

DO CONTEXTO AO TEXTO: A DITADURA MILITAR E A OBRA “COLONIZAÇÃO E CATEQUESE”

Amarílio Ferreira Jr.*

Este trabalho objetiva instituir os nexos explicativos que marcaram as possíveis relações existentes entre a conjuntura política brasileira da década de 1970, de um lado; e, do outro, as pesquisas levadas a cabo por José Maria Paiva e que culminaram na obra *Colonização e catequese*.

Para atingir o escopo proposto, trilhei o caminho do particular para o geral. Na fase da pesquisa, portanto, processei uma leitura meticolosa de três textos produzidos pelo autor sobre o Brasil Colonial do século XVI procurando identificar os principais elementos estruturantes dos mesmos: (a) o tratamento epistemológico dispensado; (b) as conclusões alcançadas¹. O primeiro me possibilitaria identificar, pelo viés do condicionamento lógico, as ligações que se estabeleceram entre o ambiente histórico e as pesquisas em questão. Já o segundo, revelaria o significado que os resultados das investigações tiveram para o âmbito da história da educação brasileira e, por extensão, a própria contradição que se criou entre *Colonização e catequese* e a atmosfera ideológica da época. A combinação dessas duas esferas, por conseguinte, configuraria uma idéia de totalidade que imbricava tanto o particular (obra) quanto o geral (contexto). Contudo, quando da redação do texto, optei por palmilhar uma direção inversa: sair do geral (contexto) para atingir o particular (obra). Eis, portanto, algumas das preocupações que me animaram quando da realização do presente trabalho.

As leituras das obras de Paiva aludidas me induziram à pesquisa em três áreas de conhecimentos complementares: o período histórico correspondente ao regime militar (1964-1985); a institucionalização da pesquisa no interior da universidade, por meio dos programas de pós-graduação, após a reforma de 1968; e a manifestação da teologia da libertação como consequência do Concílio Vaticano II. Além – é claro – das obras do próprio autor, uma ótima pista foi fornecida por João Adolfo Hansen quando processou a

*Professor do Departamento de Educação da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

¹Além de *Colonização e catequese* (1982), foram analisados também *Religiosidade e cultura brasileira no século XVI* (2003) e *Após 25 anos* (2005). Contudo, apenas o primeiro e o último estão citados no corpo do trabalho em tela.

disposição da produção existente sobre a missão evangelizadora da Companhia de Jesus no Brasil Colonial. Nela, Hansen situa a obra de José Maria Paiva como crítica em relação a catequese jesuítica sem, contudo, atacar os pressupostos da “*universalidade cristã*”². Tomando como base essa asserção feita por Hansen, estipulei a seguinte questão como um dos fios condutores da pesquisa: de que maneira a obra de Paiva poderia ser crítica em relação à catequese jesuítica se ela mantinha intacto os fundamentos da “*universalidade cristã*”? O principal veio explicativo dessa indagação foi encontrado na teoria do conhecimento utilizada por Paiva, ou seja, aquela derivada da teologia da libertação.

A teologia da libertação, como forma de se compreender a concepção de mundo cristã, patrocinou um encontro solene entre metafísica e materialismo. A metafísica achava-se representada pelo cristianismo e o materialismo pelo marxismo; porém não o materialismo marxista como um todo, mas apenas o materialismo histórico. Foram, portanto, as categorias emprestadas do historicismo formulado por Marx e Engels que conferiram à teologia da libertação uma visão crítica do mundo. Desse modo, quando a teologia da libertação era aplicada na produção de conhecimento concernente ao campo das ciências humanas, na forma de uma epistemologia, ela utilizava o conceito da luta de classes, por exemplo, como instrumento teórico explicativo da sociedade dos homens. Essa contradição expressa na essência da teologia da libertação deu origem à minha segunda linha investigativa: como foi possível a realização da pesquisa de cunho marxista no interior da universidade reformada pela ditadura militar? Aqui, a resposta foi obtida na inflexão ideológica que a Igreja Católica sofreu após o Concílio Vaticano II e na própria luta democrática encetada pela sociedade brasileira durante os anos 1970.

Por último, gostaria de afirmar que considero este trabalho como um exercício que visa estabelecer os nexos que ligam o contexto histórico protagonizado recentemente pela sociedade brasileira com a produção de conhecimento no âmbito das ciências humanas.

O declínio da ditadura militar e a ascensão da teologia da libertação

A partir de 1978 o crepúsculo da ditadura militar já estava anunciado. Iniciava-se o período denominado, por muitos cientistas políticos, de “transição democrática”. Foram

²HANSEN, João Adolfo. **Manuel da Nóbrega**, p. 766.

três os acontecimentos que marcaram o princípio do fim do regime político instalado após o golpe de Estado de 1964: (a) a crise econômica que se arrastava desde 1974 com a denominada “crise do petróleo”; (b) a vitória do Movimento Democrático Brasileiro (MDB), agremiação política de oposição aos governos militares, nas eleições parlamentares de 1978; e (c) a eclosão dos movimentos sociais, notadamente o movimento sindical dos trabalhadores do ABC paulista e o movimento estudantil. O primeiro fato foi gerado com base nas contradições impostas pela própria lógica do modelo econômico adotado pelo regime militar. Tratava-se de uma política macroeconômica que combinava os seguintes elementos: fim da estabilidade no emprego; política de arrocho salarial; indexação dos preços à espiral inflacionária por meio da correção monetária; concentração e centralização da produção industrial e agrária; importação em larga escala dos capitais industrial e financeiro; e substituição de importações mediante o desenvolvimento científico e tecnológico. Já os dois últimos eram atores sociais, com uma nova configuração orgânica, que emergiram no cenário nacional refletido as conseqüências decorrentes do processo de transformação que catapultou a sociedade brasileira de agrária para urbana-industrial³.

A modernização acelerada das relações capitalistas de produção produziu, após o chamado “milagre econômico” (1968-1974), uma estrutura de classes sociais configurada com base na representação clássica das sociedades industriais, ou seja: burgueses; proletários (urbanos e agrários); classes médias; e um vasto contingente de excluídos, habitando preferencialmente as periferias das cidades. Essa conformação societária colocou em evidência, de forma ampliada, as contradições decorrentes do antagonismo existente entre capital e trabalho. A capacidade de mobilização demonstrada pelo movimento sindical dos trabalhadores nos grandes centros industriais colocou em xeque o próprio modelo econômico que os havia originado. O ciclo de greves do ABC paulista, entre 1978 e 1980, causou um grande impacto na economia implantada pelo regime militar, afetou a capacidade de consumo do mercado interno e reduziu o volume das exportações. Desta forma, o movimento operário irrompia no cenário social expondo as fragilidades dos dois vetores complementares que sustentavam o modelo econômico vigente: a concentração da renda nacional e a primazia das exportações da riqueza produzida, visando a capitação de

³Para uma compreensão mais detalhada do período em tela, digno de nota, entre outros, são: ALVES, Maria Helena Moreira. **Estado e oposição no Brasil: 1964-1984**, (1985); GASPARI, Elio. **A ditadura derrotada**, (2003); GASPARI, Elio. **A ditadura encurralada**, (2004); e SILVA, HÉLIO. **O poder militar**, (1987).

dólares, em função da constrição do mercado interno. Portanto, a paralisia da produção em decorrência das greves operárias estrangulava o principal mecanismo econômico de transferência da riqueza nacional para os grandes centros do sistema capitalista mundial, pela via do pagamento dos juros e serviços da dívida externa, e desestabilizava politicamente, por decorrência, o regime militar⁴.

Na esteira do movimento sindical dos trabalhadores, várias categorias sociais constitutivas das classes médias também se mobilizaram para reivindicar os seus interesses econômicos e sociais; um exemplo significativo foram os estudantes universitários. A expansão quantitativa do ensino superior, tanto privado quanto público, patrocinada pelas reformas educacionais do regime militar deu densidade numérica para essa categoria social oriundas das camadas médias urbanas. No final da década de 1970, após a repressão policial-militar contra a luta armada, o movimento estudantil já havia recuperado a sua capacidade de reconstruir as suas entidades representativas. Em 1979, os estudantes reorganizaram a UNE e fortaleceram, ainda mais, a frente oposicionista que propugnava a volta do Estado de direito democrático. A oposição ao regime militar era constituída por um conjunto de tendências ideológicas que ia dos liberais conservadores à esquerda remanescente da luta armada. Essa frente política, até 1979, organizava-se no entorno do MDB, única agremiação oposicionista consentida pela reforma política implementada durante o governo do general-presidente Humberto Castelo Branco (1965). Além do MDB, que tinha como principal plataforma política o fim do próprio regime militar, o Ato Institucional n.º 2 (AI-2) criou também a Aliança Renovadora Nacional (ARENA), que se constituiu na agremiação de sustentação parlamentar dos governos militares.

