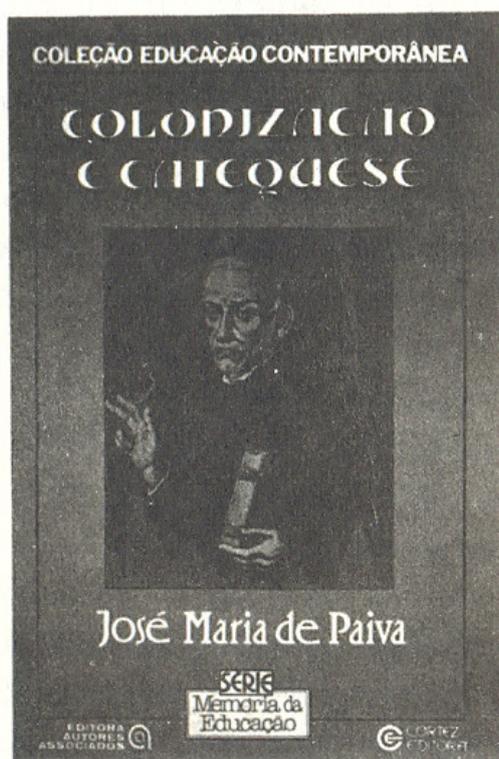


A CATEQUESE JESUÍTICA E A HISTORIOGRAFIA CATÓLICA

Gilberto Luiz Alves * *



A leitura atenta do livro *Colonização e catequese*, de José Maria de Paiva, faz transparecer com nitidez uma grande virtude da investigação que lhe deu origem: foi toda fundada em extensa documentação do século XVI.

* *Resenha crítica de: PAIVA, José Maria de. Colonização e catequese: 1549–1600. São Paulo, Autores Associados; Cortez, 1982. 108 p.*

** *Prof. de História da Educação – Universidade Federal do Mato Grosso do Sul.*

Para além desse fato e de sua transparência imediata, a obra reveste-se também de uma certa novidade, quando considerada sob a perspectiva do que representa no âmbito das tendências historiográficas. E é sobre esse aspecto, fundamentalmente, que se pretende desenvolver as anotações subseqüentes.

Antes é necessário enfatizar, contudo, que a opção de análise não ignora, nem omite, as fragilidades da obra. Essas fragilidades estão de tal forma expostas que dificilmente passam despercebidas ao leitor atento. Para efeito de exemplo, podem ser resumidas duas das mais significativas.

A primeira refere-se à concepção de história de Paiva. Segundo o Autor, a história é conhecimento sistemático produzido pelo historiador. A história é produto do pensamento, do que resulta uma concepção idealista. Seu ecletismo admite, no máximo, a existência de classes e do capital. Não existem vestígios, em sua obra, de luta de classes, de modo de produção e, em nenhum momento, como decorrência, a história pode ser apreendida como um movimento inerente à base material da sociedade, determinado pelo desenvolvimento das forças produtivas. O extrato transcrito a seguir é expressivo da concepção idealista de Paiva.

“(...) a História não se dá sem o historiador. Este não é um ente abstrato mas um ser vivo, membro de um grupo social. Como lugar-tenente do seu grupo, assumindo as organizações do universo feitas pelo seu grupo segundo os próprios interesses práticos, isto é, em resumo, partindo do seu presente é que o historiador faz a História. Ele reorganiza as experiências passadas em função de organização presente da experiência. O historiador trabalha, pois, com estruturas que seu tempo põe. Podemos situar o tempo do historiador como ultrapassando um pouco os limites de sua própria existência, ou, à medida que estabelecermos critérios adequados, estendendo esses limites. Sua primeira tarefa é distinguir as diferentes estruturas postas, os diferentes tempos. A História, no sentido do transcurso do tempo, é indizível, dada a singularidade dos fatos; não se resume: *re-assume-se*, vive-se de outra forma. À História-ciência cumpre fazer a recomposição,

primeiro como ação organizativa presente; segundo, tentando, por comparação, o máximo de fidelidade ao sentido original.

