja empregado ouro do quinto (sempre intocável) na ajuda a Mato Grosso contra o avanço jesuíta, “porque a tudo deve prevalecer a defesa e segurança da importantíssima fronteira de Mato Grosso. [...] somos levados a pensar que os jesuítas consti-

tuíam em Mato Grosso e Goiás uma verdadeira potência, capaz de por em perigo a mesma existência do estado. A realidade é decepcionante: a presença dos jesuítas em Goiás e Mato Grosso era pouco mais que simbólica. [...] Tanto o governo em Lisboa, como os governadores em Goiás, insistem em criar em manter o mito do perigo jesuíta. A história dos aldeamentos dos jesuítas em Goiás, porém, é breve e melancólica (PALACÍN, 1983, p. 09)

a situação com respeito aos jesuítas estava bem clara no início de 58: só um jesuíta ficava no norte, e fora das aldeias que se tinham esvaziado depois da revolta; outro ficava nas aldeias do sul – aldeias quase extintas após quinze anos de guerra contra os caiapós – incompatibilizados com João de Godoy, administrador das aldeias. Estes dois jesuítas constituíam, sem dúvida, o perigo extremo contra a segurança do estado, encarecido pelas instruções de outubro de 1758 (PALACÍN, 1983, p. 14).

O grande interesse de Palacín pelo pensamento do Padre Antônio Vieira é outro indício da aguda relação desse historiador com a história da *Companhia de Jesus*. Essa “curiosidade” pela vida e obra do Padre Antônio Vieira pode ser atestada por suas diversas publicações sobre o pensamento desse religioso luso: *Vieira e visão trágica do Barroco*: quatro estudos sobre a consciência possível e *Vieira*: entre o reino imperfeito e o reino consumado, além dos artigos, *Quinto Império*: a utopia de século férreo e *Vieira*: do homem ideal ao homem socialmente realizado.

A estreita ligação de Palacín com sua ordem religiosa não é perceptível somente nos objetos os quais elegera para pesquisa, mas também na forma como representou narrativamente o passado humano. O trabalho com temas e fontes muito próximas de seu universo cultural conduziu-o a uma postura em que suas concepções pessoais afloraram em meio aos objetos em estudo. Falar de Vieira era discurrir sobre a própria história da ordem religiosa a qual fazia parte. Debruçar-se sobre Pombal era tocar em uma “ferida aberta” na história dos jesuítas. Analisar os impactos culturais sobre as sociedades indígenas, durante o processo de colonização, era enfrentar o desafio de refletir sobre a parcela de responsabilidade da *Companhia de Jesus* na “aculturação” ou no próprio desaparecimento de alguns povos indí-

genas. Indiscutivelmente, temas “caros” a sua atmosfera valorativa e que o fizeram expor, em determinados momentos, uma identificação ou oposição frente aos sujeitos históricos em estudo, seja indivíduos, circunstâncias ou idéias.

Essas identificações ou oposições aparecem nos textos palacianos, dos anos 1980 e 1990, de forma explícita ou latente, conforme o tema analisado. Em suas obras sobre Vieira ou nas pesquisas que tratam de assuntos relacionados ao cristianismo, à *Igreja Católica* e, em especial, à *Companhia de Jesus*, Palacín demonstra essas tendências de aproximação e distanciamento. Para a compreensão dessa postura palaciana, começo com um trecho de *Vieira e a visão trágica do Barroco*: quatro estudos sobre a consciência possível:

um homem de extraordinária inteligência, que se tinha a si mesmo como um dos políticos mais sagazes de sua época, e se gloriava de uma experiência européia, que o elevava definitivamente sobre o meio provinciano de sua nação, e que, contudo, não vacilou em predizer publicamente a ressurreição de D. João VI, por estar destinado por Deus a instaurar o Império Universal, tendo como base as estrofes sem sentido de um profeta leigo e analfabeto (PALACÍN, 1986a, p. 19).