A bipolaridade entre a ARENA e o MDB, a partir das eleições de 1974, culminou numa série de derrotas eleitorais da primeira. Para superar os sucessivos reveses nas urnas, notadamente nas eleições para o Congresso Nacional, o regime militar adotou a política da “*abertura lenta e gradual*” como estratégia para dividir a frente democrática e, ao mesmo tempo, prolongar a existência do Estado autoritário inaugurado como o golpe de 1964. A luta pelas liberdades democráticas teve na campanha pela anistia “*ampla, geral e irrestrita*”, em 1979, um momento de aglutinação não só daquelas tendências que se

⁴Para se compreender de forma mais ampliada a lógica do modelo econômico adotado pelo regime militar consultar: FURTADO, Celso. **Análise do “modelo” brasileiro**, (1972); e TAVARES, Maria da Conceição. **Da substituição de importações ao capitalismo financeiro**, (1974).

articulavam no interior do MDB, mas também das instituições da sociedade civil que havia mantido a sua independência política frente ao Estado após a decretação do AI-5, de dezembro de 1968. Assim, a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e Associação Brasileira de Imprensa (ABI) passaram a desempenhar, juntamente com o MDB e os movimentos sociais, um papel fundamental na luta pelo restabelecimento do Estado de direito.

A CNBB, influenciada pelas teses teológicas que emanaram do Concílio Vaticano II (1962-1965), tinha assumido lentamente uma nova postura frente às questões religiosas e seculares. Pois, o Concílio representou um ponto de inflexão na concepção de mundo defendido pela Igreja desde o século XVI. Influenciados por essa outra maneira de pensar e atuar, os católicos brasileiros adotaram um diálogo ecumênico que propugnava a aceitação da existência de outras Igrejas – cristãs ou não – e passaram a interagir com os fenômenos culturais gerados pela modernização autoritária do capitalismo que emergiu do modelo econômico da ditadura militar. Em síntese: a alta hierarquia da Igreja brasileira, ao contrário do que havia defendido no período pré-64, reconciliou-se, na medida do possível, com as esferas do trabalho, da ciência, da técnica, das liberdades e da tolerância religiosa. Foi nesse contexto que emergiu entre os católicos a tendência religiosa denominada de teologia da libertação⁵.

Os cristãos adeptos da teologia da libertação contribuíram com a guinada à esquerda que a Igreja Católica brasileira assumiu após o golpe de Estado de 1964. Assim, lentamente a Igreja foi se deslocando da esfera de influência ideológica das forças que davam sustentação ao regime militar e, ao mesmo tempo, colocando-se em oposição a natureza ditatorial do regime político que ajudara implantar. As denúncias feitas por alguns membros do episcopado contra os assassinatos de presos políticos nas masmorras dos aparelhos de repressão aceleraram a crescente animosidade que foi se criando entre a CNBB e os militares. No início de 1970, foi a própria Assembléia Geral da CNBB, reunida em Brasília (1970), quem condenou a tortura praticada nos porões da ditadura militar. O libelo acusatório trazia o seguinte excerto: *“é bem viva na consciência da nossa população e muito difundida na opinião pública internacional, a convicção de que é relevante a*

⁵A respeito da adesão de frações do clero católico brasileiro às teses marxistas, particularmente do materialismo histórico, conferir: CUNHA, Luiz Antônio. **A universidade crítica**, p. 67-71.

incidência dos casos de tortura no Brasil”⁶. Essa posição assumida pela alta hierarquia da Igreja Católica tinha uma relação direta com a morte, sob tortura, de Alexandre Vannucchi Leme, militante da organização armada Aliança Libertadora Nacional (ALN)⁷.

A partir de 1968, após a 2ª Conferência do Episcopado Latino-Americano, realizado em Medellín (Colômbia), a esquerda católica não somente se colocou em oposição frontal ao regime militar como também assumiu uma opção preferencial pelos pobres e contra a pobreza gerada pelo modelo econômico que modernizava o capitalismo e, a um só tempo, excluía milhões de brasileiros da riqueza produzida. Os cristãos partidários da teologia da libertação abriram um diálogo com os marxistas e incorporaram os pressupostos teóricos do materialismo histórico como instrumento de análise da realidade engendrada pela sociedade capitalista periférica. Assim, os católicos de esquerda celebraram um novo casamento entre fé e razão: de um lado, os dogmas teológicos do cristianismo; do outro, a concepção materialista da história. Um dos grandes intelectuais da hierarquia eclesiástica católica no Brasil, D. Helder Câmara, sustentava que até mesmo a crítica que Marx endereçava à religião deveria ser objeto de reflexão por parte dos crentes num ente metafísico, argumentando: “*O que Marx sustenta a propósito de Religião, como força alienada e alienante, deveria valer como alerta permanente para os fiéis de todas as religiões e, evidentemente, para nós cristãos*”⁸. Depois afirmava, de forma mais peremptória, a importância das teses do materialismo histórico para a práxis dos cristãos comprometidos com os excluídos e marginalizados pela sociedade capitalista:

*“Entre outros numerosos pontos do sistema de Marx que os elaboradores das novas Sumas haverão, certamente, de incorporar, como verdades cristãs que se ignoram, impossível esquecer um aspecto essencial do marxismo: a análise das relações de produção, que geram as classes, as tensões, a exploração, a revolta, a luta de classe, as ideologias, as superestruturas. Aliás, quando Marx levanta a utopia de uma sociedade sem classes, confraternizada e feliz, os cristãos não devem espantar-se, pois o profeta Isaías vai ainda mais longe do que ele, antevendo as armas se transformando em arados, e o leão e o cordeiro comendo juntos, como irmãos...”*⁹.

⁶CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL *apud* LIBÂNIO, J. B., S.J. **Conflito Igreja-Estado**, p. 37.

⁷Sobre o papel político que a Igreja Católica brasileira desempenhou durante a ditadura militar, consultar: MORAIS, J. F. Regis de. **Os bispos e a política no Brasil**, (1982); e SERBIN, Kenneth P. **Diálogos na sombra**, (2001).

⁸CÂMARA, D. Helder. **O que faria S. Tomás de Aquino diante de Karl Marx?**. p. 41.

⁹CÂMARA, D. Helder. **O que faria S. Tomás de Aquino diante de Karl Marx?**. p. 41.

Os irmãos Leonardo Boff e Clodovis Boff foram, no Brasil, “discípulos” de D. Helder e grandes teóricos da teologia da libertação. Na saga do “mestre”, afirmavam:

“No fundamento da teologia da libertação se encontra uma mística: o encontro com o Senhor no pobre que hoje é toda uma classe de marginalizados e explorados de nossa sociedade caracterizada por um capitalismo dependente, associado e excludente. Uma teologia – qualquer que seja – que não possua em sua base uma experiência espiritual é sem fôlego e tagarelice religiosa. Parte-se da realidade miserável como a descreveram os bispos em Puebla, ‘como o mais devastador e humilhante flagelo que é a situação de desumana pobreza em que vivem milhões de latino-americanos, vítimas de salários de fome, de desemprego e subemprego, da desnutrição, da mortalidade infantil, da falta de moradia adequada, dos problemas de saúde e de instabilidade no trabalho’. Quem não se apercebe desta realidade escandalosa não pode entender o discurso da teologia da libertação”¹⁰.

Foram os católicos de esquerda, defensores das teses marxistas sobre a história da sociedade dos homens, que se engajaram nas causas sociais geradas pelas contradições do capitalismo. A militância política em defesa dos pobres e excluídos da sociedade brasileira, que se modernizava de forma célere, levou uma parte substantiva do clero católico a se empenhar na construção de organizações como: as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), que contavam “*por volta de 70.000 abrangendo cerca de 4 milhões de cristãos*”¹¹; o Partido dos Trabalhadores (PT), após a reforma partidária de 1979; a Central Única dos Trabalhadores (CUT), no início da década de 1980; e a Pastoral da Terra, que mais tarde deu origem ao Movimento dos Sem Terra (MST)¹². Essas organizações, representantes do amplo espectro social dos excluídos, possibilitaram a materialização do amálgama ideológico entre católicos partidários da teologia da libertação; sindicalistas do ABC paulista, que emergiram no cenário nacional durante as greves metalúrgicas do final dos anos 1970; e os militantes das organizações de esquerda que haviam optado pela luta armada (1968-1974). Desse modo, estava constituída a tendência política que se oporia ao

¹⁰BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. **Da libertação**, p. 11-12.

¹¹BOFF, Leonardo. **Igreja**, p. 197.

¹²Sobre o significado da participação da Igreja Católica na estruturação dessas organizações, merecedoras de consulta são as seguintes matérias e editoriais do jornal **O Estado de S. Paulo**: Forma de ação das CEBs deve ser alterada, (19 abr. 1997. Caderno A, p. 17); As CEBs vistas de dentro, (15 jul. 1997. Caderno A, p. 3); CEBs criticam abandono dos pobres pelo governo, (20 jul. 1997. Caderno A, p. 26); CEBs, nova roupagem no modelo antigo, (23 jul. 1997. Caderno A, p. 3); e O sucessor de d. Paulo Evaristo, (17 abr. 1998. Caderno A, p. 3).

processo de negociação pelo alto, conduzida pelos liberais, que colocou fim ao regime militar (1985).