Nossa pretensão é fazer uma História que organize e unifique a vida humana através dos séculos, sem muita fragmentação e sem muito artificialismo.” (Grifo nosso 1:14–5).

Outra fragilidade da obra refere-se à forma pela qual Paiva expõe a visão feudal de mundo da Igreja Católica, o *orbis christianus*. Um trecho relativamente longo do livro é essencial para que se aponte, em seguida, algumas dificuldades que cercam a ótica do Autor.

“O ‘orbis christianus’ é uma imagem cristã medieval do mundo. Fundou-se na crença de que o mundo é de Deus, cujo representante na terra é a Igreja Católica. Este Deus, por ser verdadeiro, exigia que todos o reconhecessem e lhe prestassem culto. A verdade absoluta, eis o princípio e o fim do ‘orbis christianus’. (...) A fé era a verdade, a adesão à verdade: importava, pois, trazer todos a ela. Ela era a ordem instituída por Deus. Fora dela tudo o mais era aberração, anomia, injúria. O natural, agora é que o sobrenatural desterre a natureza e ‘que até os confins do mundo cheguem as suas palavras’ (Salmo 18, v. 5). A natureza era a negação da verdade mais evidente — Deus entre os homens — e implantação da desordem. Cumpria anunciar a verdade, em todo o lugar e sempre. Mais importante, porém, era impô-la, fazê-la viger. Este era o reino de Deus que já se constrói nesta terra; por conseguinte, devia se identificar com os reinos existentes. Daí se compreende a noção do Sagrado Império, orbe cristão, e a sua construção. À época, porém, que estudamos, o Sagrado Império já se desmembrara em Estados nacionais, legando a eles, assim mesmo, a

desincumbência destas responsabilidades maiores. Não havia dualismo social: de um lado a sociedade civil e de outro a sociedade religiosa. Não! A fé informava todos os gestos humanos, indicando sua razão última, Deus, mas nem por isto tirava-lhes o caráter de humanos: compreendia-o e respeitava-o. Destarte devia o rei governar, o comerciante tratar, o soldado conquistar, o navegante descobrir terras, o padre pregar ao rei, ao comerciante, ao soldado, ao navegante e abençoá-los, cada um continuando o seu ofício. Fosse qual fosse o ofício, todos eles se deixavam impregnar até a raiz pela fé, pela forma cristã de entender a realidade. Na base de tudo estava a crença firme de que o orbe era essencialmente cristão." (1:21-3).

Através deste extrato, a concepção medieval de mundo da Igreja Católica — que em nenhum momento é tratada convenientemente como a concepção feudal de mundo por excelência — apresenta-se como se não sofresse a ação de forças opostas e, portanto, como se não contivesse fissuras.

Ocorre, contudo, que essa visão feudal já vinha sendo contestada havia muito tempo, desde as primeiras manifestações do *humanismo*, ocorridas nas principais cidades comerciais italianas. A luta pelo direito do homem satisfazer suas necessidades terrenas, o reconhecimento de sua *naturalidade*, a proclamação de sua liberdade, a luta contra o ascetismo religioso e a celebração da alegria de viver já estavam presentes nas obras de humanistas pioneiros como Petrarca (1304-1374), Boccaccio (1313-1375) e Valla (1407-1457).

O conhecimento da natureza por meio da ciência moderna, centrada na experiência e na observação (Bacon, Galileu e outros), e as descobertas daí derivadas deram à burguesia uma visão otimista do mundo e da vida. Não por acaso Bertolt Brecht coloca nos lábios de Galileu Galilei palavras que são verdadeira saudação a um novo mundo que está nascendo, alheio ao ascetismo e às superstições:

"Han empezado tiempos nuevos, una gran época, en la cual vivir será un gran placer." (2:57).