Nessa obra, Palacín apropria-se do conceito de “consciência possível” de Lucien Goldmann⁴. Esse conceito consiste, em termos gerais, num verdadeiro exercício de se evitar o anacronismo, pois busca-se compreender como os condicionamentos sociais podem influenciar na “visão de mundo” de um determinado sujeito histórico. Por meio desse constructo conceitual, Goldmann (1974) preocupa-se em situar os objetos no tempo e no espaço, considerando suas especificidades no campo da realidade e das idéias. No tocante a Palacín, apesar dessa apropriação, o sentido do conceito de Goldmann (1974) acabou lhe escapando, algumas vezes, em sua análise acerca do pensamento de Vieira.

Primeiramente, Palacín destina, mesmo que de forma latente,

⁴ Segundo Goldmann (1974), o historiador e o sociólogo devem levar em conta o máximo de consciência possível das classes que constituem a sociedade a ser analisada, ou seja, o limite extremo de percepção da realidade que os condicionamentos sociais impõem a um indivíduo ou a uma classe.

uma crítica a Vieira ao afirmar que um homem, que se vangloriava de sua experiência européia, acabou prenunciando a ressurreição de D. João IV e um futuro reino cristão (o Quinto Império), que tinha como base os versos de um “profeta leigo e analfabeto”. Interessante é notar que o próprio Palacín, em uma passagem anterior, afirmara que, em meio ao domínio castelhano sobre Portugal, muitas profecias pululavam naquele ambiente, prova disso, era o sebastianismo.

Entretanto, causou estranheza ao historiador espanhol o fato de um cristão, do quilate intelectual de Vieira, pudesse predizer a ressurreição de um ser humano e, concomitantemente, profetizar um futuro império cristão, de direção lusitana, tendo como base as estrofes de um “analfabeto”.⁵ Esse “estranhamento” palaciniano demonstra sua oposição à atitude de seu companheiro inaciano dos seiscentos. Além disso, mostra que sua impressão pessoal sobre a postura do jesuíta português se sobrepôs, neste aspecto, à análise das especificidades culturais nas quais Vieira estava inserido.

Um detalhe que merece realce é que, alguns anos depois de *Vieira e a Visão Trágica do Barroco*, de 1986, quando da publicação de *Vieira: entre o reino imperfeito e o reino consumado*, de 1998, Palacín faz uma espécie de “confissão de culpa” ao admitir que essa impressão sobre Vieira fosse fruto de um “pecado historiográfico”, o anacronismo, pecado esse, ao que parece, pretendia se redimir:

A proposta e a defesa do Quinto Império por parte de Vieira nos confrontam com um fato insólito na história das idéias. Constitui uma surpresa – quase um choque de credibilidade – para o leito atual de Vieira que “a mais notável personalidade do mundo luso-brasileiro do século XVII” (segundo Boxer) tenha defendido que um império cristão, baseando-se, aparentemente, com exclusividade nas obscuras trovas compostas por um sapateiro quase iletrado de uma vila remota do interior. Esse primeiro juízo, apressado, deve-se à falta de familiaridade com o contexto histórico por nossos parâmetros de objetividade. A surpresa do primeiro momento converte-se mais tarde em admiração,

⁵ Esse “analfabeto” a que Palacín (1998) se refere trata-se de “O Bandarra” (1534-1545), um sapateiro da Vila de Troncoso, na Beira. Vivía entre cristãos-novos e tirava seus vaticínios do Antigo Testamento. Autor de diversas profecias sobre a Redenção Portuguesa, as Coplas de Bandarra serviu de base para a elaboração da obra *Esperanças de Portugal*, pelo Padre Antônio Vieira.

quando se constata que essa afirmação chocante de Vieira, nos anos 40, não foi uma vacilação momentânea, senão origem de uma contínua elaboração que durou cinquenta anos, até o fim de sua vida (PALACÍN, 1998, p. 77).

Outro tema tratado por Palacín e que, igualmente, demonstra esse “estranhamento” com o comportamento do missionário português do século XVII, é o da escravidão dos negros. Algumas passagens comprovam a imposição de valores pessoais, por parte de Palacín, no que se refere à postura vieirense quanto à escravidão dos africanos:

Não se pode dizer que faltassem a Vieira conhecimento ou sensibilidade para perceber a tristíssima condição da vida do escravo. [...] É realmente constrangedor, escrito por um homem que tanto prezava a liberdade, o bilhete escrito por Vieira respondendo a uma consulta de seus superiores sobre se a ordem devia enviar um capelão ao Quilombo dos Palmares, como era solicitado pelos negros: depois de negar a conveniência, com quatro razões, acrescenta: “Quinta, fortíssima e total, porque sendo rebelados e cativos, estão e perseveram em pecado contínuo e atual, de que não podem ser absoltos, nem receber a graça de Deus, sem se restituírem ao serviço e obediência de seus senhores, o que de nenhum modo hão de fazer” (PALACÍN, 1986a, p. 53-54).