Ditadura militar, pós-graduação e pesquisa educacional

A moderna pesquisa educacional brasileira tem em Anísio Teixeira uma das suas figuras de proa. No início dos anos 1930, ele criara, na Diretoria de Instrução Pública do Distrito Federal, um espaço institucional para o desenvolvimento da pesquisa no campo da educação e, depois, as investigações que já vinham sendo realizadas pelo Instituto Nacional de Estudos Pedagógicos (INEP), desde 1938, ganharam um novo impulso quando da sua passagem pela diretoria do órgão. Foi nessa oportunidade, em 1955, que se fundaram o Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais e os Centros Regionais de Pesquisas Educacionais. Para o diretor do INEP, o Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais, juntamente com os seus congêneres estaduais, teria a função de:

“(...) formular uma política educacional baseada, de um lado, nos resultados das pesquisas sobre a cultura brasileira e, de outro lado, nos desenvolvimentos no campo da teoria educacional e sua aplicação. Como parte do processo de execução de tal política, o CENTRO preparará e publicará livros de texto sobre administração escolar, organização de currículos, psicologia educacional, filosofia da educação, preparação de professores etc... Não devem ser feitas traduções de livros existentes; haverá, sim, novas formulações especificamente brasileiras, baseadas nos princípios delineados acima. O preparo dos educadores e dos administradores escolares também ficará na alçada do CENTRO”¹³.

Assim, os centros de pesquisas foram concebidos para perscrutar os fenômenos educacionais e apresentar soluções para os problemas que afligiam o mundo pedagógico escolar; como, por exemplo, a ausência de textos que explicassem e interpretassem a realidade cultural brasileira. Para Anísio Teixeira, era preciso produzir pesquisas que ajudassem a compreender as condições culturais, escolares e das tendências de desenvolvimento de cada uma das regiões da sociedade brasileira com o objetivo de se alcançar a elaboração de uma política educacional para o país.

¹³TEIXEIRA, Anísio S. **Centro brasileiro de pesquisas educacionais**, p. 124.

Essa propensão à institucionalização da pesquisa educacional, como política de Estado, ganhou um novo impulso após a reforma universitária patrocinada pela ditadura militar, em 1968. A aliança militar-empresarial que empalmou o Estado com o golpe de 1964 implementou a reforma universitária combinando dois elementos constitutivos da totalidade capitalista brasileira de então: primeiramente, a formulação de uma nova política econômica, expressa no Programa de Ação Econômica do Governo (PAEG), que foi executada a partir do governo do general-presidente Humberto Castelo Branco (1964-1967). Os fundamentos econômicos do PAEG – concentração da riqueza e da renda; arrocho salarial; e subsídios à exportação industrial – viabilizaram, num cenário internacional de taxa de juros e preço do barril de petróleo baixos, o chamado “milagre econômico” (1968-1974), período no qual o crescimento médio do PIB foi superior a 10% ao ano¹⁴. E o segundo foi o aparato jurídico autoritário que escancarou o caráter ditatorial do regime militar instituído durante o governo do general-presidente Arthur da Costa e Silva (1967-1969). Assim, a Lei n.º 5.540/68, que alterou as estruturas da universidade brasileira, foi imposta sob a proteção repressiva do AI-5 (1968), do decreto n.º 477 (1969) e um par de relatórios de estudos: o Atcon (1966) e o Meira Mattos (1968)¹⁵.

Mesmo tendo sufocado o radicalismo intelectual, notadamente de esquerda, a reforma implementada pela ditadura militar introduziu elementos de modernização na universidade brasileira. O traço mais significativo da universidade configurada em 1968 foi o da pós-graduação. Assim, a Lei 5.540/68 reconhecia os poucos cursos de pós-graduação que já estavam funcionando desde 1965, por determinação do Parecer n.º 977/65 aprovado no CFE, e determinava, no seu Artigo 24, que: “*o Conselho Federal de Educação conceituará os cursos de pós-graduação e baixará normas gerais para a sua organização, dependendo sua validade, no território nacional, de os estudos neles realizados terem os cursos respectivos, credenciados por aquele órgão*”¹⁶. Para a tecnocracia governamental, a pós-graduação teria como objetivo a formação de “capital humano” para dois setores considerados importantes pelos governos militares: as empresas estatais diretamente

¹⁴FURTADO, Celso. **O mito do desenvolvimento econômico**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

¹⁵Uma visão mais sistemática dos relatórios Atcon e Meira Mattos pode ser obtida em: CUNHA, Luiz Antônio. **A universidade reformanda**, (1988); CHAUL, Marilena de Souza. **Ventos do Progresso: a universidade administrada**, (1980); e FÁVERO, Maria de Lourdes A. **Da universidade “modernizada” à universidade “disciplinada”**: Atcon e Meira Mattos, (1988).

¹⁶SAVIANI, Dermeval. **Política e educação no Brasil**, p. 102.

envolvidas com a modernização das relações capitalistas de produção e as instituições universitárias por meio da qualificação dos seus professores, ou seja, a consolidação de uma comunidade de professores-pesquisadores produtores de novos conhecimentos científicos e, ao mesmo tempo, formadores de quadros dirigentes qualificados para o próprio Estado.

A legislação educacional adotada pelo regime militar instituiu um modelo de pós-graduação que imitava o norte-americano, isto é, estabelecia programas regulares de ensino e pesquisa para a obtenção dos graus de mestrado e doutorado, tal com já estava anunciado nos relatórios Atcon e Meira Mattos. Simon Schwartzman, historiando a formação da comunidade científica no Brasil, afirma que os novos programas de pós-graduação:

“(...) emergiram como meios onde parecia ser possível realizar trabalhos de pesquisa e formação de alto nível de qualidade, livre das dificuldades econômicas, institucionais e políticas que prejudicavam as universidades como um todo. Assim, passaram a atrair os melhores talentos e os recursos públicos disponíveis”¹⁷.

Especificamente em relação ao campo educacional, assistiu-se a um processo de expansão dos programas de pós-graduação depois da reforma universitária de 1968; somente de 1971 a 1975 foram criados 16 cursos de mestrado e, em 1976, teve início o primeiro de doutoramento. Nesses programas, a produção de estudos e pesquisas educacionais aumentaram *“em escala e abrangência, concentrando-se, em grande parte, nas dissertações e teses de doutorado defendidas nos diversos cursos, e nos trabalhos de pesquisa de seus professores”¹⁸*. Concomitantemente a essa tomada de decisão de implantar a pesquisa científica no âmbito acadêmico, a ditadura militar derrotava a luta armada (1967-1975) empreendida pelas organizações de esquerda e ampliava, por extensão, a repressão policial-militar sobre o conjunto da sociedade civil. Essa conjuntura – de um lado, institucionalização da pós-graduação universitária; do outro, a derrota militar da esquerda armada – produziu a seguinte situação: muitos quadros das organizações de esquerda que sobreviveram à repressão desencadeada pela ditadura militar retornaram às universidades e se titularam nos programas de mestrado e doutorado tanto em instituições brasileiras quanto em estrangeiras. Depois, muitos deles se transformaram nos professores

¹⁷SCHWARTZMAN, Simon. **Formação da comunidade científica no Brasil**, p. 296.

¹⁸CAMPOS, Maria Malta; FÁVERO, Osmar. **A pesquisa em educação no Brasil**, p. 6.

dos próprios programas de pós-graduação instituídos pela política educacional do regime militar.

Foram esses professores-pesquisadores de esquerda, ex-militantes do movimento estudantil que tinham se oposto à reforma universitária, que introduziram o marxismo como teoria do conhecimento no âmbito das pesquisas em ciências humanas e sociais. Emergia, assim, uma situação antitética: ao mesmo tempo em que a ditadura militar pretendia manter o total controle ideológico sobre as instituições educacionais, ela não conseguia impedir que no seu interior germinasse a crítica mais radical contra o modelo de modernização do capitalismo brasileiro implantado após 1964: a crítica formulada nos pressupostos teóricos do marxismo. Nesse contexto, a pesquisa desenvolvida no campo educacional também foi permeada pela influência do marxismo. A ascendência da teoria do conhecimento marxista no âmbito de alguns dos campos das ciências humanas já se fazia sentir na segunda metade da década de 1970. Silvio Gamboa esclarece que foi nesse interregno que apareceram:

“(...) as primeiras dissertações com preocupação crítica e com referencial teórico centrado no materialismo histórico, chegando a representar 16% das pesquisas produzidas na área de Filosofia da PUC-SP, 30% na área de pesquisa Educacional da UFSCar e 28% na área de Metodologia de Ensino da UNICAMP. Nas duas últimas universidades, as primeiras dissertações já têm essa tendência, pois na época em que foram criados seus respectivos cursos, no âmbito dos cursos de pós-graduação, já se questionavam os métodos tradicionais de pesquisa fundados no positivismo e se reformulavam os conteúdos da disciplina de Metodologia da Pesquisa Científica”¹⁹.

Tomando em consideração o período em questão, o marxismo que grassou, por exemplo, no interior dos programas de pós-graduação em educação foi aquele que derivou nas seguintes tendências epistemológicas: o estruturalismo marxista, a teologia da libertação e o marxismo gramsciano²⁰. Aqui, para efeito do objeto em análise, vamos levar a cabo apenas o exame da teologia da libertação como instrumento teórico-metodológico da pesquisa educacional. A teologia da libertação, como teoria do conhecimento, guarda uma orgânica correspondência com o contexto histórico que se instalou na América Latina durante os decênios de 60 e 70 do século XX. Ela pode ser

¹⁹GAMBOA, Silvio Ancízar Sanchez. **A dialética na pesquisa em educação**, p. 111.