Na obra *O Renascimento Italiano* (3), nessa mesma perspectiva de contestação à visão de mundo feudal, Jacob Burckhardt fala de uma "crise geral da fé" e indica a presença insistente do *deísmo* nas principais cidades comerciais da Península.

De fato, nessa fase, o comerciante já contestava afirmativamente a visão de mundo feudal. Daí soar falsa e abstrata a concepção de Paiva segundo a qual as diferentes categorias ocupacionais do "mundo medieval" exerciam suas funções à margem de contradições, pois "se deixavam impregnar até a raiz pela fé, pela forma cristã de entender a realidade."

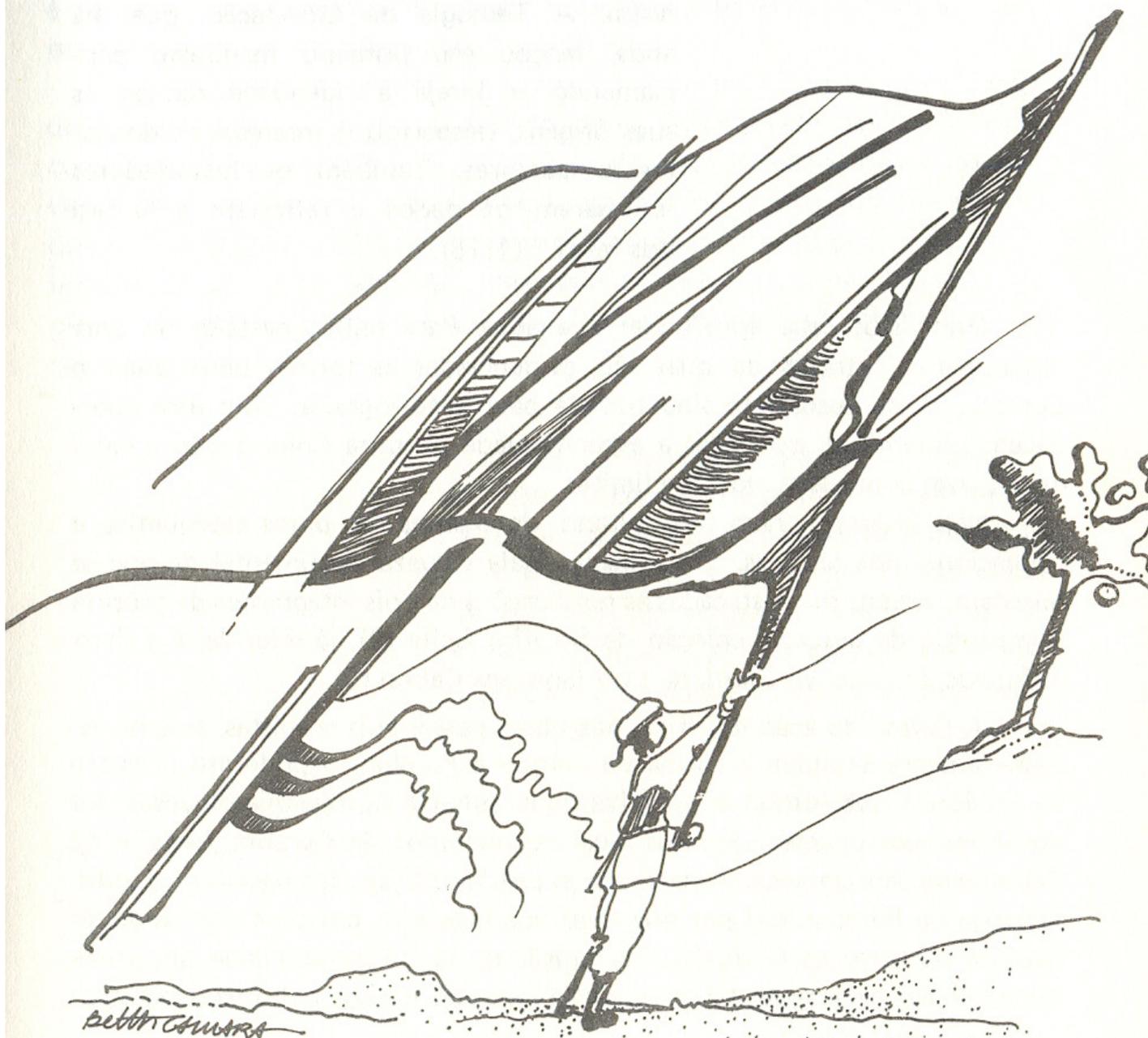
Segundo o Autor de *Colonização e catequese*, também a transição do Sagrado Império para os Estados nacionais preservou o *orbis christianus* e a sua função de cimento da sociedade. Não é bem assim, pois essa transição correspondeu a uma transformação profunda da sociedade feudal, que resultou no esfacelamento da pequena e média nobrezas. Estas tiveram abolidos seus privilégios feudais, em especial os relativos ao direito de fixação de impostos e taxas. A emergência do Estado nacional correspondeu, de fato, a uma associação entre a alta nobreza e a burguesia. A burguesia, sim, saiu fortalecida sobremaneira dessa associação. E seu fortalecimento passou a se dar cada vez mais desembaraçadamente, em decorrência da centralização e unificação dos impostos e do estabelecimento de leis protecionistas para a defesa do mercado interno. Paralelamente, a alta nobreza tornou-se cada vez mais vulnerável à sua associada, pois dependia de seu capital e das armas que produzia para a realização de ações militares. Nessas condições, endividou-se progressivamente junto à burguesia, ficando à sua mercê. Como conseqüência, foi obrigada a ampliar as concessões que a credora lhe impôs.