Em uma simbiose complexa, o jesuíta e o historiador Palacín se confundem ao emitir esse parecer. As adjetivações utilizadas pelo pesquisador são claras. A “tristíssima” condição de vida do escravo, do ponto de vista cristão, não fora denunciada pelo “soldado de Cristo” do século XVII. Foi “constrangedor” para o inaciano espanhol que, um humanista como Vieira, defensor incondicional da liberdade, respondesse negativamente ao pedido dos negros, aquilombados em Palmares, quanto ao envio de um capelão. Assim, o sujeito cognoscente, mais uma vez, impõe ao sujeito histórico suas impressões pessoais, seus dramas de consciência. Tornava-se um incômodo o fato de que um missionário da mesma ordem, independente da época, negasse o envio de um religioso para um grupo que ansiava pela presença da igreja. Novamente, a atitude de Vieira se constitui, para Palacín, num “contra-exemplo” para a tradição cristã jesuítica a que ambos pertenciam.

É no exame da relação de Vieira com o protestantismo que

algumas concepções do jesuíta Palacín se tornam mais evidentes. Partindo do limite da consciência possível, ele afirma que as manifestações de conservadorismo encontráveis no pensamento de Vieira foram resultado, em grande parte, dos conflitos religiosos que assolavam a Europa durante o século XVII. O avanço do protestantismo e as exigências das reformas tridentinas faziam com que a *Igreja Católica* tivesse uma postura cada vez mais autoritária ante a um momento de crise. Padre Antônio Vieira era filho desse tempo da Contra-Reforma. Todavia, o mesmo historiador que localiza no tempo e no espaço as razões históricas para a formação de uma tendência conservadora dentro da Igreja, é o jesuíta que “cobra” de Vieira um “distanciamento” que não era típico dos seiscentos:

Na explicitação de seu princípio de que “todas as heresias nasceram dos vícios, Vieira chega aos limites da mais cega unilateralidade quando se trata de Lutero e Calvino” (PALACÍN, 1986b, p.72).

Suas referências à Reforma e aos reformadores evocam inequivocadamente o clima de guerra, num clima de propaganda cegamente emocional, vazado na extrema simplificação e radical oposição das diferenças, a reduzir as pessoas e opiniões do adversário aos mais grosseiros estereótipos. [...] De acordo com este sistema de simplificação redutora, para Vieira todas as religiões não cristãs, e muito especialmente as confissões protestantes, tiveram origem nos vícios de seus fundadores. (PALACÍN, 1998, p. 71).

Palacín, então, acaba se esquivando de sua proposta metodológica, a aplicação do conceito de consciência possível, ao exigir de Vieira uma “alteridade”, um “distanciamento”, que não estava posto no século XVII. “Cobrar” diálogo de um missionário católico dos seiscentos em relação a Lutero e Calvino fugia à “consciência possível” desse jesuíta português. Vieira, como já enfatizei, era um filho legítimo da Contra-Reforma. A própria *Companhia de Jesus* se fortaleceu no seio desse movimento reacionário católico. Portanto, o Vieira dos seiscentos, das guerras religiosas, da Contra-Reforma, não pode ser considerado a um religioso do ecumenismo proposto pela *Igreja Católica*, durante o final do século XX. Logo, a posição de Palacín em relação a Vieira manifesta, justamente, um princípio de negação, na qual o sujeito cognoscente revela sua diferença, sua oposição frente

ao sujeito histórico, evocando, do passado humano, uma espécie de “contra-experiência” a ser lembrada.