²⁰Sobre a influência do marxismo estruturalista e do gramsciano no âmbito do PPGE/UFSCar, por exemplo, consultar: FERREIRA Jr., Amarílio; BITTAR, Marisa. **Teoria do Conhecimento, História e o Mestrado em Fundamentos da Educação do PPGE: 1976-1993**, (2000).

tomada como uma práxis, ou seja, uma atividade humana que se desdobra, de forma imbricada, em prática e teoria ao mesmo tempo. No que diz respeito à prática, a característica mais pronunciada dos simpatizantes da teologia da libertação foi a militância em favor dos excluídos e a oposição radical ao projeto de dominação imposto secularmente pelas elites econômicas e políticas, ou seja, eram partidários da luta de classes. Os teóricos da teologia da libertação criticavam a postura dos próprios cristãos que manifestavam intolerância ideológica em relação ao conceito histórico de luta de classes. Lucien Pelissier, em 1968, combatia esse preconceito arraigado entre os cristãos católicos usando os seguintes argumentos:

“Vítimas de uma tradição secular de submissão à ordem estabelecida, ou de uma educação cristã demasiadamente lenitiva, a maioria dos cristãos, ao simples enunciado de luta de classes, assume uma atitude de recuo, cheia de embaraço em alguns – os que fazem parte dos explorados e sabem disso – e de recusa virtuosamente indignada, em outros. O próprio termo evoca em todos a lembranças de sombrios massacres, morticínios crapulosos; é, ao mesmo tempo, o trabalhador de blusa suja, a anarquista descabelada; são os membros da comuna de 1871, e os comunistas, o punho levantado e a bôca crispada pelo ódio; é a canalha em liberdade, os baixos instintos desencadeados, abarrotados de palavras sórdidas e de vinho tinto, a Injustiça se comprazendo com o Crime, enquanto inocentes puríssimos, alvos, cheios de mérito e dignos de todo respeito pagariam por êsse desenfreamento. Eis aí uma visão essencialmente burguesa dos conflitos sociais, da qual, por vêzes, temos muita dificuldade em nos libertar”²¹.

Para a teologia da libertação, portanto, os cristãos deveriam se desembaraçar da ideologia burguesa que embotava as suas consciências e assumir o devenir histórico que culminaria na própria autodeterminação dos pobres e explorados gerados pelas relações capitalistas de produção. Assim, teriam os cristãos que superar a concepção religiosa reduzida, unicamente, a instrumento de poder das classes dominantes. Agindo dessa forma, os cristãos arrebatariam para si a condição de sujeitos históricos com a plena noção do papel que o povo oprimido – “o Povo de Deus” – desempenharia no processo de construção da nova consciência eclesiológica e que, por conseguinte, indicaria o caminho para uma “sociedade alternativa menos dependente e injustiçada”²².

²¹PELISSIER, Lucien. **A Igreja e as classes sociais**, p. 97.

²²BOFF, Leonardo. **Igreja**, p. 24.

Já no plano da teoria, a teologia da libertação amalgamou os aspectos místicos da crença cristã com os conceitos do materialismo histórico, isto é, aceitava os pressupostos analíticos do materialismo histórico sem, contudo, romper com a fé na transcendência, o que implicava rejeitar os fundamentos do materialismo filosófico. Dito de outra forma: o marxismo da teologia da libertação era um marxismo mutilado, principalmente porque os escritos marxianos não fizeram qualquer tipo de concessão para com a concepção religiosa de mundo. A posição irreligiosa professada por Marx pode ser avaliada pela afirmação segundo a qual “*a religião é apenas o sol ilusório que gira em volta do homem enquanto ele não circula em torno de si mesmo*”²³. Portanto, para o “marxismo” de Marx era necessário estabelecer a crítica radical em relação à religião como forma de superação do torpor provocado pela crença escatológica do mundo, ou seja, que engendrava uma postura de estranhamento do homem consigo mesmo na medida em que lhe arrancava das mãos o destino da sua própria vida. Apesar da fratura que a teologia da libertação operou no interior do marxismo, promovendo uma separação mecânica entre o materialismo histórico e materialismo dialético, ela foi capaz de produzir uma teoria do conhecimento aplicável ao campo das ciências humanas.

O cerne da epistemologia gerada pela teologia da libertação estava centrado numa equação que tinha que satisfazer, segundo a concepção cristã, os valores respectivos de dois domínios concernentes à existência humana: a salvação escatológica e a libertação histórica. Com relação à primeira, a salvação da alma, o seu reencontro com o “*criador no paraíso celestial*”, só seria possível por meio da remissão dos pecados gerados pela carne; e quanto à segunda, a libertação histórica somente ocorreria quando os oprimidos desvencilhassem os próprios corpos do jugo da exploração imposta pelas classes dominantes no processo de produção da riqueza material. Assim, o corpo (libertação parcial/mortalidade) e a alma (libertação integral/imortalidade) seriam redimidos pela práxis dos cristãos que revolucionaria a sociedade terrena e pavimentaria a estrada de acesso ao “*Reino de Deus*”. Desse modo, as duas dimensões justificadoras do modo de ser dos homens estariam fundidas num único processo histórico. Os irmãos Boff definiram os fundamentos da teoria do conhecimento derivados da teologia da libertação nos seguintes termos:

²³MARX, Karl. **Introdução**, p. 146.

“Devemos partir do fato de que não há duas histórias e duas realidades. Existe uma só. Entretanto esta única e mesma realidade possui muitas e várias dimensões objetivas. Estas dimensões objetivas podem ser adequadamente apreendidas; e assim surgem os distintos discursos científicos, cada qual com sua ótica (pertinência) própria; os distintos discursos não criam correspondentes realidades (coisas), mas traduzem dimensões da mesma e única realidade. A linguagem analítica fala, por exemplo, de sociedade de exploração ou de sociedade de colaboração, de injustiças estruturais, de mecanismos de dominação etc. A linguagem religiosa, lendo esta realidade assim analiticamente decifrada, percebe que esta dimensão é remetida a uma dimensão mais profunda, àquela em que ela toca Deus; a fé discerne na injustiça presença de pecado, nos mecanismos de exploração pecado social”²⁴.

Para a teologia da libertação, portanto, o pressuposto básico da sua epistemologia seria a possibilidade de estudar os fenômenos concernentes à vivência humana (material e espiritual) com base numa identificação entre a “*sociedade justa*” (explicada pela linguagem analítica) e o “*Reino de Deus*” (justificado pela hermenêutica da linguagem religiosa). Mas, a identificação entre essas duas esferas pertencentes ao mundo dos homens não se colocava numa relação de simetria absoluta. Havia entre ambas uma hierarquia, pois a razão ficava subordinada, em última instância, à fé. Assim, o sujeito da pesquisa, filiado a teoria do conhecimento fundada na teologia da libertação, deveria ser presidido pela seguinte lógica:

“Mediante a mediação hermenêutica elaboramos os critérios teológicos com os quais vamos ler o texto sócio-analítico (a realidade). Só assim a realidade social com suas contradições é apropriada teologicamente e vira uma página religiosa. O que Deus nos tem a dizer com os problemas sociais captados adequadamente pela racionalidade científica? Este é o desafio; aqui não basta a razão; entra a fé”²⁵.

A essência, portanto, do método investigativo assentado na concepção filosófica derivada da teologia da libertação era a celebração em novas bases do casamento entre a fé e a razão, na melhor tradição da trajetória construída pelo pensamento cristão desde Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. A novidade, agora, era que a razão não fora emprestada de filósofos metafísicos como Platão e Aristóteles, mas de um pensador alemão partidário da corrente estruturada no materialismo dialético: Karl Marx. Cristianismo e marxismo, eis aí as duas correntes clássicas do pensamento ocidental que se fundiram e deram origem a

²⁴BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. **Da libertação**, p. 57-58.

²⁵BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. **Da libertação**, p. 17.

uma terceira: a teologia da libertação. A teologia da libertação – era, obviamente, mais cristã do que marxista – influenciou de forma significativa a vida política nacional, marcada pela luta contra a ditadura militar, e também o mundo acadêmico brasileiro que emergiu após a reforma universitária de 1968, particularmente a pesquisa em ciências humanas realizadas nos programas de pós-graduação.

Foram esses pressupostos teórico-metodológicos que animaram as investigações realizadas, na segunda metade da década de 1970, por José Maria Paiva acerca da ação jesuítica no Brasil do século XVI. A obra *Colonização e catequese* nasceu sob a forma de uma dissertação de mestrado defendida no programa de pós-graduação da Faculdade de Educação da UNICAMP e, depois, foi publicada pela editora Autores Associados & Cortez no início dos anos 1980.

“Colonização e catequese” após 25 anos

Podemos afirmar, sem o risco de grandes equívocos, que *Colonização e catequese* já pode ser considerada, hoje, como uma obra clássica da história da educação brasileira. O livro de José Maria Paiva se transformou numa leitura obrigatória sobre a educação jesuítica no Brasil Colonial não só porque abordou o objeto de investigação do ponto de vista da totalidade histórica, buscando sempre uma amarração orgânica entre o particular e o geral, mas, sobretudo, porque o conteúdo do texto ficou impregnado pela visão crítica que a teologia da libertação, como método de pesquisa, lhe emprestou. Citando como referência *História da Igreja no Brasil*, publicada pela Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina (CEHILA), Paiva assumia que a perspectiva epistemológica que os autores da referida obra adotaram era coincidente com aquela utilizada nas suas pesquisas sobre o Brasil Colonial. Nessa perspectiva, afirmava que: “a Teologia da Libertação, que, há anos, lançou seu primeiro manifesto conclamando a Igreja à fidelidade radical às suas origens, despertou o interesse de doutores e pastores. Também os historiadores retomaram os dados e refizeram a leitura dos fatos”²⁶.