Logo, a transição do Sagrado Império para os Estados nacionais representou mais um passo significativo no processo de decomposição da sociedade feudal. Representou também, nessa perspectiva, o fortalecimento da classe revolucionária: a burguesia. Portanto, implicou a criação de novas condições favoráveis à ação das forças que assaltavam o *orbis christianus*.

Não são somente estas duas as limitações de caráter histórico do livro *Colonização e catequese*, mas bastam como exemplos.

Também a postura ideológica de Paiva deve ser ressaltada, previamente, para o melhor encadeamento da análise que se pretende realizar na seqüência. Este aspecto se clarifica a partir do momento em que o Autor empreende a crítica de Serafim Leite e de sua monumental obra em 10 (dez) volumes. Segundo essa crítica, em "inúmeras passagens" da *História da Companhia de Jesus no Brasil*, o maior cronista da atuação dos inicianos em terras brasileiras "se identifica com a posição dos primei-

ros jesuítas, aliados naturais do estamento dominante." (1:17). Isso basta para Paiva colocar sob suspeita a interpretação do cronista. "Para poder sentir o outro lado da História" (1:18), seria necessário passar ao largo da justificativa econômica, dada por Serafim Leite, para explicar a exclusão do escravo da escola; seria essencial colocar em dúvida a ocorrência de benefícios, hauridos pelos índios da experiência portuguesa, no trato da



agricultura e dos instrumentos e recursos nela utilizados (1:17), assim como deveria ser questionada a idéia da não viabilidade da "incorporação jurídica dos índios ao sistema legal dos colonizadores." (1:18).

A pergunta surge automaticamente: se Serafim Leite não é intérprete autorizado, quem ou o que seria? Paiva é explícito na resposta.

"(...) intérprete melhor foi a publicação da Comissão de Estudos de História da Igreja

na América Latina – CEHILA, feita pela Editora Vozes de Petrópolis. Seu segundo volume tem o título de *História da Igreja no Brasil* e traz como subtítulo: 'ensaio de interpretação a partir do povo'. A perspectiva que seus autores adotaram coincide com a nossa. A Teologia da Libertação, que, há anos, lançou seu primeiro manifesto clamando 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." (1:18).