A postura de Palacín não é somente de negação às atitudes dos inacianos do passado, há momentos de nítida aproximação, principalmente quando reconstrói a experiência jesuítica durante o passado colonial brasileiro. Um trecho da obra, *Vieira: entre o reino imperfeito e o reino consumado*, mostra-se bastante profícuo para essa análise:

Essa denúncia dos abusos dos governantes e da prepotência da autoridade, sua defesa dos injustiçados, índios, negros, cristãos-novos constituem, sem dúvida, a grandeza moral de Vieira. O leitor de suas obras percebe seu ódio ao abuso do poder com os mais fracos, seu repúdio à prepotência, à violência e à opressão. Estamos em presença do que hoje chamaríamos um defensor dos direitos humanos? (PALACÍN, 1998, p. 39).

Nessa passagem, há uma cristalina identificação moral de Palacín para com Vieira. Defender os humildes, denunciar os opressores, repudiar as impunidades, são premissas básicas as quais qualquer religioso, coerente com os preceitos do cristianismo, deveria seguir e praticar. A denúncia dos males sociais presentes em Nóbrega, Anchieta ou Vieira, por exemplo, fazem parte da cartilha inaciana desde os tempos de sua fundação e, portanto, refere-se à tradição de uma ordem que, pelas palavras de Palacín, buscava abraçar as exigências morais da religião cristã.

O livro, *Sociedade colonial: 1549-1599*, também oferece fragmentos em que Palacín se identifica com a atitude dos jesuítas dos quinhentos que estiveram no Brasil. Por parte do autor, é transparente o enaltecimento da experiência dos primeiros missionários da Companhia que ficaram no Brasil, principalmente no que margeia as privações, perigos, conflitos, dramas de consciência, enfim, todas as dificuldades, seja no campo da realidade ou das idéias, as quais os “soldados de Cristo” provaram em terreno brasileiro. Sob o espectro desse “elogio” à vocação missionária dos jesuítas, há uma busca pela afirmação de uma identidade apostólica, que seria típica dos jesuítas.

Por isso, todo o engrandecimento do esforço evangelizador desses primeiros inacianos que, diante de tantas “adversidades”, lutaram pelos ideais cristãos que se “eternizaram” no tempo e se “manifestaram”, no caso de Palacín, sob a forma de uma sublimação da

experiência dos primeiros missionários que estiveram no Brasil. Para patentear essa colocação, apresento alguns trechos escritos pelo espanhol:

a pobreza dos padres, os enormes perigos e sofrimentos da pregação, sua falta reconhecida de ambição e sua colossal estatura moral faziam com que mesmo os contrariados os aceitassem. [...] Seguramente, não há um testemunho mais expressivo do agigantamento espiritual dos primeiros jesuítas chegados ao Brasil, da impressão quase lendária que deixaram atrás de si, que o transmitido pelo primeiro Governador, Tomé de Souza, à sua volta à pátria (PALACÍN, 1981, p. 245).

Os perigos, privações, sofrimentos físicos e morais de todo tipo, que padeceram aqueles primeiros apóstolos, chegavam a superar abundantemente o que nos Exercícios, lar espiritual de todos eles, tinham pedido em momento de fervor e exaltação mística para o seguimento de Cristo (PALACÍN, 1981, p. 249).

Não de forma autônoma, mas vinculada a esse engrandecimento da “colossal estatura moral” dos primeiros jesuítas, Palacín trava, em “Sociedade Colonial”, uma verdadeira “batalha velada” com os etnólogos, principalmente no que concerne à responsabilidade que esses atribuem à Companhia de Jesus em relação ao “declínio demográfico e cultural” das sociedades indígenas do Brasil. É nesse conflito no campo da argumentação racional, marcado pelo proselitismo, que fica perceptível o anseio palaciniano por reafirmar uma identidade missionária, apostólica, arraigada de objetivos cristãos, típica dos jesuítas. Convicção essa que o leva a se opor, de maneira incisiva, à representação construída pelos etnólogos acerca da responsabilidade da *Companhia* no que se refere à “degradação cultural” e “extinção” dos índios durante o processo colonizador. Em uma mescla de “afirmação” e “negação”, Palacín exalta e critica: sublima o esforço dos companheiros inicianos dos primeiros tempos e repudia as explicações dos etnólogos sobre a culpa da igreja, em especial dos jesuítas, na degradação cultural dos índios. Esse embate promovido por Palacín é apresentado da seguinte forma:

Se as culturas indígenas se extinguíram, não foi tanto pela ação direta da catequese, como parecem supor hoje muitos etnólogos. Era algo inevitável. Os jesuítas estudaram,

propagaram e enriqueceram a língua tupi. Estudaram com certo carinho e compreensão – os únicos desta época os costumes dos índios, e seus valores peculiares, para fazer mais efetivo o ensino da religião. Procuraram adaptar e enriquecer os melhores valores da cultura social dos índios: sua generosidade, seu espírito comunitário, sua simplicidade, seus costumes. Extinguiram, é verdade, sem piedade, o que julgavam contra “a lei natural ou lei da graça”. Mas se é que contribuíram decisivamente à destruição das culturas indígenas, é por haver tratado de inculcar ao índio uma nova concepção de vida, sobre base totalmente diferente. Se os antigos costumes persistem por algum tempo, é mais como folclore, que como expressão de uma forma integral de vida. Suas raízes tinham sido cerceadas, e isto era inevitável. Pensemos, por exemplo, no significado que podiam ter as danças e ritos antropofágicos sem antropofagia (PALACÍN, 1981, p. 122).

Estas críticas, feitas à luz da moderna antropologia, não carecem, muitas vezes, de fundamento, mas falta-lhes, com frequência, o senso de historicidade. Os conhecimentos científicos dos quinhentos não eram os de hoje e, sobretudo, não é o mesmo que cuidar de várias centenas de índios num espaço amplo, totalmente reservado, como é o Parque Nacional do Xingu, dispondo de abundantes verbas federais, que enfrentar sem precedentes, sem recursos, num meio fundamentalmente hostil, o problema inadiável da assimilação de um número de índios muitas vezes superiores ao número dos colonos (PALACÍN, 1981, p.143).

Logo, percebe-se o quanto a afinidade de Palacín com a *Companhia de Jesus* influenciou-o na sua prática como historiador, seja na escolha dos objetos, ou das fontes de pesquisa e, sobretudo, na forma como representou narrativamente o passado humano. Diversas vezes, o jesuíta Palacín emergiu na seleção dos sujeitos históricos (Vieira, Pombal), nos recortes temporais (1549), por meio da indignação ou defesa dos menos privilegiados e injustiçados ou no enaltecimento das dificuldades da vida missionária. A partir desse ponto de vista, busquei demonstrar que, para a compreensão do conhecimento histórico produzido por Luis Palacín, é preciso considerar o espaço de tensão existente entre seu ofício sacerdotal e o de historiador. Evangelizar e praticar história, duas paixões, dois sentidos. Opções de vida tão díspares, mas, inextricavelmente, imbricadas no caso de Luis Palacín.

Essa relação tensa e, ao mesmo tempo, fecunda foi apresentada pela rubrica de “O Jesuíta e o Historiador”, um artifício retórico que, na verdade, busca representar o quanto a produção do conhecimento histórico guarda íntimas relações com a vida humana prática e, em se tratando de Luis Palacín, essa relação é intensamente viva.

Referências Bibliográficas

GOLDMANN, Lucien. *Ciências humanas e filosofia: Que é a Sociologia?* Trad. Lupe C. Garaude e José Arthur Giannotti. São Paulo: DIFEL, 1974.

PALACÍN, Luis. *Sociedade colonial: 1549-1599*. Goiânia: EdUFG, 1981.

_____. *Subversão e corrupção: um estudo da administração pombalina em Goiás*. Goiânia: EdUFG, 1983.

_____. *Vieira e a visão trágica do Barroco: quatro estudos sobre a consciência possível*. São Paulo: Hucitec; Brasília: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1986a.

_____. *Quatro tempos de ideologia em Goiás*. Goiânia: Cerne, 1986b.

_____. *Coronelismo no extremo norte de Goiás: o padre João e as três revoluções de Boa Vista*. Goiânia: EdUFG, São Paulo: Loyola, 1990.

_____. O quinto império, utopia de um século férreo. *Ciências Humanas em Revista*, Goiânia, v. 5, n. 2, p. 107-118, jul.dez, 1994.

_____. *Vieira entre o reino imperfeito e o reino consumado*. São Paulo: Loyola, 1998.

Artigo recebido em julho 2007 e aceito para publicação em novembro 2007.