Paiva, portanto, posicionava-se como um historiador da educação brasileira que se punha a empreender uma nova interpretação da ação catequética jesuítica missionada no

²⁶PAIVA, José Maria. *Colonização e catequese*, p. 18.

período colonial; para tanto, lançou mão das mesmas fontes empíricas que já tinham sido analisadas por outros historiadores consagrados. Tomou como principal interlocutor o historiador oficial da Companhia de Jesus no Brasil: o padre Serafim Leite. À leitura proposta pelo padre jesuíta sobre o significado da missão evangelizadora inaciana no período colonial – registrada minuciosamente em dez tomos na imponente *História da Companhia de Jesus no Brasil* –, Paiva se contrapôs argumentando que:

“O trabalho de Serafim Leite se ressent de uma crítica ideológica que indique as razões, senão verdadeiras, ao menos possíveis dos fatos historiados. Inúmeras passagens demonstram que o autor se identifica com a posição dos primeiros jesuítas, aliados naturais do estamento dominante. (...) Desta forma o julgamento que Serafim Leite faz não pode servir de orientação. Pelo contrário, há que se evitar segui-lo, para poder sentir o outro lado da História”²⁷.

Em decorrência do fato de que a teologia da libertação assumiu a interpretação da história baseada no conceito da luta de classes – ou seja, do materialismo histórico –, “sentir o outro lado da História” significava defender ideologicamente aqueles que foram “oprimidos” pelo “estamento dominante” durante o Brasil Colonial. Essa foi a grande tarefa a que se propôs Paiva ao escrever *Colonização e catequese*. Ele o fez com a competência inerente aos pesquisadores profundamente conhecedores do seu objeto de investigação. A grande virtude da obra foi ter superado, portanto, o tratamento apologético que a historiografia brasileira havia dispensado para a missão evangelizadora realizada pelos jesuítas durante o interregno de 1549 a 1759. Dito de outra forma: o autor tratou a catequese jesuítica como um fenômeno particular que encerrava em si mesmo a unidade dialética entre o singular – a ação religiosa/cultural emanada do catolicismo tridentino – e o geral – o mercantilismo como rasgo mais significativo da colonização portuguesa assentada nos trópicos. Nesta perspectiva, a obra de Paiva demonstrou sobejamente o quanto a missão evangelizadora encetada pelos padres inacianos estava a serviço dos interesses econômicos metropolitanos.

A obra de José Maria Paiva, entretanto, ficou perpassada por uma contradição que caracterizava a própria natureza constitutiva da teologia da libertação, ou seja, a união que ela havia celebrado entre cristianismo e marxismo, melhor: entre metafísica e materialismo.

²⁷PAIVA, José Maria. *Colonização e catequese*, p. 17-18.

Para Paiva, a subjugação dos índios era, antes de tudo, uma conseqüência direta gerada pelas contradições internas do *orbis christianus* e não da essência pertencente à acepção de mundo engendrada pelo cristianismo. Analisando a contradição que se estabeleceu entre cristianismo e colonização – entre jesuítas, colonos e índios –, o autor teceu a seguinte interpretação:

“A práxis catequética, que viemos analisando, traz uma só lição: sua vinculação com todo o contexto sociocultural imperante. A integração dos jesuítas ao estamento dominante fez com que agissem pastoralmente segundo as concepções e interesses deste estamento. (...) O jesuíta e, mais além dele, toda a Igreja quinhentista, estava aliada aos ‘donos do poder’, através da concepção do ‘orbis christianus’. (...) Os jesuítas agiam, assim, na pastoral, procurando a realização do Reino de Deus. O maior problema consistiu em que os índios – por viverem outra cultura – não tinham condições de não perceberem a total identificação dos objetivos dos padres e colonos, não mais em função do ‘orbis christianus’, mas exclusivamente em função dos interesses mercantis dominantes. Cada passo, que os jesuítas perfazem ao encontro do índio, traduz a necessidade de ele servir docilmente à gente portuguesa. Desta forma, sua ação se tornou subsidiária, embora necessária. Poder-se-ia perguntar se, com isto, não desvirtuaram os jesuítas a práxis pastoral”²⁸.

Infere-se, com base no excerto acima, que o desvirtuamento da catequese ocorreu em função do papel subsidiário que a Companhia de Jesus se prestou no processo colonizador lusitano. A malsinação da “*práxis pastoral*” jesuítica, portanto, deformou a essência do próprio cristianismo; pois, para o autor, “*o saber original da fé, que compreende o **con-viver** com Deus, ficou reduzido a decorar. A profissão de fé, a um som*”²⁹, ou seja, uma prática catequética que primava pela forma, mas não pelo conteúdo. Desse modo, a pergunta formulada por Paiva não implicava em questionar a substância teológica mesma que animava a religião católica. Para ele, bastaria apenas apartar a missão evangelizadora jesuítica – por extensão, “*toda a Igreja quinhentista*” – do projeto colonizador propugnado pelo mercantilismo português para que a catequese assumisse a sua verdadeira “*práxis pastoral*”. Em síntese: era como se fosse possível o cristianismo aceitar, independentemente do contexto colonial português, os elementos estruturantes da cultura tupi-guarani que povoava o litoral leste da terra brasílica. Ora, não existia a menor condição histórica de coabitação, com base na autodeterminação societária, entre os dois

²⁸PAIVA, José Maria. *Colonização e catequese*, p. 75.

²⁹PAIVA, José Maria. *Colonização e catequese*, p. 79.

mundos culturais tão opostos: de um lado, o “*orbis christianus*” com os seus dogmas consubstanciados no princípio supremo da salvação por meio da eucaristia; do outro, as sociedades pré-colombianas alicerçadas na pajelança, nudez, poligamia, antropofagia e nomadismo. Foi, na realidade, o contato de duas estruturas societárias inconciliáveis, uma, inexoravelmente, destruiria a outra.

Agora, décadas depois da publicação da sua obra, José Maria Paiva trouxe a lume um *postscriptum* – intitulado *Após 25 anos* – que será adensado na segunda edição de *Colonização e catequese*³⁰. Nesse novo texto, com 43 páginas, Paiva explica de forma sistemática a inflexão epistemológica que dispensa, hoje, para as suas pesquisas que tratam da temática colonial em questão. A diferença que salta à vista é que, atualmente, Paiva abandonou a abordagem marxista, os conceitos extraídos do materialismo histórico, que empregou quando realizava as mesmas pesquisas na segunda metade da década de 1970. Esse posfácio à segunda edição, portanto, não pode ser identificado com os fundamentos teóricos que estruturaram a teologia da libertação. Trata-se muito mais de um trabalho que pode ser classificado como de teologia política; mas, entretanto, uma teologia política que valoriza o elemento cultural como determinante do processo histórico. Assim, do binômio – cristianismo + marxismo – que conformava a teologia da libertação, só restou um dos dois elementos: o cristianismo, que é tomado pelo autor como manifestação cultural essencial da sociedade quinhentista. Explicitando a sua atual opção metodológica de pesquisa, Paiva defende:

“Um novo ponto, que sinto necessário para realçar o significado vivido pelos atores sociais quinhentistas, diz respeito à compreensão cultural que guiava seu viver. Entendemos melhor os gestos praticados na Colônia se estivermos atentos a essa compreensão. (...) A compreensão que os portugueses tinham de sua realidade se fundava sobre os marcos teológicos cristãos, sedimentados ao longo de pelo menos treze séculos, eles próprios construídos no contexto da vida social da época, justificando a ordem social e o poder político, modelando o discurso, os valores, os comportamentos, os hábitos, a etiqueta, a visão de mundo, as relações interculturais, modelando cada gesto da vida social. (...) Há que se explicar qual era essa teologia, qual a espiritualidade, qual o entendimento que dela tinham os letrados, qual o que dela tinha o povo. Embora distinguindo suas possíveis

³⁰O texto em questão foi apresentado na vídeo conferência sobre “O Brasil Colonial: Estado da Arte em História da Educação”, um dos eventos acadêmicos comemorativos dos 20 anos de existência do HISTEDBR. A referida conferência ocorreu na Faculdade de Educação da UNICAMP, em 18/03/2005. Na ocasião, o Prof. Dr. Sérgio Eduardo M. Castanho e eu participamos como comentaristas do texto aduzido pelo Prof. Dr. José Maria Paiva.

*interpretações práticas, tem-se que afirmar a mesma qualidade da origem: a realidade era compreendida religiosamente; os homens viviam no círculo de Deus, Deus participando da vida dos homens*³¹.