Dito isto, cabe aprofundar a análise. Para tanto, parte-se de uma retrospectiva, através da qual são evidenciadas as formas pelas quais a Companhia de Jesus tem sido tratada pela historiografia. Com essa abordagem pretende-se explicitar a especificidade da obra *Colonização e catequese*, bem como seus móveis e limites.

Não faltaram, nem têm faltado, defensores das obras catequética e educacional dos jesuítas. Em especial, pela riqueza documental de que se revestem, devem ser destacadas as publicações de dois integrantes da própria Companhia de Jesus: a coleção de Serafim Leite (4), já referida, e o livro intitulado *Jesuítas no Brasil*, de Luiz Gonzaga Cabral (6).

A defesa da ação jesuítica, nas obras destes dois cronistas, assume necessariamente também a forma de ataque a Pombal, o poderoso ministro de D. José I que tomou a iniciativa de expulsar a Companhia de Jesus dos domínios portugueses. Frise-se que os exemplos de Serafim Leite e de Cabral não são isolados. A partir da expulsão, os jesuítas passaram a indissociar-se de Pombal, daí por que falar dos inicianos passou a corresponder falar do ministro de D. José I. Em função dessa indissolubilidade, aborda-se as tendências pelas quais tal polarização tem sido tratada pela historiografia.

Se os jesuítas têm seus defensores, Pombal, igualmente, teve adeptos em seu tempo, após a morte e ainda os tem escassos, os quais procuraram e procuram revelar e justificar as razões de sua ação política contra a Companhia de Jesus.

As defesas de um dos lados e decorrentes ataques ao seu oposto têm se renovado periodicamente. Nas comemorações relativas a datas ligadas a Pombal, são realçados seu "incontestável talento", sua "persistência inabalável", sua formação iluminista, sua adesão ao despotismo esclarecido, etc. etc. Do outro lado, quando as comemorações homenageiam figuras

como Anchieta e Vieira, são as virtudes missionárias e catequéticas, o espírito de sacrifício, a formação, a competência pedagógica e a disciplina dos jesuítas que são lembradas, para melhor evidenciar a perplexidade causada pela intolerância de Pombal. Nesse sentido, *Jesuítas no Brasil*, de Luiz Gonzaga Cabral (6), em que pese o seu caráter partidário, oferece um bom roteiro da trajetória dessa porfia, desde as suas origens. Nesse livro é feito um arrolamento das obras panfletárias, literárias e históricas que pontificaram o longo debate aqui considerado.

Uma distinção significativa, contudo, deve ser frisada. Com o passar do tempo, cada vez com maior intensidade, Pombal vem sendo celebrado como uma figura controversa. A atitude de opor as suas virtudes aos seus viéses tem sido cada vez mais freqüente no interior da própria historiografia que o homenageia. O título de uma obra publicada a propósito do bicentenário de sua morte é muito expressivo: *Como interpretar Pombal?* Na primeira matéria desta obra coletiva, Manuel Antunes (7) clama por um procedimento

“(...) *sine ira et studio*, seguindo o conselho do velho Tácito. Principalmente, para evitar na celebração do segundo centenário da morte do célebre Marquês, os extremos do encomiasso e da apoteose que foram timbre do primeiro e que hoje nos fazem sorrir, tão interessados ou tão ingênuos eles nos parecem.” (7:9).

Os defensores dos jesuítas não procederam com idêntico “rigor” até a primeira metade do século XX. As suas “ingenuidades” foram sendo progressivamente toleradas, o que permitiu Luiz Gonzaga Cabral (6:38–41) afirmar, triunfalmente, a superação da “oprobriosa lenda antijesuítica”, que se seguiu a Pombal, a restauração da “justiça póstuma” e o reconhecimento da “reputação gloriosa” dos jesuítas. Afiança esses julgamentos apelando para as afirmações de personagens que contribuíram nas comemorações do Centenário Vieirense e do Centenário Anchietano. Entre outros, integram a listagem os nomes de Theodoro Sampaio, de Eduardo Prado, de Couto Magalhães, de Capistrano de Abreu, de Rui Barbosa e de Joaquim Nabuco.