Com base nessa nova lógica interpretativa, Paiva sustenta a tese de que havia uma relação isomórfica entre a estrutura social luso-brasílica do século XVI e a imagem metafísica do mundo que a mesma engendrou sem que houvesse, contudo, uma prioridade do religioso sobre o secular ou *vice versa*. Além disso, a sua interpretação da religiosidade e da cultura no mundo lusitano do século XVI é plasmada por um entendimento de que existia uma justaposição entre o poder principesco (*regnum*) e o poder sacerdotal (*sacerdotium*), pois “*não havia divergência: todos comungavam da mesma crença*”³². Assim, ambos os poderes são considerados como demiurgos no processo de construção e sacralização do edifício societário de então. A estruturação tanto dos preceitos religiosos quanto dos elementos culturais que compunham a sociedade brasílica é tomada no sentido da tradição caudatária da filosofia aristotélico-tomista, ou seja, aquilo que há de permanente nas coisas que mudam e que, ao mesmo tempo, constituem-se em suporte sempre idêntico das sucessivas qualidades resultantes das transformações religiosas e culturais.

A interpretação da sociedade luso-brasílica do século XVI com base em pressupostos de uma teologia política guarda coerência sistemática com o novo método de investigação adotado pelo autor. Paiva é pesquisador circunspecto com relação a hermenêutica das fontes empíricas. O seu procedimento metodológico, empregado no decurso do processo investigativo, é o da polifonia com base nas homologias encontradas nos documentos quinhentistas consultados. Desse modo, o autor revela uma preocupação em esquadrihar minuciosamente os documentos em busca de todos os vocábulos, conceitos e figuras que se repetem nos vários textos pesquisados, ou seja, os mesmos são selecionados e classificados com base nas semelhanças de estrutura e de origem que guardam entre si. Assim, da lavra dos homens quinhentistas que redigiram os documentos que consubstanciam as análises encontradas no texto vão emergindo os principais elementos daquilo que foi a religiosidade e a cultura da terra brasílica na aurora da modernidade.

³¹PAIVA, José Maria. **Após 25 anos**, p. 10.

³²PAIVA, José Maria. **Após 25 anos**, p. 11.

A principal tese defendida por Paiva parte do preceito de que é impossível desvelar o verdadeiro significado da sociedade brasileira quinhentista adotando uma lógica que privilegia exclusivamente o “olhar de fora para dentro”, isto é, o historiador não deve interpretá-la por meio dos fundamentos epistemológicos coetâneos. Em *Após 25 anos*, Paiva realizou um esforço magnífico na tentativa de alcançar o intento de analisar a cultura portuguesa quinhentista com base novo método e, por conseguinte, fugir da tentação de julgá-lo com pressupostos valorativos do século XX. A sua lavra é perpassada por erudição e sofisticação intelectual que deita liames na teologia cristã, na história luso-brasileira e na filosofia escolástica, ou seja, o texto é meticulosamente tecido nas filigranas das manifestações religiosas e culturais do homem português do século XVI. Nesse sentido, ele espelha a própria vastidão do capital cultural amalhado pelo autor.

Na nova explicação que Paiva dispensa para o Brasil Colonial há, no entanto, um aspecto que merece particular atenção: os percalços religiosos/culturais enfrentados pelos padres da Companhia de Jesus. Efetuada a leitura de *Após 25 anos*, é possível extrair a seguinte conclusão: a ponta-de-lança do cristianismo da contra-reforma ficou amolecida na terra brasílica do século XVI. Essa afirmação toma um significado grave se levarmos em conta a assertiva de Antonio Gramsci sobre a Ordem criada por Inácio de Loyola, ou seja: “*a Companhia de Jesus é a última grande ordem religiosa, de origem reacionária e autoritária, com caráter repressivo e ‘diplomático’, que assinalou, com o seu nascimento, o endurecimento do organismo católico*”³³. Mas nos trópicos portugueses as vicissitudes enfrentadas pelos padres jesuítas não foram de pequena monta, principalmente porque a Terra de Santa Cruz era povoada por uma “*legião de demônios*”. Logo, para os “*soldados de Cristo*”, o mundo cultural dos brasis era uma verdadeira “*usina geradora de pecados*”.

Nos primórdios da colonização, foi o padre Manuel da Nóbrega quem melhor identificou os elementos constitutivos da estrutura societária dos “negros da terra” que ameaçavam o avanço da cultura ocidental cristã. Depois do ato de antropofagia no qual o bispo D. Pedro Fernandes Sardinha foi devorado pelos índios Caetés, Nóbrega escreveu a famosa missiva de 1558, endereçada ao Provincial de Portugal, em que vaticinava:

³³GRAMSCI, Antonio. **Caderno 11: Apontamentos para uma introdução e um encaminhamento ao estudo da filosofia e da história da cultura**, p. 102.

“A lei, que lhes hão de dar, é defender-lhes comer carne humana e guerrear sem licença do Governador; fazer-lhes ter uma só mulher, vestirem-se pois têm muito algodão, ao menos depois de cristãos, tirar-lhes os feiticeiros, mantê-los em justiça entre si e para com os cristãos: fazê-los viver quietos sem se mudarem para outra parte, se não for para entre cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastam, e com estes Padres da Companhia para os doutrinarem”³⁴.

Esses foram os principais elementos do plano colonizador proposto pelo padre Manuel da Nóbrega à Coroa portuguesa. O projeto de povoamento para a terra brasílica apresentado por Nóbrega era de caráter radical: atacava de forma impiedosa os elementos culturais indígenas, que na visão jesuítica, se constituíam em verdadeiras fontes geradoras de todos os “*pecados*” que pululavam nas terras americanas situadas abaixo da Linha do Equador. Mas o combate travado entre os padres jesuítas e os Anhangás, Guaixarás e Saravaias indígenas acabou também por molificar os primeiros. Portanto, a dogmática tridentina, na luta pela hegemonia ideológica, lentamente teve que ceder terreno teológico durante o processo de disseminação do cristianismo pela vastidão territorial da terra brasílica. De todos os pecados, a fornicação de colonos e padres seculares com as índias era aquele que, possivelmente, mais atormentava o cotidiano do jesuíta na encarniçada luta pelo êxito da missão evangelizadora. A cultura da poligamia adicionada à nudez de corpos femininos saudáveis, belos e sensuais, num ambiente de exuberância provocada pela floresta tropical, deixou o português quinhentista lânguido para enfrentar as tentações “*pecaminosas*” provocadas pelos “*demônios*” indígenas.

Desse modo, os clérigos seculares, protegidos pelo solidéu do bispo Sardinha, escandalizavam os inicianos com a sua licenciosidade sexual. Tal como cita Paiva no seu texto, o padre Manuel da Nóbrega, em carta endereçada a D. João III, reclamava que:

“(...) nesta Capitania [Pernambuco] se vivia muito seguramente nos pecados de todo ho genero e tinhão ho pecar por lei e costume, hos mais ou quasi todos nam comungavão nunca e há absolvição sacramental há recebiam perseverando em seus peccados. Hos eclesiasticos que achei, que são cinco ou seis, viviam a mesma vida e com mais escandalo”³⁵.

³⁴NÓBREGA, Manuel da. **Carta ao P. Miguel de Torres, Lisboa (Baía, 08 de maio de 1558)**, p. 450.

³⁵NÓBREGA, Manuel da. **Carta a D. João III, Rei de Portugal, (Olinda, 14 de setembro de 1551)**, p. 290.

E mais: ao padre Simão Rodrigues (Provincial de Portugal), Nóbrega criticava, em missiva de 1552, que “*os padres que o Bispo trouxe nom edificação nada este povo*”³⁶. Por esses e outros motivos, as relações entre Nóbrega e o bispo Sardinha ficaram intratáveis, tanto que o jesuíta se negava a submeter-se à autoridade episcopal. Uma clara referência aos conflitos existentes entre os jesuítas e a autoridade do primeiro bispo pode ser encontrada numa carta do padre Vicente Rodrigues, de 1553, na qual se lê: “*ao Bispo nenhuma coisa nossa lhe agrada, até no púlpito por palavras bem claras nos desfez muitas coisas. Contradiz as nossas mortificações de parvoíces e coisas de doidos, idiotas, ignorantes*”³⁷. Nesse momento, os textos doutrinários do Concílio de Trento (1545-1563) ainda não estavam aprovados e, portanto, não haviam gerado os novos cânones eclesiásticos que provocariam ainda mais o “*endurecimento*” do cristianismo católico apostólico romano.

Já em relação ao comportamento dos colonos, o caso mais emblemático foi, sem dúvida, o de João Ramalho, em São Vicente. Por ser considerado o “*pai de todos os mamelucos vicentinos*” – ou seja, de uma prole inumerável –, a vida que João Ramalho levava representava a “*petra scandali*” dos “*costumes perniciosos*” tão execrados pelos missionários de Loyola. A vasta progênie mestiça gerada pelo português originário da vila de Vouzela era proveniente do fato de que ele estava amancebado, segundo Serafim Leite, com a filha do cacique Tibiriçá e, ao mesmo tempo, com várias outras indígenas³⁸. O padre Manuel da Nóbrega descreveu a vida de João Ramalho – em missiva de junho de 1553 – nos seguintes termos:

“(...) é principal estorvo para com a gentildade que temos, por ele ser muito conhecido e muito aparentado com os índios. Têm muitas mulheres ele e seus filhos, andam com irmãs e têm filhos delas, tanto o pai como os filhos. Seus filhos vão à guerra com os índios e as suas festas são de índios e assim vivem andando nus como os mesmos índios”³⁹.

³⁶NÓBREGA, Manuel da. **Carta ao P. Simão Rodrigues, Lisboa (Baía, fins de julho de 1552)**, p. 372.

³⁷RODRIGUES, Vicente. **Carta ao P. Luís Gonçalves da Câmara, Lisboa (Baía, 23 de maio de 1553)**, p. 468.

³⁸LEITE, Serafim S.J. **História da Companhia de Jesus no Brasil**, t. II, p.378.

³⁹NÓBREGA, Manuel da. **Carta ao P. Luís Gonçalves da Câmara, Lisboa (S. Vicente, 15 de junho de 1553)**, p. 498.

Para a dogmática ecumênica professada pelos jesuítas era inaceitável tolerar a existência daquela fonte inesgotável de “*pecados*”: a cultura indígena que irradiava do grande tronco étnico tupi-guarani. Mas o resultado da colisão entre as duas concepções de mundo tão antagônicas – o cristianismo, de um lado; e a indígena, de outro – implicou no fato de que o catolicismo saiu tisonado pelo calor escaldante que irradiava da cultura tropical. Melhor: os valores morais derivados do cristianismo tridentino acabaram por ficar mitigados nas terras brasílicas.

O maior exemplo dessa flacidez canônica foi o pacto que o padre Manuel da Nóbrega fez com os mamelucos de São Vicente. O grande mentor intelectual da estratégia de penetração dos valores cristãos nas terras brasílicas logo percebeu que sem um acordo com João Ramalho, a colonização luso-jesuítica poderia perder todo o território situado ao sul da colônia. Para além da vida “*pecaminosa*” levada pelos mamelucos vicentinos,urgia combater a ameaça representada pelos calvinistas aportados na Baía de Guanabara, na chamada França Antártica (1555-1558). Impedir o avanço dos “*hereges*” franceses significava também a afirmação da empreitada evangelizadora da contra-reforma católica. Daí a necessidade fundamental de se estabelecer, a qualquer preço, uma aliança com os mamelucos vicentinos, pois só assim seria possível expulsar militarmente os franceses do Rio de Janeiro. A evidência de que a aliança, a qualquer preço, com os mamelucos era inevitável para o projeto colonizador dos jesuítas ficou registrada no relato do aventureiro alemão Ulrich Schmidel. De passagem por São Vicente, em 1553, ele informava que João Ramalho era “*tão poderoso (...) que podia armar até cinco mil índios. Sob os estandartes reais não se arregimentariam dois mil*”⁴⁰.

Premido pela ameaça do inimigo calvinista e necessitando do poderio militar de João Ramalho, Nóbrega não teve pejo em tergiversar com os dogmas conciliares que a Santa Madre Igreja estava gestando em Trento. Portanto, a efetiva cristianização dos costumes da população de São Vicente podia esperar um pouco mais. Assim, com o fito selar a concórdia no planalto de Piratininga, Nóbrega encaminhou as medidas cabíveis: intercedeu em favor de João Ramalho junto à Santa Sé com o intuito de legalizar a sua vida marital. Em carta de 1553, ele reivindicava:

⁴⁰SCHMIDEL, Ulrich *apud* ALVES, Mário. **Nóbrega e a civilização brasileira**, p. 55.

“(...) se o Núncio tiver poder, hajam dele dispensa particular para este mesmo João Ramalho poder casar esta índia [filha do cacique Tibiriçá], não obstante que houvesse conhecido outra sua irmã e quaisquer outras parentes dela. E assim para outros dois ou três mestiços, que querem casar com índias, de quem têm filhos, não obstante qualquer afinidade que entre eles haja. Nisto se fará grande serviço a Nosso Senhor. E se isto custar alguma coisa, ele o enviará de cá em açúcar. Haja lá algum virtuoso que lho empreste, porquanto me achei nestas necessidades e com grande desejo de ver tantas almas remediadas”⁴¹.

Tudo leva a crer que a heterodoxia canônica de Nóbrega tenha logrado êxito; pois, em 1555, o próprio lavrava uma carta para Inácio de Loyola na qual relatava que as relações entre os jesuítas e os Ramalho em São Vicente “gozam já de paz e tranqüilidade”⁴². A postura que o primeiro Provincial do Brasil (1553-1559) assumiu, nesse episódio, revelava o quanto os jesuítas eram tinosos na consecução dos seus objetivos.

Para concluir a tese sobre o abrandamento do cristianismo tridentino em terra brasílica, vale a pena citar também a outra derradeira estratégia jesuítica para subordinar João Ramalho aos seus ditames. Gilberto Freyre, em *Casa-grande & senzala*, relata que:

“(...) entre os descendentes de padres no Brasil nem todos têm tido prole ilegítima, destacando-se o caso do jesuíta de nome Pedro Parente Dias Velho que tendo vindo ao Brasil em 1554 tornou-se fundador de família numerosa ‘sem abjurar os votos monásticos e sem que fosse ele viúvo ou desquitado pois jamais se casara e, moço, ingressara para a Ordem, o que lhe não fora difícil, fidalgo que era, e de alta prosápia, na luso-pátria’ (J. de Almeida Barros, ‘Os Garcias na Caiapônia’ Revista do Instituto Histórico de Mato Grosso, ano XVII, tomo XXIV, 1935, pág. 156). Segundo conclusão do Sr. J. de Almeida Barros, paciente estudioso de história regional, possuía o cacique Tevereçá [Tibiriçá] mais uma filha, além da que se casara com João Ramalho, inimigo irreductível dos jesuítas. Pelo que teriam deliberado os padres da Companhia, no intuito de golpear o prestígio de Ramalho junto ao poderoso cacique, fazer aquela outra filha de Tevereçá ‘esposa de um dos irmãos de hábito’ e ‘cunhada dos demais em consequência do que se tornava pessoa, inteiramente, familiar à Companhia’ (pág. 158). Para conseguir tal objetivo, os padres teriam conseguido licença especial dos superiores de Pedro Parente Dias Velho para o seu ingresso no sistema patriarcal luso-ameríndio por meio de casamento legítimo”⁴³.

⁴¹NÓBREGA, Manuel da. *Carta ao P. Luís Gonçalves da Câmara, Lisboa (Do sertão de S. Vicente, último de agosto de 1553)*, p. 526.

⁴²NÓBREGA, Manuel da. *Carta ao P. Inácio de Loyola, Roma (São Vicente, 25 de março de 1555)*, p. 169.

⁴³FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala*, p. 475.

Portanto, nem a Companhia de Jesus se safou dos assédios “*pecaminosos*” imputados aos “*demônios*” que habitavam as plagas brasílicas. A suavização dos dogmas canônicos emanados do Concílio de Trento, durante o processo formativo da sociedade brasileira iniciada no século XVI, possibilitou o sincretismo religioso do cristianismo com as outras manifestações espirituais professadas pelos ameríndios e os negros desafricanizados e que, por conseguinte, atenuou o sentido do pecado no âmbito da sociedade brasileira contemporânea.

Conclusão

Após 25 anos, o Brasil e a lavra que brota da “pena” de José Maria Paiva mudaram. A sociedade brasileira não é mais infelicitada por uma ditadura militar e Paiva não pesquisa o período colonial sob a óptica da teologia da libertação como antes. Dito de outra maneira: o contexto e o texto já não são os mesmos. Apesar das mudanças, o capitalismo periférico brasileiro ainda continua a produzir chocantes iniquidades econômicas e sociais, entretanto, os teólogos da libertação, por sua vez, não usam mais os conceitos marxistas para análise da realidade e a opção preferencial pelos pobres agora não é mais exclusiva. A Igreja Católica regrediu ideologicamente no longo pontificado de João Paulo II (1978-2005), o pontífice empreendeu uma perseguição implacável à teologia da libertação. Para o brasilianista norte-americano, Ralph Della Cava, o polonês Karol Wojtyła “*foi o grande adversário do marxismo. No momento em que ele foi persuadido de que a teologia [da libertação] era uma vertente da doutrina marxista, não poupou esforços para disciplinar todos os seus expoentes*”⁴⁴. O Papa João Paulo II, em 1984, combatia o conjunto tão sedutor enleado na teologia da libertação argumentando que: “*a interpretação dos pobres no sentido da dialética marxista da história e a interpretação da escolha partidária no sentido da luta de classe é um salto eis allo genos [para outro gênero], no qual o contrário se apresenta como idêntico*”⁴⁵. Portanto, para a Cúria Romana, havia chegado a hora de pôr

⁴⁴PAPA foi o grande adversário do marxismo, diz historiador. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 10 abr. 2005. Especial 5.

⁴⁵SUA luta: os valores do cristianismo. **O Estado de S. Paulo**, São Paulo, 21 abr. 2005. Especial H5.

fim à concepção teológica que compreendia o cristianismo e o marxismo como pólos idênticos.

Mas os 27 anos do pontificado de João Paulo II não foram capazes de dirimir o impacto que a obra de José Maria Paiva representou para a história da educação brasileira. *Colonização e catequese* não significa uma referência luminária circunscrita exclusivamente ao campo educacional; ela ajudou a romper com a visão apologética que a historiografia nacional havia consagrado à missão evangelizadora perpetrada pela Companhia de Jesus, durante 210 anos, no Brasil Colonial.