Tanto o “rigor” progressivo, dirigido ao exame da ação política de Pombal, como a complacência, expressa no reconhecimento póstumo da “reputação gloriosa” dos jesuítas, são manifestações de um fenômeno único. Ambas as atitudes são frente e verso do comportamento concii-

liador que a burguesia aprofundou gradativamente em relação à Igreja Católica, a partir do século XIX.

A Igreja Católica havia sido a grande inimiga no século XVIII, a principal força de resistência à realização do projeto social burguês. Contra ela a burguesia não poupou seus ataques, que se manifestaram ideologicamente, inclusive, como *materialismo* e como *deísmo*. A intenção da classe revolucionária, nessa fase, era a de esmagar a “infame superstição”. Derrotadas a Igreja Católica e a nobreza, superada a ordem feudal, ocorreu o aprofundamento de um processo de aburguesamento dos vencidos. Na ordem burguesa só restava à Igreja Católica a alternativa de se aburguesar.

Paralelamente, a burguesia vitoriosa começou a enfrentar, já no início do século XIX, a resistência do proletariado, classe que se engendrara sob o influxo do desenvolvimento capitalista. Aliado da burguesia revolucionária, no século XVIII, assumiu suas bandeiras e colaborou intensamente para a superação da ordem feudal. Mas frustrou-se com os resultados do empreendimento burguês: a configuração que a nova sociedade ia ganhando nem de longe aproximava-se do “império da razão” prometido pelo *iluminismo*. As reivindicações proletárias passavam a ser cada vez mais afirmativas. O desenvolvimento dos movimentos operários de massa davam a essas reivindicações um caráter ameaçador, tendência que a classe detentora do capital começou a reprimir com violência, através dos meios policiais do Estado burguês. Foi nesse movimento que a Igreja Católica, de oponente da burguesia no século XVIII, passou a ser uma providencial aliada, a partir do século XIX. Ela cuidaria de manter os trabalhadores em estado de mansidão, através de um trabalho de inculcação ideológica. Para tanto, nem necessitou mudar o discurso que tanto servira à manutenção da ordem feudal: continuou pregando ao “fiel” a humildade e o espírito de sacrifício, a recusa à violência e o “oferecimento da outra face ao ofensor”. A sujeição seria o meio mais seguro para o homem alcançar a salvação eterna de sua alma. Plenamente adaptada à nova situação histórica, a Igreja Católica burguesa ainda entregou-se ao requinte de manipular a manutenção de seu discurso como um indicador de continuidade e coerência de sua ação política, assim como do caráter suprahistórico da instituição.

Com a emergência deste quadro histórico, a burguesia começou a poupar a Igreja Católica dos antigos ataques, bem como a omitir ou atenuar a força dos argumentos de seus mais flamantes críticos do século XVIII. Por essa vertente se entende a ênfase progressiva que se deu à “figura controversa” de Pombal, em oposição ao processo de restauração da “justiça eterna” que reconheceu “postumamente” os benéficos serviços prestados pelos jesuítas.

Daí a razão de se atribuir uma importância desprezível ao material panfletário da polémica *Pombal X Companhia de Jesus*, elaborado a partir de meados do século XIX. Por estar dominado pela preocupação apologética, pura e simplesmente, escamoteia a essência da luta para viabilizar dois resultados: 1º) a conciliação da burguesia com o inimigo da véspera; 2º) e a ação combinada de ambos contra um novo inimigo surgido no cenário histórico: o proletariado. Ao investigador o melhor caminho é afastar o material panfletário e mergulhar de cheio nos documentos produzidos no calor da luta, durante o século XVIII, pois, ainda que igualmente atravessados pela apologia, são eles que revelam, em sua plenitude, os verdadeiros móveis do combate.