José Maria Paiva pode espessar, hoje, o longo posfácio de 43 laudas à segunda edição de *Colonização e catequese*, justificando a sua nova opção epistemológica demarcada pelo viés culturalista, que concebe a cultura da sociedade portuguesa quinhentista como uma realidade objetivamente de caráter cristã – portanto, constituída de uma natureza coletiva que escapava ao controle de cada indivíduo – e portadora de coerência e especificidade próprias, de tal forma que não se pode isolar qualquer elemento cultural da totalidade societária e o mesmo somente pode ser compreendido em seu contexto geral. Mas, o manuscrito *Após 25 anos* não vai mudar a essência constitutiva de *Colonização e catequese*. A sua riqueza, para além da dialética que plasma o texto, está inexoravelmente vinculada ao contexto da época em que a pesquisa foi realizada. Ditadura militar; lutas democráticas; gênese da pesquisa acadêmica; teologia da libertação; história da educação brasileira; e jesuítas no Brasil Colonial: aqui estão os ingredientes que condicionaram a obra de José Maria Paiva. *Colonização e catequese*, portanto, guarda em si um duplo sentido: é, a um só tempo, obra datada historicamente e marco referencial obrigatório para se estudar a origem da formação societária brasileira.

Bibliografia

- ALVES, Maria Helena Moreira. *Estado e oposição no Brasil (1964-1984)*. 3ª Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1985. 337 p.
- ALVES, Mário. *Nóbrega e a civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1948. 448 p.
- AS CEBs vistas de dentro. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 15 jul. 1997. Caderno A, p. 3.
- BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Da libertação: o sentido teológico das libertações sócio-históricas*. Petrópolis: Editora Vozes, 1979. 114 p.

- BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder. Ensaios de eclesiologia militante*. 3ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1982. 249 p.
- CÂMARA, D. Helder. O que faria S. Tomás de Aquino diante de Karl Marx? *Cadernos de Opinião*, Rio de Janeiro, n.º 2, p. 38-42, 1975.
- CAMPOS, Maria Malta; FÁVERO, Osmar. A pesquisa em educação no Brasil. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, n.º 88, p. 5-17, fev. 1994.
- CEBs criticam abandono dos pobres pelo governo. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 20 jul. 1997. Caderno A, p. 26.
- CEBs, nova roupagem no modelo antigo. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 23 jul. 1997. Caderno A, p. 3.
- CHAUI, Marilena de Souza. Ventos do Progresso: a universidade administrada. In: PRADO Jr., Bento et al. *Descaminhos da educação pós-68*. São Paulo: Brasiliense, 1980. p. 31-56. (Coleção Debate).
- CUNHA, Luiz Antônio. *A universidade crítica: o ensino superior na República Populista*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989. 267 p.
- CUNHA, Luiz Antônio. *A universidade reformanda*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988. 332 p.
- FÁVERO, Maria de Lourdes A. Da universidade “modernizada” à universidade “disciplinada”: Atcon e Meira Mattos. *Educação & Sociedade*, Campinas, n.º 30, p. 87-133, ago. 1988.
- FERREIRA Jr., Amarílio; BITTAR, Marisa. Teoria do Conhecimento, História e o Mestrado em Fundamentos da Educação do PPGE (1976-1993). *Informando: Informativo do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFSCar*. São Carlos, (4): 2-3, nov.-dez., 2000.
- FORMA de ação das CEBs deve ser alterada. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 19 abr. 1997. Caderno A, p. 17.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 30ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Record, 1995. 569 p.
- FURTADO, Celso. *Análise do “modelo” brasileiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972. 122 p.
- FURTADO, Celso. *O mito do desenvolvimento econômico*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974. 117 p.
- GASPARI, Elio. *A ditadura derrotada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. 538 p.
- GASPARI, Elio. *A ditadura encurralada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. 525 p.
- GAMBOA, Silvio Ancízar Sanchez. A dialética na pesquisa em educação: elementos de contexto. In: FAZENDA, Ivani (Org.). *Metodologia da pesquisa educacional*. São Paulo: Cortez, 1989. p. 91-115.
- GRAMSCI, Antonio. Caderno 11: Apontamentos para uma introdução e um encaminhamento ao estudo da filosofia e da história da cultura. In: _____. *Cadernos do cárcere*. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. v. 1. p. 93-225.
- HANSEN, João Adolfo. Manuel da Nóbrega. In: FÁVERO, Maria de Lourdes de Albuquerque; BRITTO, Jader de Medeiros (Org.). *Dicionário de educadores no Brasil: da colônia aos dias atuais*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ & MEC-INEP-COMPED, 2002. p. 764-768.
- LEITE, Serafim S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938. t. II. 658 p.

- LIBÂNIO, J. B., S.J. Conflito Igreja-Estado. *Encontros com a Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro, v. 4, p. 29-40, out. 1978.
- MARX, Karl. Introdução. In: _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução: Rubens Enderle et al. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 145-156.
- MORAIS, J. F. Regis de. *Os bispos e a política no Brasil*: pensamento social da CNBB. São Paulo: Cortez & Autores Associados, 1982. 184 p.
- NÓBREGA, Manuel da. Carta a D. João III, Rei de Portugal (Olinda, 14 de setembro de 1551). In: LEITE, Serafim S.J. *Cartas dos primeiros jesuítas no Brasil (1538-1553)*. Coimbra: Tipografia da Atlântida, 1956. t. I., p. 289-294. (Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo).
- NÓBREGA, Manuel da. Carta ao P. Simão Rodrigues, Lisboa (Baía, fins de julho de 1552). In: LEITE, Serafim S.J. *Cartas dos primeiros jesuítas no Brasil (1538-1553)*. Coimbra: Tipografia da Atlântida, 1956. t. I., p. 367-374. (Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo).
- NÓBREGA, Manuel da. Carta ao P. Luís Gonçalves da Câmara, Lisboa (S. Vicente, 15 de junho de 1553). In: LEITE, Serafim S.J. *Cartas dos primeiros jesuítas no Brasil (1538-1553)*. Coimbra: Tipografia da Atlântida, 1956. t. I., p. 489-503. (Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo).
- NÓBREGA, Manuel da. Carta ao P. Luís Gonçalves da Câmara, Lisboa (Do sertão de S. Vicente, último de agosto de 1553). In: LEITE, Serafim S.J. *Cartas dos primeiros jesuítas no Brasil (1538-1553)*. Coimbra: Tipografia da Atlântida, 1956. t. I., p. 521-527. (Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo).
- NÓBREGA, Manuel da. Carta ao P. Inácio de Loyola, Roma (São Vicente, 25 de março de 1555). In: LEITE, Serafim S.J. *Cartas dos primeiros jesuítas no Brasil (1553-1558)*. Coimbra: Tipografia da Atlântida, 1957. t. II., p. 164-172. (Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo).
- NÓBREGA, Manuel da. Carta ao P. Miguel de Torres, Lisboa (Baía, 08 de maio de 1558). In: LEITE, Serafim S.J. *Cartas dos primeiros jesuítas no Brasil (1553-1558)*. Coimbra: Tipografia da Atlântida, 1957. t. II., p. 445-459. (Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo).
- O SUCESSOR de d. Paulo Evaristo. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 17 abr. 1998. Caderno A, p. 3.
- PAIVA, José Maria. *Colonização e catequese*. São Paulo: Cortez & Autores Associados, 1982. 106 p.
- PAIVA, José Maria. Colonização e catequese. São Paulo: Cortez & Autores Associados, 1982. Resenha de: FRANÇA, Maria Francisca Teresa Figueiredo de O. *Em Aberto*, Brasília, n.º 3, p. 31-33, set./out. 1984.
- PAIVA, José Maria. *Religiosidade e cultura brasileira no século XVI*. Campinas: UNICAMP, 2003. 116 p. Pós-Doutorado (Programa de Pós-Graduação em Educação) – Faculdade de Educação / Universidade Estadual de Campinas, 2003.
- PAIVA, José Maria. *Após 25 anos*. Piracicaba: UNIMEP, 2005. 43 f. Mimeografado.
- PAPA foi o grande adversário do marxismo, diz historiador. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 10 abr. 2005. Especial 5.
- RODRIGUES, Vicente. Carta ao P. Luís Gonçalves da Câmara, Lisboa (Baía, 23 de maio de 1553). In: LEITE, Serafim S.J. *Cartas dos primeiros jesuítas no Brasil (1538-1553)*. Coimbra: Tipografia da Atlântida, 1956. t. I., p. 467-468. (Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo).

- PELISSIER, Lucien. A Igreja e as classes sociais. *Revista Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro, n.º 21-22, p. 97-126, set.-dez., 1968.
- SAVIANI, Dermeval. *Política e educação no Brasil*: o papel do Congresso Nacional na legislação do ensino. São Paulo: Cortez; Autores Associados, 1987. 158 p.
- SCHWARTZMAN, Simon. *Formação da comunidade científica no Brasil*. São Paulo: Editora Nacional, 1979. 481. p
- SERBIN, Kenneth P. *Diálogos na sombra*: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura militar. Tradução: Carlos E. Lins da Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. 566 p.
- SILVA, Hélio. *O poder militar*. 3ª Ed. Porto Alegre: L&PM Editores, 1987. 565 p.
- SUA luta: os valores do cristianismo. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 21 abr. 2005. Especial H5.
- TEIXEIRA, Anísio S. Centro brasileiro de pesquisas educacionais. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, Rio de Janeiro, v. XXVIII, n.º 59, p.118-136, jul.-set. 1955.
- TAVARES, Maria da Conceição. *Da substituição de importações ao capitalismo financeiro*: ensaios sobre economia brasileira. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974. 263 p.