O quadro configurado no século XIX perdurou até a primeira metade do século XX. A segunda metade deste, contudo, começou a testemunhar o surgimento de vozes dissonantes no seio da própria Igreja Católica. Elas passaram a empreender, entre outros focos de atividade, a crítica dos desvios da ação catequética dos jesuítas. Em síntese, essa ação não teria estado voltada para o "povo", mas sim para os interesses da burguesia mercantil. Ou, para utilizar um termo muito caro às expressões maiores dessa tendência, a ação jesuítica teria estado comprometida com os interesses do "colonizador".

Dessas vozes, talvez seja Paulo Freire a estrela de maior brilho. A de José Maria de Paiva é mais uma que se junta ao coro.

O Autor de *Colonização e catequese* começa por salvar a ação catequética. Em essência ela seria necessária e procedente, mas as condições que a cercaram e a forma pela qual foi desencadeada na prática jesuítica levaram-na a descaminhos. Em diversas passagens do livro esse julgamento é expresso. Algumas delas merecem registro, para efeito de ilustração.

A catequese "não (...) pensou, tampouco, no problema que os teólogos, hoje, examinam com cuidado e a que chamam de enculturação, ou seja, a adaptação da *genuína mensagem da fé* a outras culturas que não a européia. Esta posição implica o reconhecimento de que muitas coisas, tidas como de fé, nada mais são que expressões culturais de uma determinada sociedade. Tanto um quanto outro problema, por não terem sequer sido abordados, refletem hoje o *papel colonizador* que a catequese acabou executando no período assinalado." (Grifo nosso 1:19-20).

“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.*” (Grifo nosso 1:75).

“Urgindo a transformação dos costumes dessemelhantes, *a catequese se revelava perfeitamente como instrumento da colonização.* Sua mensagem aparecia, pois, como uma mensagem imperialista (sic) de subjugação sócio-cultural e como tal foi captada pelo índio.” (Grifo nosso 1:87).

“*A catequização ficava, pois, comprometida por tanta união com a colonização, e a ‘audiotio fidei’, a recepção da mensagem, ficava conspurcada na fonte.*” (Grifo nosso 1:92).

Logo, a grande limitação da ação catequética dos jesuítas teria sido a sua articulação funcional no processo de consecução dos objetivos da burguesia mercantil portuguesa. Calcando-se no populismo hoje arraigado na ação política dos “setores progressistas” da Igreja Católica, cuja pedra-de-toque é a *opção pelos pobres*, é insinuada a idéia de que o passado poderia ter sido diferente. Os jesuítas, com algumas adaptações, poderiam ter realizado no século XVI o que o “clero progressista” leva à prática em nossos dias. A Companhia de Jesus, vítima de um equívoco ao optar por uma tomada de posição favorável à burguesia mercantil, deveria ter privilegiado os oprimidos da época — os índios, secundados por negros e brancos pobres. Nessa perspectiva, sim, a ação catequética dos inicianos teria sido desenvolvida conseqüentemente e teria evitado ser “conspurcada na fonte”.

Para se sustentar, a tendência historiográfica em foco parte, necessariamente, de uma simplificação: a da tácita (ou natural) aliança “dos jesuítas com o estamento dominante” — para Paiva o estamento dominante se identifica com a burguesia mercantil, pois a catequese é sempre pensada como “uma instrumentalização dos índios para (...) fins mercantis” dos colonizadores (1:52). Ocorre que essa aliança não poderia ter sido tácita, como fica subentendida, mas sim contraditória. A refratária Igreja Católica setecentista, ela sim, era estamento dominante e a Companhia de Jesus, indisso-

livelmente ligada à Contra Reforma, igualmente, era expressão da sociedade feudal. Frente à reação católica, a burguesia revolucionária alinhava-se como a inimiga de classe. É necessário frisar que se a burguesia dispunha de imensa influência junto aos reis, por força de seu poder econômico, é um erro histórico grosseiro erigi-la à condição de estamento dominante nessa fase. Surge uma dificuldade, portanto, que a interpretação de Paiva elide: se os interesses de forças sociais antagônicas convergem, tal como ocorre entre a Igreja Católica e a burguesia mercantil, a mera convergência, longe de explicar alguma coisa, precisa, ela própria, ser explicada.

Como se observa, a "nova" postura dos setores ditos "progressistas" da Igreja Católica implica a adulteração do passado. A crítica à ação jesuítica, mesmo parecendo dura na forma, não atende à exigência de radicalidade. Nem poderia tentar atender essa exigência, pois terminaria por revelar o caráter histórico da instituição.

Da mesma forma que capitulou frente à burguesia, no passado, a Igreja Católica capitula perante o proletariado no presente. A "opção pelos pobres" é um dos sintomas de sua recente derrota contra a classe revolucionária dos nossos dias. Mas, ao mesmo tempo em que capitula, procura, arditamente, desviar o vencedor de seu interesse estratégico de classe: a transformação revolucionária da sociedade. Mantendo ainda o seu discurso manso, a Igreja não se alia ao proletariado, corteja-o para iludi-lo. São manifestações desse comportamento sedutor a preocupação em descobrir nos índios e nos negros as origens da combatividade do proletariado brasileiro. Teriam sido os índios e os negros as forças de resistência aos colonizadores portugueses, da mesma forma que o proletariado contemporâneo enfrenta bravamente aos colonizadores modernos, os representantes dos monopólios estrangeiros. Tais considerações mal disfarçam os fundamentos nacionalistas que as sustentam, fundamentos esses que traem o internacionalismo proletário.

Elaborações como as referidas, grosseiramente, passam por cima do caráter reacionário da Igreja Católica no século XVI. Também cultivam de forma populista o "povo" — categoria de análise só cabível antes da Revolução Francesa — e reagem à burguesia como se, no passado, tivesse sido tão reacionária quanto é hoje.

Todas as peculiaridades históricas são destruídas. Na busca de realização de uma história "sem muita fragmentação", mais preocupada com as "permanências" do que com as especificidades, uma análise como a de José Maria de Paiva destrói o primado do modo de produção — a própria expressão da especificidade. Levantado o véu desse tipo de análise, só permanece evidente o desesperado empenho do ideólogo em defender a concepção suprahistórica da Igreja Católica; em manter intocado o seu pretenso caráter natural e eterno.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

- (1) PAIVA, José Maria de. *Colonização e catequese: 1549–1600*. São Paulo, Autores Associados; Cortez, 1982.
- (2) BRECHT, Bertolt. "Vida de Galileo Galilei". In: *Teatro de Bertolt Brecht*, Habana, Editorial Arte y Literatura, 1981.
- (3) BURCKHARDT, Jacob. *O renascimento italiano*. Lisboa, Presença, 1973. p. 417–24.
- (4) LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa; Rio de Janeiro, Livr. Portugália; Civilização Brasileira, 1938–1950. 10 v.
- (5) _____ .*Páginas da História do Brasil*. São Paulo; Rio de Janeiro; Recife, Comp. Edit. Nacional, 1937. 260 p.
- (6) CABRAL, Luiz Gonzaga. *Jesuítas no Brasil*. São Paulo; Cayeiras; Rio; Recife, Comp. Melhoramentos de São Paulo, 1925. 276 p.
- (7) ANTUNES, Manuel. "Como interpretar Pombal?". In: *Como interpretar Pombal? (No bicentenário de sua morte)*. Lisboa; Porto, Edições Brotéria; Livr. A. 1., 1983.